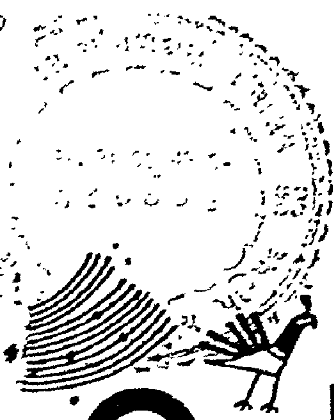
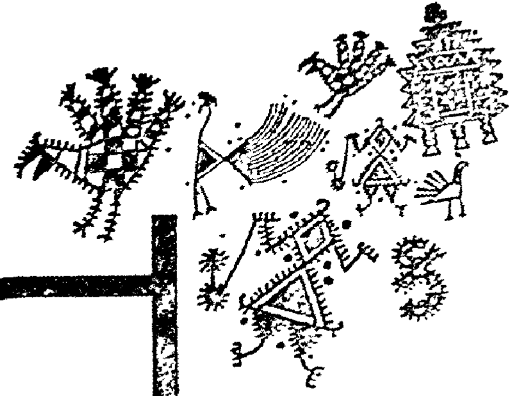


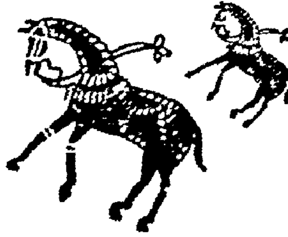


અર્થાત









૧

'સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક'
જાન્યુઆરી-માર્ચ ૧૯૯૩ ■ ગ્રંથ ૧૨ : અંક ૧

લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઈતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચા સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનું શક્ય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને દશ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામા આવે છે.

લવાજમ–જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫; સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ ૫૦; વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ, બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા
બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.

જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;

આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધુ પાનું રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન–સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક





અર્થાત્



જાન્યુઆરી–માર્ચ ૧૯૯૩ ગ્રંથ : ૧૨ ▫ અંક : ૧

અનુક્રમણિકા



લેખક વૃંદ

41156

ડેવિડ હાર્ડીમન

ઇતિહાસના પ્રોફેસર, માન્ચેસ્ટર યુનિવર્સિટી, ઇંગ્લેંડ

હરીશ દોશી

સમાજશાસ્ત્રના પ્રોફેસર, સમાજશાસ્ત્ર વિભાગ, દ. ગુ યુનિવર્સિટી, સુરત.

અર્જુન પટેલ

રીસર્ચ એસોસીએટ્સ, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત.

જંગલ વિસ્તારમાં સત્તાના સંબંધો : ૧૮૨૦ થી ૧૯૪૦ નું ડાંગ

ડેવિડ હાર્ડીમન[1]

રણજિત ગુહાએ તેમના સબાલ્ટર્ન (નિમ્ન વર્ગના શોષિત લોકસમૂહો) અભ્યાસોમાંના લખાણમાં તેમ જ અન્યત્ર બ્રિટિશ શાસનકાળમાં ભારતમાં પ્રવર્તતા સત્તાના માળખા અને તેના પ્રતિકાર વિશે આ પહેલાં જાણીતી ન હોય તેવી બાબતો લખી છે.[2] તેમને અનુસરીને મેં મારા કામમાં સમયે સમયે આ માળખાંઓમાં આવેલાં પરિવર્તનોને દર્શાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે.[3] મેં એ બતાવ્યું છે કે ચાલુ રહેલી વર્ગીય લડતોએ આ માળખાને આકાર આપવામાં કેવો ભાગ ભજવ્યો છે. સત્તા અને સત્તા હેઠળ આવનારાઓ વચ્ચેના સંબંધોની વાત તાજેતરમાં લખેલ એક નિબંધમાં મેં કરી છે. આ સંબંધો બ્રિટિશ શાસનકાળના ભારતના ગ્રામીણ સમાજમાં કેન્દ્રસ્થાને હતા. આ સંબંધો સામાજિક પરિવર્તનની પ્રક્રિયામાં કેવી રીતે વિકસી આવ્યા તે મેં બતાવ્યું છે.[4] સબાલ્ટર્ન અભ્યાસો અંગેના પ્રસ્તુત લેખમાં આ સંબંધો પૈકીના એક સંબંધ ઉપર હું ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવા ઇચ્છું છું. આ સંબંધ તે જંગલમાં વસનારાઓ અને બ્રિટિશ

....

૧ ૧૯૮૦ ની શરૂઆતમાં હું જ્યારે દક્ષિણ ગુજરાતમાં અને પાડોશના મહારાષ્ટ્રના વિસ્તારોમાં 'દેવી આંદોલન' માટે સંશોધન કરતો હતો ત્યારે મેં જે સામગ્રી ભેગી કરી હતી તેમાંથી આ લેખ તૈયાર થયો છે. ૧૯૮૦ના અંત ભાગમાં વડોદરા, મુંબઈ અને નવી દિલ્હીના સરકારી દફતરોમાંથી એમાં પૂર્તિ કરી. ટિપ્પણીઓ માટે જુલાઈ ૧૯૮૯ માં સસેક્સમાં બ્રિટિશ અમેરિકન સોશ્યલ સાયન્સ રીસર્ચ કોન્ફરન્સમાં ભાગ લેનારાઓનો, જૂન ૧૯૮૯ માં કેમ્બ્રિજમાં થયેલ 'ઈકોલોજી, સોસાયટી એન્ડ ધી સ્ટેટ' વિષેના વર્કશોપમાં ભાગ લેનાઓનો, ઓગસ્ટ ૧૯૯૧ માં બેંગ્લોરમાં 'કોમન પ્રોપર્ટી, કલેક્ટિવ એક્શન એન્ડ ઈકોલોજી' વિષે યોજાયેલ કોન્ફરન્સમાં ભાગ લેનારાઓનો તથા ડેવિડ આર્નોલ્ડ, પરિતા મુક્તા અને જ્ઞાનેન્દ્ર પાંડેનો આભાર માનવાનું હું ઉચિત સમજું છું. આભારના ખાસ શબ્દો હું અજય સકારિયા માટે પણ કહું છું જેઓ ડાંગમાં મૌખિક પ્રણાલિકાઓને આધારે અગત્યનું ઐતિહાસિક સંશોધનકાર્ય કરી રહ્યા છે અને જેમણે એ મારેનું આરંભિક લખાણ અને વાંચવા માટે આપ્યું હતું.

૨ નોંધપાત્ર રીતે Elementary Aspecnts of peasant insurgency in Colonial India (New Delhi 1983) અને Subaltern studies(New Delhi 1987) i. ii. v. vii માં તેમના લેખો.

૩ દાખલા તરીકે જુઓ મારો લેખ, 'The Bhils and shahukars of Eastern Gujarat' આર. ગુહા સંપાદિત Subaltern studies V (New Delhi 1987) માં ખાસ કરીને પા. ૪૯–૫૦ .

૪ મેં દલીલ કરી છે કે બ્રિટિશ શાસન હેઠળના ભારતમાં ખેડૂતો અને નીચલા સ્તરના લોકો વચ્ચે કેન્દ્રસ્થ સંબંધો આ પ્રકારે હતા. ૧ ખેડૂતો અને યુરોપીયન પ્લાન્ટર્સ વચ્ચેના. ૨ ખેડૂતો અને ગરજાઉ જમીન માલિકો વચ્ચેના. ૩ ખેડૂતો અને ધંધાદારી નાણાં ધીરનારાઓ વચ્ચેના. ૪ ખેડૂતો અને જમીનવેરો ઉઘરાવનાર સરકારી અધિકારીઓ વચ્ચેના અને ૫ ખેડૂતો અને જંગલના અધિકારીઓ વચ્ચેના, જુઓ મારા દ્વારા સંપાદિત લેખ સંગ્રહની પ્રસ્તાવના, Peasant Resistance in India 1858–1914 (New Delhi 1942) પા. ૧૧–૧૨

ાદ્રિસરો વચ્ચેનો સંબંધ. આ વાત હું પશ્ચિમ ારતના એક ચોક્કસ જંગલ વિસ્તાર ડાંગના સંદર્ભે રવા માંગું છું.

અત્યાર સુધી જંગલમાં વસનારાઓ અને બ્રિટિશ ાસનકર્તાઓ વચ્ચેના સંબંધોના અભ્યાસ બાબત પેક્ષા સેવવામાં આવી છે. આ અંગેની ભૂલ સુધારવા ાટેની શરૂઆત છેલ્લાં થોડાં વર્ષોમાં જ થઈ છે.[5]

આરંભના કેટલાક અભ્યાસોની એક સમસ્યા એ ણાઈ છે કે એમાં બ્રિટિશ શાસનકાળ પહેલાંના નવાસી સમાજનું આદર્શ ચિત્ર રજૂ કરવાનું વલણ ણાયું છે. દાખલા તરીકે મહારાષ્ટ્રના થાણા જિલ્લાના ારલી વનવાસીઓ વિશેના એક પુસ્તકમા વિનીન ારિઈરા અને જેરેમી સીબ્રુક જણાવે છે કે 'હજારો ર્ષોથી વારલીઓ તેમના પર્યાવરણ સાથે બીજાઓ ૂપર આક્રમણ કર્યા વિના સુસંવાદિતાથી જીવતા આવ્યા છે.'[6] એવા લોકોનું એક ચિત્ર આપવામા આવે છે કે જેઓ બ્રિટિશ શાસનકાળમા એકાએક બહારના લોકો આવ્યા અને તેમની ભૂમિ પર કબજો જમાવી ઓને એક શોષિત અને અકિંચન વર્ગમાં ફેરવી ાખ્યા ત્યા સુધી એમની પદ્ધતિમાં કોઈપણ પ્રકારનો ફેરફાર કર્યા વગર સુસંવાદિતાથી જીવતા હતા. રાષ્ટ્ર-ાદી ચળવળ અંગેનાં ઘણાં લખાણોમાં એવી દલીલ ારવામા આવે છે કે આ આદિવાસીઓનાં મૂળ એ ાચીન ડહાપણમાં રહેલાં છે જે પશ્ચિમ કરતા ખૂબ ચઢિયાતું છે. આ ડહાપણ કેવળ સ્થાનિક પ્રકારનું નથી પરંતુ વિશાળ ભારતીય સંસ્કૃતિનાં મૂલ્યો સાથે સંકળાયેલું છે. પેરિઈરા અને સીબ્રુક એવો મત ધરાવે છે કે 'અગ્નિ પુરાણ' જેવા ભારતીય ધર્મગ્રંથોમાં પણ વનોનું રક્ષણ કરવાની આજ્ઞા કરાઈ છે.[7] આવી જ દલીલ વધારે મુખર રીતે વંદના શિવાએ તેમના પુસ્તક 'Staying Alive'માં કરી છે. તેમના મત મુજબ ભારતની પ્રાચીન પ્રણાલિકાઓમાં વનો વિશેનું ઊંડું વૈજ્ઞાનિક જ્ઞાન સમાયેલું હતું. રવીન્દ્રનાથ ટાગોરને અનુસરીને તેઓ દલીલ કરે છે કે વનમાં વસતા ઋષિઓ આવા ડહાપણનો ભંડાર હતા જેનું અનુસરણ આદિવાસીઓમાં અને ખેડૂતસમાજમાં થતું.[8] બ્રિટિશ શાસનનો આરંભ થતાં આ બધાંનો ચૂરો થઈ ગયો. પશ્ચિમની માન્યતાઓની વિરુદ્ધ ભારતની માન્યતાઓની એકરૂપતા સિદ્ધ કરવાના પ્રયત્નોમાં એવી દલીલો કરવામાં આવે છે જેને પાર્થ ચેટરજી[9] ઊલટું એશિયાપણું (Reversed orientalism)ને નામે ઓળખાવે છે, જે ભારતના ઘણા રાષ્ટ્રવાદીઓના વિચારની લાક્ષણિક અભિવ્યક્તિ છે. આ કિસ્સામાં એવી દલીલ આગળ કરવામાં આવે છે કે ભારતની સંસ્કૃતિ વનોનું રક્ષણ કરનારી છે. જ્યારે પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ વનોનો વિનાશ કરનારી છે. આવી જરૂરિયાત-વાદી સમજ એવું સમજાવી શકતી નથી કે ભારતનાં ઘણાં વનોનો નાશ બ્રિટિશરોના આવ્યા પહેલાં કઈ રીતે થયો હતો અથવા વનોના વિનાશમાં માનનારી કહેવામાં આવે છે એવી સંસ્કૃતિમાંથી આજની પર્યાવરણવાદી ચળવળની શરૂઆત કેવી રીતે થઈ.

આવા અભ્યાસોની બીજી પણ એક સમસ્યા છે કે આ અભ્યાસો આજની પર્યાવરણવાદી સભાનતાની માહિતી ધરાવતા હોય છે—જે આજના સમયમાં ગમે તેટલી સ્વીકાર્ય અને યોગ્ય હોય તોપણ ઐતિહાસિક સમજણ બાબતે વિઘ્ન ઊભું કરે છે. બ્રિટિશરો આવ્યા તે પહેલાના ભારતના વનવાસીઓ વનોના રક્ષણ અંગેનું માનસ ધરાવતા હતા એવી વાત કાળવ્યુત્ક્રમ-નો દોષ પ્રગટ કરનારી છે. કારણ કે આ 'સંરક્ષણવાદી' વિચાર એવો વિચાર છે કે જે ઔદ્યોગિક ક્રાંતિએ વેરેલા વિનાશના પ્રત્યાઘાત રૂપે યુરોપીયનોમાં પ્રગટ્યો

....

૫ આવા અભ્યાસો પૈકીના ઉત્તમ અભ્યાસો માધવ ગાડગીલ અને રામચંદ્ર ગુહાના છે જુઓ તેમનો સંયુક્ત લેખ, 'State forestry And social cofnlict in British India' Past And present-No. 123, May 1989, અને આર. ગુહા, The unquiet woods : Ecological change And Peasant Resistance in the Himalaya (New Delhi, 1989).

હતા.[૧૦] એક વાર આવી ભૂલ કરી દીધા પછી એ દલીલ કરવાનું લગભગ જરૂરી બની જાય છે કે વનોમાં વસનારાઓની સંસ્કૃતિ સંરક્ષણવાદી હતી; ઉપરાંત તેમના સામાજિક વ્યવહારોનું પૃથક્કરણ પણ પર્યાવરણનું રક્ષણ કરવાની તેમની ભૂમિકાના સંદર્ભમાં જ કરવામાં આવે. આવું પૃથક્કરણ સાંકડી રીતે પર્યાવરણ કાર્યાત્મકવાદી (Ecological – Fuactionalist) બની જાય છે. એમાં પદ્ધતિ સુસંવાદીપણે કામ કરે છે એ મુદ્દા પર ભાર હોય છે અને એમાં જે કંઈ વિરોધાભાસો હોય છે તેની અવગણના હોય છે. આમાં માનવીના વલણને પ્રાણીઓની હદે પર્યાવરણ સાથે સંતુલન સાધતું બતાવવામાં આવે છે; એમાં એ વાતની ઉપેક્ષા હોય છે કે માનવીની સંસ્કૃતિને એનું પોતાનું તર્કશાસ્ત્ર હોય છે અને તેને આટલું સાંકડું ન કરી શકાય. સત્તાના સંબંધોને સમજવામાં એ નિષ્ફળ જાય છે. એવું એટલા માટે બને છે કે તે ઘણીવાર એવું માનીને ચાલે છે કે વનવાસીઓમાં વર્ગભેદો હોતા નથી.[૧૧] વાસ્તવમાં માનવસંસ્કૃતિ અસમાન સંબંધોની રંગછાંટ ધરાવતી હોય છે જે વય, જાતિ, સગપણ અને વર્ગને આધારે મર્યાદિત સાધનોમાંથી કોને કેટલું વધારે મળે તે અંગેનો નિર્ણય કરે છે. આવી વધારાની પ્રાપ્તિનો અભાવ અપોષણ, પ્રોટીનની અછત અને નબળા આરોગ્ય માટે કારણભૂત બને છે. દુકાળની સમસ્યા વનવાસીઓને ક્યારેય નડી નથી[૧૨] એવી જે દલીલ વંદના શિવા કરે છે તે વાસ્તવમાં સાચી હોય શકે ખરી? આવી દલીલો વનવાસી સમાજ પણ જેનો એક હિસ્સો હતો એવા વિશાળ સામાજિક, રાજકીય સંદર્ભની અવગણના કરે છે. દાખલા તરીકે જે વન્ય પેદાશોને વનવાસીઓ ભેગી કરતા અને બહારના વેપારીઓ તે ખરીદી પછી તેનું વેચાણ કરતા. આ પ્રક્રિયામાં વનવાસીઓનું જે શોષણ થતું હતું જેને કારણે તેમની ગરીબીમાં વધારો થતો હતો એ વાત ન સ્વીકારવી એ યોગ્ય કહેવાય ખરું?[૧૩]

આ લેખમાં હું ડાંગના જંગલ વિસ્તારમાં સત્તાના સંબંધો કેવી રીતે પ્રવર્તતા હતા તેની તપાસ કરીશ અને બ્રિટિશ શાસન શરૂ થયું તે પહેલાંના સમયથી માંડીને એ શાસનનાં અંતિમ વર્ષો સુધી એમાં કેવા ફેરફારો થતા ગયા તે બતાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ.

ડાંગનો વિસ્તાર દક્ષિણ ગુજરાતનાં સપાટ કાંપવાળાં મેદાનો અને સહ્યાદ્રિની ઊંચી પર્વતમાળા વચ્ચે આવેલી અસંખ્ય ટેકરીઓનો બનેલો છે – આ હદ દરિયા કિનારાના પ્રદેશને દક્ષિણ મહારાષ્ટ્રનાં ખરબચડાં મેદાનોથી જુદો પાડે છે. ગાઢ જંગલો અને નદીની ઊંડી ખીણોવાળો આ પ્રદેશ મધ્ય કાળમાં બહારનાં રાજ્યોના સૈન્યો માટે લગભગ અભેદ્ય મનાતો હતો. આ પ્રદેશ બ્રિટિશ હકુમત પહેલાં ભીલ સરદારોના કબજા હેઠળ હતો. ૧૮૩૦માં જેમ્સ આઉટ્રામના વડપણ હેઠળની ટુકડીઓ દ્વારા આ પ્રદેશ પર વિજય મેળવવામાં આવ્યો અને આ પ્રદેશને બ્રિટિશરોની સર્વોપરિ હકૂમત હેઠળ લાવવામાં આવ્યો. અલબત સરદારોને (ટ્રાઈબના નાયકો કે જેને આજે ડાંગમાં રાજા–સરકાર કહેવામાં આવે છે. આપણે તેઓને અહીં સરદાર કે મુખી કહીશું અલબત્ત આ શબ્દો આજે ડાંગમાં પ્રચલિત નથી–સં.) કેટલુંક સ્વાતંત્ર્ય આપવામાં આવ્યું પણ તેમાં એ શરત હતી કે એ લોકોએ આજુબાજુના મેદાની પ્રદેશો પર હુમલા કરવા નહિ. ૧૮૪૦ પછી જંગલોમાંથી લાકડાં લઈ જવાનો ઈસ્ટ ઇન્ડિયા કંપનીનો જ ઈજારાશાહી હક્ક રહે તે માટે તેઓને બળપૂર્વક ફરજ પાડવામાં આવી. ૧૯મી સદીના અંત ભાગમાં જંગલ ખાતા હેઠળ 'ફોરેસ્ટ રીઝર્વસ' ઊભા કરવામાં આવ્યા. જંગલમાંની ફરતી ખેતી જ્યારે આ રીઝર્વસ માટે નુકસાનકારક જણાઈ ત્યારે જંગલ ખાતાના અધિકારીઓએ આ પ્રકારની ખેતી પર પ્રતિબંધ ફરમાવ્યો અને સ્થિર ખેતીને પ્રોત્સાહન આપ્યું. આ પ્રદેશના મધ્ય ભાગમાં અધિકારીઓએ પોતાનાં વડા મથકો ઊભાં કરી તેમાં રહેવા માંડયું અને હાસ્યાસ્પદ રીતે આ પ્રદેશમાં વસતા લોકોની જીવનપદ્ધતિ બદલવાનો પ્રયત્ન શરૂ કર્યો. આને લીધે ૧૯૧૪ સુધી એકધારો પ્રતિકારનો અવાજ ઊઠતો રહ્યો પણ એ પછી લાકડાં લઈ જવાનું કામ સરળ બન્યું અને તેમના શાસનના

અંત સુધી બ્રિટિશરોને માટે સારો નફો કમાવાની કોઈ મુશ્કેલી રહી નહિ.

ડાંગના વન્ય સમાજ અને સત્તાના સંબંધો વિશેની મારી તપાસની શરૂઆત બ્રિટિશરાજ શરૂ થયું તેના થોડાંક વર્ષો પહેલાના સમયથી હું કરીશ. હું બ્રિટિશોએ મેળવેલ જીતની તથા ભીલ એજન્ટ તરીકે ઓળખાતાં બ્રિટિશ રાજના અધિકારીઓના વહીવટની પ્રક્રિયાની તપાસ કરીશ. તેઓએ પૂર્ણ નિયંત્રણને બદલે તેઓને વશમાં રાખવાની નીતિનું અનુસરણ કર્યું હતું. આ પછી લોકોની જીવનપદ્ધતિ બદલવાના તથા વધારે લાકડું લઈ જવાના એવા બેવડા હેતુ સાથે જંગલ ખાતાએ આ પ્રદેશમાં કઈ રીતે પોતાની સત્તા સ્થાપી તેની તપાસ કરીશ. આ બધી પ્રક્રિયાઓમાં સત્તાની ફેર-બદલીની વાત સમાયેલી છે. એમ એમાં બતાવાયું છે કે એક વખતના સત્તાધારી રાજા–ભીલો–વખત જતા બેહાલ ગરીબ પ્રજા કઈ રીતે બની ગયા.

૨

ડાંગને 'આદિવાસી' વિસ્તાર મનાતો હોવા છતાં બ્રિટિશ શાસનકાળ પહેલાં ત્યાં પણ નોંધપાત્ર સામાજિક સ્તરીકરણ હતું. રાજ કરનારા ભીલ સરદારો હતા, તેમના સગાસંબંધીઓ હતા જેઓ ભાઉબંધ તરીકે ઓળખાતા; સામાન્ય ભીલ ખેડૂતો હતા જેઓ પાસે થોડી જમીન હતી જેઓ 'ગાવિત' કે ગામડિયા તરીકે ઓળખાતા. ૧૮૭૨માં (ડાંગની પહેલી વસ્તી ગણતરી) ૭,૪૨૬ ભીલો અને ૯,૩૧૦ ગાવિતોની ગણતરી કરવામાં આવી હતી. ગાવિતો પણ જ્ઞાતિઓમાં વહેંચાયેલા હતા: ૬૫૧૭ કણબી કે કુંકણા હતા; ૨૪૯૧ વારલી હતા અને ૩૦૨ ગામીત હતા.[૧૪]

ભીલ મુખીઓ આ વિસ્તારમાં નહિ તોયે ચારસો વર્ષ પહેલાથી સ્થપાયા હતા. કારણ કે બ્રિટિશ પ્રવાસી જોન હોફ્રી-સે ૧૬૦૮માં ડાંગના કુલી (Cruly)ના મુખીનો ઉલ્લેખ કર્યો છે – જે ઘણું કરી ડાંગના કીરલી (ડાંગનો એક પ્રદેશ)નો સરદાર હોવાનો સંભવ છે.[૧૫] એ શક્ય છે કે ભીલોએ ચઉદમી સદીમાં અથવા ચઉદમી સદી પછી તરત ડાંગ પર કબજો જમાવ્યો હોય. ત્યાં એક ભાંગેલા શિવ મંદિરના કેટલાક અવશેષો મળી આવ્યા છે જે ભીલોએ બંધાવ્યું હોવાનું શક્ય નથી કારણ કે ભીલો બ્રાહ્મણ ધર્મના વિરોધી હતા. એ મંદિર 'ગાવલી રાજાઓએ' બંધાવ્યું હોવાનું ડાંગીઓ જણાવે છે. આ વિસ્તારમાં 'ગાવલી રાજ' ને સામાન્ય રીતે દેવગીરી (પાછળથી દોલતાબાદ)ના યાદવ વંશના રાજ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે જે વંશનું શાસન ઈ. સ. ૧૨૧૬ થી ૧૩૧૨ સુધી પ્રવર્તમાન હતું.[૧૬] માચાલીમાં આવું જ ખંડિત નંદિવાળું એક ખંડિયેર જેવું શિવમંદિર છે. સ્થાનિક લોકો પરંપરાગત રીતે એવું કહે છે કે ગઢવીના ભીલ સરદારે આ મંદિરને નુકસાન પહોંચાડયું હતું.[૧૭] આ બાબત એવું સૂચવે છે કે ભીલોએ આ વિસ્તાર પર કબજો જમાવ્યા બાદ 'ગાવલી રાજ' નાં નિશાનોનો ઇરાદાપૂર્વક નાશ કર્યો હતો.

કણબી અથવા કુંકણાઓ આશરે આ જ અરસામાં સ્થળાંતર કરીને આવેલા જણાય છે. તેઓની પ્રણાલિકા મુજબ તેઓ દક્ષિણ-પશ્ચિમના દરિયાકિનારાના પ્રદેશ–કોંકણમાંથી આવ્યા હતા. આ બાબત 'કુંકણા' એવા નામ પરથી જ નહિ પણ તેમની ભાષા પરથી પણ સમજાય છે. આ ભાષા મરાઠીની એક બોલી છે જેમાં ઉત્તરની કોંકણીના કેટલાક અંશો જોવા મળે છે.[૧૮] એક મૌખિક પરંપરા મુજબ આ જાતિએ ૧૩૯૬થી ૧૪૦૮ના સમયગાળા દરમ્યાન કોંકણને પાયમાલ કરનારા ભયંકર દુકાળ સમયે ઉત્તર તરફ સ્થળાંતર કર્યું હતું.[૧૯] તારીખો એવું સૂચવે છે કે શરૂઆતથી જ આ લોકો ભીલ રાજાઓની પ્રજા હતા.

જેને 'રબ' ખેતી કહેવામાં આવે છે એવી ખેતી આ કણબીઓ તળેટીમાંની ખીણના ખુલ્લા વિસ્તારમાં કરતા. જંગલના કચરાનો ઢગ જમીનના એક ટુકડા પર કરવામાં આવતો અને તેને સળગાવવામાં આવતો. સામાન્ય રીતે નાગલી અથવા ચોખાનું બિયારણ નાખવામાં આવતું. એક વાર ચોમાસાનો વરસાદ પડે

કે તરત આ ટુકડાની આસપાસના વિસ્તારને ખેડવામાં આવતો કે ખપરડીથી ગોડવામાં આવતો. બળદોથી ચાલતાં હળો વાપરવાનું કણબીઓમાં સામાન્ય હતું.[૨૦] અંકુરિત થયેલા બિયારણની તે પછી તૈયાર થયેલી આ જમીનમાં રોપણી કરવામાં આવતી. સમયે સમયે નિંદામણ કાઢવામાં આવતું અને ચોમાસું પૂરું થયા બાદ તરત પાકની કાપણી કરવામાં આવતી. જંગલના બળેલા કચરાની રાખ ખાસ કરીને બિયારણનો વિકાસ કરવા માટેનું સારું સાધન હતી અને તેનાથી પાક સારો ઊતરતો.[૨૧] આવો કચરો ડાંગમાં પુષ્કળ પ્રમાણમાં મળી રહેતો તેથી આવી ખેતી આ પ્રદેશમાં અનુકૂળ થતી. સામાન્ય શિરસ્તો એવો હતો કે આવા વિસ્તારમાં બે કે ત્રણ વર્ષ સુધી ખેતી કરવામાં આવતી તે પછી ખેતી માટે નવો વિસ્તાર શોધવામાં આવતો.[૨૨]

ભીલો અને વારલીઓ પણ 'કુમરી' અથવા 'ડહી' પ્રકારની ખેતી કરતા. આ પ્રકારની ખેતીમાં ખેડની કે ગોડની જરૂર રહેતી નહિ. જંગલનો એક હિસ્સો પસંદ કરવામાં આવતો—મોટે ભાગે મેદાનનો ઉપરી હિસ્સો અથવા ખીણની ઉપરની બાજુ. પછી જંગલનાં ઝાડ-ઝાંખરાં સાફ કરવામાં આવતાં. એક વાર એ સુકાઈ જાય તે પછી બાળી નાખવામાં આવતાં. એની રાખમાં પછી મોટે ભાગે નાગલી વાવવામાં આવતી. એક વાર વરસાદ પડી જાય એટલે નાગલીના દાણા ઊગી નીકળતા. કાપણી ચોમાસું પૂરું થયા બાદ શક્ય બનતી. પાક ખૂબ ઓછો ઊતરતો કારણ કે આ મેદાનની અને ઢોળાવની જમીનની ગુણવત્તા નબળી હતી. દરેક વર્ષે જંગલનો નવો હિસ્સો પસંદ કરવાનું વલણ સામાન્ય હતું.[૨૩]

ભીલો અને કણબીઓ તેમની ખેતી માટે જુદી જુદી પદ્ધતિઓ અને જમીનના જુદા જુદા હિસ્સાઓનો ઉપયોગ કરતા હતા તેથી આ બંને પદ્ધતિઓ એકબીજાની પૂરક હતી. બંને પદ્ધતિઓમાં પરિભ્રમણ કરવા માટે જંગલના ઘણા મોટા હિસ્સાની અને જગ્યાની જરૂર પડતી. ગામડાંઓ નાનાં હતાં, થોડાં હતાં અને તેમની વચ્ચે અંતર પણ ઘણું હતું. એક અધિકારીએ ૧૮૭૭માં લખ્યું હતું તે મુજબ, 'ડાંગને જંગલ અને ઝાડોનો દરિયો કહી શકાય, જેમાં ખેતી માટેના નાના અને અલગ હિસ્સાઓ છૂટાછવાયા જોવા મળે.'[૨૪] ગામડું બે કે ત્રણ કુટુંબોનું જ બનેલું હતું. આ કુટુંબો બે ત્રણ વર્ષ માટે જ આ સ્થળે રહેતાં. ખાપડ્યા નામના ગામનો ૧૮૩૦થી ૧૮૭૦ સુધીનો એક રેકર્ડ મળે છે જે ગામડું કેવી રીતે વસતું અને કેવી રીતે ખાલી થતું તેનો કંઈક ખ્યાલ આપે છે. ૧૮૩૦માં જના પટેલ નામનો કણબી એ ગામમાં ખેતી કરતો હતો. ૧૮૩૦માં બ્રિટિશોએ ડાંગ જીતી લીધું ત્યારે તે એ ગામ છોડી ગયો. ઘણાં વર્ષો સુધી આ ગામ વસવાટ વગરનું રહ્યું. સંજોગવશાત્ જનો તેના દીકરા એરુ સાથે પાછો આવ્યો. એરુની ઉંમર આ સમયે ૩૫ વર્ષની હતી. આ લોકોને એમના ગામની મુલાકાતે આવતા અધિકારીઓ અને ડાંગની બહારના માણસો માટે વેઠ કરવાની ફરજ પાડવામાં આવતાં તેઓએ તરત એ ગામ છોડી દીધું અને બીજે ચાલ્યા ગયા. ૧૮૬૭માં જનો, એરુ અને બીજા ત્રણ કણબીઓ એ ગામમાં વસવાટ કરવા માટે પાછા આવ્યા. ૧૮૬૮માં કોલેરા ફાટી નીકળ્યો અને જનો તથા અન્ય કેટલાક તેમાં ગુજરી ગયા. એરુ સહિતના બાકીના ગામ છોડી ગયા. ૧૮૭૨માં પણ આ ગામ વસવાટ વગરનું હતું.[૨૫]

કણબીઓ શિકાર કરવાની અને વન્ય પેદાશો ભેગી કરવાની મુખ્ય પ્રવૃત્તિઓ પર આધાર રાખ્યા વગર દર વર્ષે પોતાનું ગુજરાન ચલાવી શકતા. આશ્ચર્ય એ વાતનું હતું કે સરદારોને તેમનો વેરો ભર્યા બાદ તેમ જ ભીલોની પણ કેટલીક માગણીઓ સંતોષ્યા બાદ તેઓ આ રીતે પોતાનું ગુજરાન ચલાવી શકતા. બીજી બાજુ ભીલો અને વારલીઓની 'કુમરી' ખેતપદ્ધતિ દ્વારા પાકતું અનાજ કાપણી પછીના માંડ બે કે ત્રણ મહિના ચાલતું. વર્ષનાં બાકીના દિવસોમાં ગુજરાન માટે તેઓએ અન્ય સ્રોતો પર ઘણો બધો આધાર રાખવો પડતો. તેઓ વનમાં થતાં ફળો, મહૂડાનાં ફૂલો, જંગલી ઘાસમાંથી નીકળતા દાણા તથા જુદા

જુદા કંદમૂળોનો ખાવામાં ઉપયોગ કરતા. ભીલો પાકા શિકારીઓ હતા. તીર-કામઠું તેમનું મુખ્ય શસ્ત્ર હતું; જોકે કેટલાક બંદૂક પણ વાપરતા. તેઓની રીત એવી હતી કે મોટા ઊગેલા ઘાસને તેઓ સળગાવતા જેથી પ્રાણીઓ બહાર આવી જાય અને તેઓ તેમનો શિકાર કરી શકે. સસલાંઓને તેમના દરોમાં ધુમાડો કરી બહાર કાઢવામાં આવતાં અથવા જાળમાં સપડાવાતાં. તેઓ માછલીઓ અને કેટલાંક પક્ષીઓ પણ પકડતા અને ખાતા.[26]

ડાંગ આર્થિક જીવન બાબતે બહારની દુનિયા સાથે સંકળાયેલું હતું. બહારના વેપારીઓને વન્ય પેદાશોની માગ રહેતી અને આ વિસ્તારના લોકો આવી પેદાશો આ વેપારીઓને પૂરી પાડીને રોકડમાં કે વસ્તુ રૂપે વળતર મેળવતા. તેઓ લાકડું કાપીને વેચતા નહિ કારણ કે તેઓ ઝાડનાં મોટાં થડોને ઉપરના ખાનદેશના ઘાટવાળા પ્રદેશમાં કે નીચે દક્ષિણ ગુજરાતના સમૃદ્ધ બજારોમાં વહન કરી લઈ જઈ શકે તેમ નહોતા અને તેવું કરવાની તેમની તૈયારી પણ નહોતી. લાકડું જંગલોમાંથી લઈ જવા બળદોની જોડીઓની અને મજબૂત બળદગાડાઓની જરૂર પડતી. કેટલીક વાર આ કામ માટે ગાડાને ચાર બળદ જોડવા પડતા. બ્રિટિશોના આવ્યા પહેલાં ડાંગની આજુબાજુનાં નાનાં નગરોમાં રહેતા વેપારીઓ દ્વારા આ વેપારનું સંચાલન થતું.[27] આ વેપારીની સામાન્ય પદ્ધતિ એવી હતી કે જે વિસ્તારમાંથી એ લાકડું મેળવવા ઇચ્છતો ત્યાંના સરદારનો તે સંપર્ક કરતો. એક વાર પરવાનગી મળી ગયા બાદ મેદાનોમાંના ખેડૂતોને બળદોની જોડી અને બળદગાડા સાથે ભાડે કામ કરવા માટે નક્કી કરવામાં આવતા. આ ખેડૂતોને ફેબ્રુઆરીથી મે સુધી ખેતીનું કામ રહેતું નહિ અને આ જ સમયગાળા દરમ્યાન તેઓ ડાંગમાં જતા. તેઓ લાકડું કાપતા અને સ્થાનિક સરદારને લાકડું બહાર લઈ જવા માટે દરેક ભરાયેલ ગાડા દીઠ રકમ ચૂકવવામાં આવતી. ૧૮૨૬માં ગઢવીનો તથા સિલપટનો સરદાર પોતાના વિસ્તારમાંથી લાકડું બહાર લઈ જવાના પ્રત્યેક ગાડા દીઠ બે રૂપિયા ચાર આના લેતો. બીજા બે સરદાર બે રૂપિયા બે આના લેતા.[28] ચુકવણી રોકડમાં તેમ જ વસ્તુઓ રૂપે કરવામાં આવતી. (વસ્તુઓમાં દાણા, કાપડ તથા ડાંગમાં ન મળતી બીજી વસ્તુઓનો સમાવેશ થતો) લાકડા ઉપરનો આ વેરો આ સરદારોને માટે આવકનો મુખ્ય સ્રોત હતો. ગૌણ સ્વરૂપે થતી ખેતી (subordinate Peasantry) ઉપરના વેરા કરતાં કે પછી આજુબાજુના મેદાની પ્રદેશોમાં રહેતા લોકો પાસે ઉઘરાવાતા રક્ષણ માટેનાં નાણાં કરતાં વેરાની આ રકમ મોટી રહેતી. આ વિશે આપણે આગળ જોઈશું. દાખલા તરીકે ૧૮૨૫માં સિલપતના સરદારની અંદાજિત વાર્ષિક આવક રૂ. ૫૦૦૦ હતી.[30] આ પૈકી રક્ષણ માટેનાં નાણાં તરીકે રૂ. ૧૦૦૦ મળ્યાં હતાં.[31] જ્યારે 'જમીન પરના વેરા તરીકે[32] એનાથી પણ ઓછી રકમ મળી હતી.

ડાંગીઓ તેમની અન્ય જંગલ-પેદાશો ડાંગની સરહદ પર રહેતા વેપારીઓને અથવા તો વણઝારાઓને વેચતા. આ વણઝારાઓ તેમનું પશુધન ચરાવવા ઉનાળાના દિવસોમાં જંગલોમાં આવતા. ૧૮૪૩માં મહુડાંના ફૂલોમાથી થયેલી આવક ડાંગના જંગલમાંના સાગના વેચાણમાંથી થયેલી આવક પછીનો ક્રમે આવતી હતી.[33] ૧૮૫૬ની ૧૦ એપ્રિલના રોજ ડાંગમાં ફરતા. એક અધિકારીએ નોંધ્યું છે કે મહુડાનાં ફૂલો બરાબર ખીલ્યાં હતાં અને આખી વસ્તી વેચવા માટે એ ફૂલો ભેગાં કરવાના કામમાં રોકાયેલી હતી.[34] આમાંનાં કેટલાંક ફૂલો વણઝારાઓ મેદાનોમાં લઈ જતા અને બાકીનાં ડાંગની સરહદ પર આવેલા દારૂનો ધંધો કરનારાઓને પહોંચાડાતાં. આ દારૂવાળાઓ આ ફૂલોનો ઉપયોગ દેશી દારૂ બનાવવામાં કરતા જે મેદાનોના ગામડાઓમાં અને કસબાઓમાં વેચાતો. ઘણા બધા ડાંગીઓ માટે મહુડાનાં ફૂલોનો વેપાર જીવન ગુજરાનું મુખ્ય સાધન હતું. તેમાથી જે રકમ મળતી તેનો ઉપયોગ આ લોકો કપડાં તેમ જ અન્ય જરૂરિયાતો ખરીદવામાં કરતા.[35] વાંસમાંથી બનાવેલી કેટલીક વસ્તુઓ જેવી કે ટોપલા-ટોપલી,

સાદડી વગેરેનો પણ વેપાર ચાલતો. આવી વસ્તુઓ ડાંગીઓ બનાવતા અને પછી ડાંગની સરહદે વેચવા માટે લઈ જતા. વેપારીઓ આ વસ્તુઓની ખરીદી કરતા અને પછી તેનું વેચાણ મેદાનોનાં ગામોમાં કરતા. આ ઉપરાંત વનની જે અન્ય પેદાશોનું વેચાણ થતું તેમાં મુખ્યત્વે લાખ અને મધનો સમાવેશ થતો હતો.

ડાંગીઓ ઢોર-ઢાંખર પણ રાખતા. બળદોનો ઉપયોગ કણબીઓ મુખ્યત્વે હળ માટે કરતા અને ગાયોને વાછરડા માટે પાળવામાં આવતી. આ ઢોર નાના કદનાં હતાં. ગાયો એટલું દૂધ આપતી નહોતી કે જેનો ઉપયોગ આ લોકો રોજિંદા ખોરાકમાં કરી શકે. ભેંસો અને બકરાં બહુ ઓછા પ્રમાણમાં પળાતાં. આ ઢોરને જંગલમાં ચરવા માટે છોડી દેવાતાં.[37] વધારામાં વણઝારાઓ તેમનું પશુધન લઈ ઉનાળામાં ડાંગમાં આવતા. આ પશુધનમાં લગભગ ૫૦૦ પશુઓનો સમાવેશ થતો. તેઓ ડાંગના સરદારોને આ પશુઓને ચરાવવા માટે ઠરાવેલી રકમ આપતા. આ રકમ ૧૦૦ પશુઓ દીઠ ઠરાવવામાં આવતી. આ વણઝારાઓ તેમની સાથે ઘણી વાર લંગોટીનું કાપડ, સસ્તાં ઘરેણાં, મણકાની માળાઓ, માટીના ઘડા અને મીઠું વગેરે લઈ આવતા. આનું વેચાણ તેઓ ડાંગીઓને રોકડેથી અથવા વસ્તુના બદલામાં કરતા.[38]

બહારની દુનિયા અને ડાંગીઓનો સંબંધ સુમેળવાળો ન હતો. કારણ કે આજુબાજુના પ્રદેશોમાં ભીલોને લૂંટારા તરીકે ઓળખવામાં આવતા અને લોકો તેમનાથી ડરતા. મહારાષ્ટ્રમાં આવેલો ઘાટની ઉપરનો વિસ્તાર ૧૮મી સદીમાં પૂનાના પેશ્વાઓના નિયંત્રણ હેઠળ હતો જ્યારે દક્ષિણ ગુજરાતમાં આવેલો મેદાની વિસ્તાર ગાયકવાડના નિયંત્રણ હેઠળ હતો. શરૂઆતમાં ડાંગની ઉત્તરે આવેલા સોનગઢમાંથી આ વિસ્તારનું નિયંત્રણ થતું, પછી વડોદરાથી. મરાઠાઓ આ વિસ્તારને 'બંડી મુલક' અથવા 'બળવાખોર ભૂમિ' તરીકે ઓળખતા. ૧૭૫૧માં દામાજી ગાયકવાડે તેમનાં ગામડાંઓ ઉપરના ડાંગીઓના હુમલા અટકાવવા તેઓને જમીનની બક્ષિસ આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો એવું નોંધાયું છે.[39] ૧૯મી સદીના શરૂઆતના દસકાઓમાં આવા હુમલાઓમાં ભીલ સરદાર ભાડૂતી માણસોને રોકતા હોવાનું પણ જોવા મળે છે. આ રોકવામાં આવતા માણસોને નાણાંની ચુકવણી લૂંટમાંથી જે કંઈ મળતું તેમાંથી અથવા રક્ષણ માટે મળતાં નાણાંમાંથી કરવામાં આવતી. આ લોકો ટૂંકા ગાળા માટે તેમની સેવા આપતા. તેમની સંખ્યામાં નોંધપાત્ર ફેરફાર જોવા મળતો. સરદાર દ્વારા કેટલીક વાર ૫૦ માણસોને રોકવામાં આવતા તો કેટલીક વાર આ સંખ્યા ૬૦૦ની પણ થઈ જતી. ૧૮૨૫માં ગઢવીના સીલપત પાસે તેની સેવામાં આવા ૧૬૫ માણસો હતા એવું નોંધાયું છે.[40] સીલપત જે એ વખતનો સૌથી આગેવાન ભીલ સરદાર જણાય છે તે આવા નિયમિત હુમલાઓ કરાવતો અને મેદાનનાં ગામોમાં રહેતા લોકો પાસે નિયમિત રકમ મેળવતો. ભીલો તેમ જ ભાડૂતી માણસો આ હુમલાઓમાં સામેલ થતા. એવું નોંધાયું છે કે ૧૮૨૮માં જ્યારે જરૂર ઊભી થતી ત્યારે સીલપત ૧૦૦૦થી ૧૫૦૦ ભીલોને ભેગા કરી શકતો.[41] કેટલાકને જામગરીવાળી બંદૂક જેવાં હથિયારો અપાતાં પણ મોટા ભાગનાઓ પાસે તીર-કામઠાં જ રહેતા.

રક્ષણ માટે ભીલોને જે રકમ ચુકવાતી તે 'હક' તરીકે ઓળખાતી. આવી રકમ જ્યાં સુધી નિયમિત ચુકવાતી ત્યાં સુધી જે તે પ્રદેશ પર ભીલો હુમલા કરતા નહિ. દાખલા તરીકે ૧૮૨૦માં તેઓએ ડાંગની ઉત્તરે આવેલા ગાયકવાડી પ્રદેશનાં ગામડાંઓ ઉપર હુમલા કરવા માંડયા. તેઓએ એવી રજૂઆત કરી કે ગાયકવાડના અધિકારીઓ તેઓને રિવાજ મુજબ ચૂકવવાની થતી રકમ ચૂકવવાનો ઈન્કાર કરતા હતા. સીલપતનો દાવો હતો કે ભીલ સરદારોને 'હક'ની રૂ. ૧૫૨૦ જેટલી રકમ ચુકવાવી જોઈએ જ્યારે ગાયકવાડ માત્ર રૂ. ૯૪૦ માન્ય રાખવા તૈયાર હતા.[42] આ વિવાદને કારણે

ગાયકવાડે ૧૮૨૫માં ભીલોને ભેગા કરવા દસ હજાર સૈનિકોને ડાંગમાં મોકલ્યા. સીલપતે તેના ભીલો અને ભાડૂતી માણસો સાથે આ સૈનિકોનો સામનો કર્યો અને તેઓને નામોશીભરી હાર આપી અને તેમને ડાંગની બહાર હાંકી કાઢ્યા; ઘણાના જાન પણ ગયા.[૪૩]

ડાંગીઓએ જે મરાઠા સત્તા સાથે કામ પાડવું પડ્યું તેમાં ગાયકવાડ એકલા નહોતા. પૂર્વ તરફનો વિસ્તાર પેશ્વાઓના શાસન હેઠળ આવતો હતો. આ પેશ્વાનું પ્રતિનિધિત્વ સ્થાનિક અધિકારી કરતો જે બાલગાણના દેશમુખ તરીકે ઓળખાતો. ડાંગના સરદારોને ગાયકવાડ કરતાં આ અધિકારી સાથે ઘણા સારા સંબંધો હતા.[૪૪] તે આ સરદારોની જુદી જુદી સેવાઓ બજાવતો. બદલામાં આ સરદારોએ તેને ડાંગનાં પાંચ ગામોમાંથી વેરો ઉઘરાવવાનો વંશાનુગત અધિકાર આપ્યો હતો.[૪૫]

બીજા જે બહારના લોકો સાથે ડાંગીઓને સારા સંપર્કો હતા તેમાં શાહુકારનો સમાવેશ થતો હતો. આ લોકો ડાંગની સરહદની નજીકના સોનગઢ, વાસદા, નવાપુર, પીંપલનેર અને ખુલ્હેર જેવાં ગામોમાં રહેતા હતા. તેઓ ડાંગપ્રદેશમાં કદી રહેતા નહિ. વધારેમાં વધારે ઉધારી ડાંગના સરદારોની થતી આ સરદારોને પ્રાપ્ત થતી 'હક'ની રકમ આ શાહુકારો માટે આકર્ષક સલામતી પૂરી પાડતી. સોનગઢના વાણિયાઓ સીલપત જે કંઈ વસ્તુઓ મંગાવતો તે તેને પહોંચાડતા કારણ તેઓ જાણતા હતા કે ગાયકવાડ સરકાર તરફથી ચુકવાતી 'હક'ની રકમમાથી તેઓ આ વસ્તુઓના નાણાની વસૂલાત કરી લેશે. બ્રિટિશોના શાસનકાળમાં આ 'હક'ની રકમ આપવાનુ બંધ થયું ત્યારે સોનગઢના વાણિયાઓએ સીલપતની માગણી મુજબની વસ્તુઓ પૂરી પાડવાનો ઈન્કાર કર્યો. સરદાર અથવા તેના માણસો જ્યારે સંબંધિત ગામમાં આવતા ત્યારે શાહુકારો પૂરા બળથી તેમને ઘેરી વળતા અને તેઓ બીજી કોઈ રીતે પૈસા ખર્ચે તે પહેલા પોતાનાં નાણાં વસૂલ કરી લેતા. જે ડાંગીઓને 'હક'ની રકમ મળતી નહોતી તેવા ડાંગીઓની ઉધારી નહિવત્ હતી કારણ કે શાહુકારોને માટે આ લોકોને પૈસા ધીરવામાં કોઈ સલામતી નહોતી ૧૮૭૧ માં નવા પુરના શાહુકારોનો એક કિસ્સો મળે છે. આ શાહુકારો કીરલીના ભીલ સરદારના એક ગામમા આવ્યા હતા અને બે કણબીઓ પાસે પોતાના નાણાંની વસૂલાત પેટે બે બળદ અને એક બળદગાડું લઈ ગયા હતા. આ કિસ્સાની નોંધ સરકારી દફતરે એટલા માટે થઈ કે આ બેમાંનો એક કણબી પોતાનું આજીવિકાનું સાધન આ રીતે ઝુંટવાઈ જતા એટલો બધો હલી ઊઠ્યો હતો કે તેણે આત્મહત્યા કરી હતી.[૪૭]

હવે આપણે ડાંગમાં પ્રવર્તતા સત્તાના કોટિક્રમની વાત કરીએ. ભીલ સરદારો પૈકી અમુક એક સમયે તેઓમાના એકે ચલાવેલી સત્તાના આધારે તેઓને ક્રમ અપાયા છે. લગભગ બધા જ ભીલો એક અથવા બીજી રીતે કોઈ એક સરદાર સાથે સંબંધ ધરાવતા હતા.[૪૮] જેઓના સરદારો સાથેના સબંધ વધારે ગાઢ હતા તેઓ ભાઉબંધ તરીકે ઓળખાતા હતા. આમ છતાં બધા ભીલ પુરુષો પોતાને એક અથવા બીજા પ્રકારના રાજા માનતા હતા અમેરિકન મીશનરી જે. એમ. પીટનગરે ૧૯૦૯માં લખ્યું હતું તે મુજબ, 'સામાન્યથી માંડીને મોટા દરેક ભીલ પોતાને 'રાજા' કહેવામાં આવે તેવી અપેક્ષા રાખે છે. અને તેમાંનો દરેક પોતે ભીલ અથવા રાજા છે એ હકીકતથી ગૌરવ અનુભવે છે. આપણે એ યાદ રાખીએ કે ડાંગના બધા લોકોમાં ભીલ અને રાજા એ બે શબ્દો એક બીજાના પર્યાય છે.'[૪૯]

ભીલોમાં કોટિક્રમ બળ અને મોભા પર આધારિત હતો, ભૌતિક સમૃદ્ધિ પર નહિ. બધી જ રીતે સરદારો તેમની પ્રજા કરતા વિશેષ સારી હાલતમાં નહતા. જ્યારે એક ભીલ સરદારને અગ્નિદાહ દેવામાં આવતો ત્યારે ઝૂંપડામાંના રાચરચીલા સહિતની તેની બધી સંપત્તિને ચિતા પર ગોઠવી બાળી દેવામાં આવતી. બીજા ભીલો જેઓને મોટે ભાગે દાટવામાં આવતા

અર્થાત

તેઓની પણ બધી વસ્તુઓ તેમની સાથે દાટવામાં આવતી.[50] સરદારની સૂર્વાં મિલકત ખૂબ જ ઓછી હતી. જોકે તેઓનાં રહેઠાણો અન્ય ડાંગીઓ કરતાં અલગ તરી આવતાં. એમનાં ઝૂંપડાં કંઈક આ રીતના બનતાં. લાકડાની ગારસાખ, વાંસની દીવાલ, ઉપર છાણનું લીંપણ, પાંદડાંથી છાજેલું છાપરું. એવું કહેવાતું કે પાકાં મકાનોમાં રહેવાનો તેમને ડર લાગતો.[51] આવું કદાચ એટલા માટે બનતું કે તેઓ માનતા કે જો સમૃદ્ધિનો દેખાવ કરવામાં આવે તો ડાકણની આંખ તેના પર પડે. વાસ્તવમાં જ્યારે પણ કુટુંબમાં કંઈક અનિષ્ટ બનતું – મૃત્યુ અથવા રોગચાળો – ત્યારે એવું મનાતું કે ઝૂંપડાને કોઈની નજર લાગી ગઈ છે અને હવે એમાં રહેવું ન જોઈએ. અને કુટુંબ એ ઝૂંપડું ખાલી કરી નાખતું અને બીજા સ્થળે નવું ઝૂંપડું બાંધતું.[52] તેમની ખેતી 'ફરતા પ્રકાર'ની ખેતી હતી તેથી આ પ્રકારની પ્રથા તેમની ખેતીની પદ્ધતિને અનુકૂળ હતી. આમ છતાં આમાંથી એવું ફલિત થાય છે કે ઘર જેવી માલ-મિલકત ધરાવવાની બાબતને તેઓ ઝાઝું મહત્ત્વ આપતા નહોતા.

ભીલ સરદારોને તેમના દેખાવ ઉપરથી અન્ય ભીલો કે ગાવીતોથી અલગ તારવવાનું મુશ્કેલ હતું. ભીલો અને ગાવીતોને સમાન રીતે પાતળા, એક અંશ પણ માંસ ન ધરાવતા અને કદમાં બટકા એ રીતે વર્ણવાતા. તેમનું આરોગ્ય 'નબળું આરોગ્ય' કહેવાતું. જે લોકોએ મેલેરિયાનો સામનો કરવો પડે છે તેવા ઘણા લોકોની જેમ આ લોકો પણ નિઃશંકપણે લોહીની વિકૃતિથી પીડાતા હતા. એવું નોંધાયું છે કે સામાન્ય રીતે તેમની બરોળ વિકૃતપણે ઘણી મોટી થઈ જતી.[53] આ જ રીતે તેમના પોશાક પરથી પણ તેમને અલગ તારવવાનું મુશ્કેલ હતું. ૧૮૪૧માં એક બ્રિટિશ અધિકારીએ નોંધ્યું છે તે મુજબ, 'રાજા અને પ્રજા વચ્ચે એકાદ પ્રકારનો પણ તફાવત મેં જોયો નહિ. તેઓ બધા જ કંગાલ હતા અને તેમનાં શરીર પર પૂરતાં વસ્ત્રો નહોતાં.'[54] એક ઉજાણી પ્રસંગે પીંપરીના ભીલ રાજાનો જે ફોટો પાડવામાં આવ્યો છે તેમાં તેનો જે પોશાક છે તે રાજા સહિત બધા ભીલોનો સમાન પોશાક કહી શકાય. આ પોશાકમાં લંગોટી, બંડી અને ફેંટાનો સમાવેશ થતો હતો. કોઈએ પગમાં બૂટ કે ચપ્પલ પહેરેલાં નહોતાં. રાજા સહિત કેટલાક ભીલોએ તેમના શરીર ફરતે કાપડનો એક ટુકડો વીંટાળેલો હતો. કેટલાકે ઘરેણાં પહેરેલાં હતાં. રાજાના શરીર પર જે એક માત્ર ઘરેણું જોવા મળતું હતું તે હાથ પરનું કડું હતું. કેટલાક ભીલોએ તો માત્ર લંગોટી અને ફેંટો જ પહેરેલાં હતા. જે તેમના રોજના પોશાકનું સામાન્ય સ્વરૂપ હતું.[55]

ભૌતિક દૃષ્ટિએ બીજા ડાંગીઓ કરતાં સરદારો પાસે કંઈ જ ચઢિયાતું નહોતું તેમ છતાં તેઓ ઇચ્છતા કે તેમની સાથે આદરપૂર્વકનો વહેવાર કરવામાં આવે. તેઓ તેમની જોડે હંમેશ એક મદદનીશ રાખતા જેને કારભારી કહેવામાં આવતો. જે અજાણ્યાઓ સરદાર સાથે વાત કરવા ઇચ્છતા તેઓએ કારભારી મારફત વાત કરવી પડતી. જેઓ સરદારને મળવા ઇચ્છતા તેઓએ તેને માન આપવું પડતું તથા કંઈક ભેટ પણ આપવી પડતી; દા. ત. મરઘીનું બચ્ચું. બદલામાં સરદાર કપડાના એક ટુકડાની ભેટ આપતો. તે જ્યારે બહાર નીકળતો ત્યારે દસેક ભીલોનું એક જૂથ તેની સાથે રહેતું. સરદાર ગામમાં રોકાયો છે તેની જાણ કરવા આ લોકો ઢોલ વગાડતા, ગામવાસીઓ તેનું સ્વાગત કરવા આગળ આવે અને તેને દારૂની બાટલી જેવી ભેટ ધરે તેવી અપેક્ષા રાખવામાં આવતી.[56]

૧૮૨૮માં ઈસ્ટ ઇન્ડિયા કંપનીમાં સેવા બજાવતા એક હવલદારે ગઢવીના સીલપત સાથે વાટાઘાટ કરવા ડાંગની મુલાકાત લીધી હતી. આ મુલાકાતનું પછીથી ખાનદેશના કલેક્ટરે વર્ણન કર્યું છે. આ વર્ણનમાંથી ડાંગી સરદારના ગૌરવ, અભિમાન અને સત્તાનો ખ્યાલ આવે છે.

'રાજાએ જંગલમાં તેનું સ્વાગત કર્યું. રાજા સાથે ૧૫૦ જેટલા માણસો હતા અને તેઓ તેનાથી અંતર

જાળવી ગોળાકારે બેઠા મુલાકાત પૂરી થયા બાદ રાજાએ ખેદ વ્યક્ત કર્યો કે તેનાથી કોઈ યોગ્ય ભેટ સરકારને આપી શકાઈ નહિ કારણ કે આગ લાગવાથી તેનાં કપડાં, ફેંટો વગેરે સળગી ગયાં હતાં. પરંતુ તીરથી ભરેલા પીઠ ઉપરના ભાથામાંથી એક તીર કાઢીને આપતાં રાજાએ કહ્યું, 'આ લઈ જાવ અને મારા કહેલ ગામના લોકોને એ આપી નવ રૂપિયા માગજો.' હવાલદારના સાથીને બીજું એક તીર આપીને તેનાં ગામો પૈકીના બીજા એક ગામમાથી પાંચ રૂપિયા ઉઘરાવવા તેણે કહ્યું. તેઓએ પછીથી રાજાના કહેવા મુજબ તીર જે તે ગામમાં આપ્યા. જેનાં નાણાં તરત મળ્યાં. ગામવાસીઓએ કહ્યું કે (પૈસા આપવાની) ના પાડવાનું પણ તેઓ જાણતા હતા. પણ આ તીર જમાબંધીના સૂચક હતા. વળી આ રીતે અપાયેલી રકમ તેમની શાખમાં વધારો કરતી હતી.[૫૭]

ગાવીતો તેમના ભીલ રાજાઓને જમીન પરનો જે વેરો આપતા હતા તે ખેતીના પ્રકાર પર આધારિત હતો. જેમ કે હળ કે હાથથી થતી ખેતી. કોઈ પણ ભીલે આવો વેરો આપવાનો નહોતો. ૧૯મી સદીના લગભગ આખા સમયગાળા દરમ્યાન વેરાનો દર હાથથી થતી ખેતી માટે અઢી રૂપિયા અને હળથી થતી ખેતી માટે પાચ રૂપિયા હતો.[૫૮] મોટે ભાગે આ વેરો અનાજના રૂપે ચૂકવાતો અમુક ગામોમાથી આ વેરો ઉઘરાવવાનો અધિકાર જુદા જુદા 'ભાહુબંધો'ને અપાતો. આ એક એવી પ્રથા હતી જેમા સામાન્ય ભીલો દ્વારા ગાવીતોનું ખાસ્સુ શોષણ થતું હતું.[૫૯]

ભીલો અને ગાવીતો વચ્ચેનો સંબંધ ભારતના ઘણાખરા મેદાની પ્રદેશોમાંના રાજાપ્રજાના સંબંધ કરતા જુદા પ્રકારનો હતો. બીજા પ્રકારના રાજાપ્રજાના સંબંધમાં રાજાઓ પોતાની પ્રજાનું જબરદસ્તીની ધમકીથી કેવળ શોષણ જ નહોતો કરતા પણ એવી મૂલ્યપ્રથાથી શોષણ કરતા કે જેમાં સત્તા ધરાવનાર વર્ગનો તેઓ જેમના પર સત્તા ધરાવતા હતા. તેમના જીવનનાં બધાં અંગો પર પ્રભાવ પડતો રહે.[૬૦] રાજ ચલાવનાર વર્ગના સભ્યો દેખીતી રીતે વર્તન, પોશાક, શારીરિક વ્યક્તિત્વ અને તેમનાં રહેઠાણોની દષ્ટિથી પણ ચઢિયાતા હતા. પહેલી નજરે ભીલોને તેમની પ્રજા કરતા જુદાં તારવી શકાય તેમ નહોતું. ભૌતિક સમૃદ્ધિની દષ્ટિથી ભીલો ગાવીતો કરતાં ચઢિયાતી સ્થિતિમાં નહોતા. વાસ્તવમાં ભીલો કરતાં ગાવીતો પાસે અનાજનો વધારે જથ્થો રહેતો. જરૂરિયાત વખતે પોતાનું અસ્તિત્વ ટકાવવા ભીલોએ આ અનાજ પર આધાર રાખવો પડતો. કેટલીક વાર આ અનાજના બદલામાં તેઓએ ગાવીતોના ખેતરમાં કામ પણ કરવું પડતું.[૬૧] મેદાન પ્રદેશમાંના રાજાઓને માટે જેને પોતાની પ્રજા કહેવાતી હોય તેને માટે આ રીતે કામ કરવું એ કલ્પના બહારનું કહેવાય.

ગાવીતો, ખાસ કરીને કણબીઓ ભીલની સંસ્કૃતિને તેમના કરતાં ચઢિયાતી માનતા નહોતા. કણબીઓએ જ્યારે ડાંગમાં સ્થળાંતર કર્યું ત્યારે તેઓ પોતાની સાથે બ્રાહ્મણવાદી નાત-જાત આધારિત ધર્મ લઈ આવ્યા હતા. ભીલો સાથે રહેવાનું હતું તેથી તેઓ સ્થાનિક દેવો જેવા કે ગાયદેવ અથવા સીમરીયા દેવ અને વાઘદેવની પૂજા કરતા પણ સાથે સાથે બ્રાહ્મણવાદી દેવો જેવા કે શિવ, કૃષ્ણ (ખાડોબાના સ્વરૂપમાં) અને ભૈરવી તથા ભવાની જેવી દેવીઓની પણ પૂજા કરતા. આમ છતાં બ્રાહ્મણ ધર્મગુરુ સાથે તેઓએ બધા પ્રકારના સંપર્ક ગુમાવ્યા હતા. ભીલો કરતા જુદી રીતે, તેઓ ગાયને ઘણું માન આપતા અને ગાયના નામે સોગંદ લેતા. જો કોઈ કારણથી અકસ્માતે કણબી દ્વારા ગાયનું મોત થતું તો તેણે શુદ્ધિકરણની વિધિ કરવી પડતી.[૬૨] ધાર્મિક પવિત્રતાની દષ્ટિએ કણબીઓ અને વારલીઓ ભીલોને તેમના કરતાં ઊતરતા પ્રકારના ગણતા. તેઓ ભીલોને તેમના ઘરમાં પ્રવેશવા દેતા નહિ અથવા તેમના પાણીના માટલાને અડકવા દેતા નહિ. તેઓ ભીલો સાથે–પછી ભલે તે સરદાર હોય–ખાતા નહિ કે દારૂ પીતા નહિ. જોકે પોતાના તરફથી માન બતાવવા તેઓ ભીલ સરદારના પગનો સ્પર્શ કરતા ખરા. જો કોઈ કણબી

કે વારલીને ભીલ સાથે જાતીય સંબંધ બંધાતો તો તેનો સામાજિક બહિષ્કાર કરવામાં આવતો. જ્યારે ભીલો આવા માણસને કોઈ પણ પ્રકારની શુદ્ધિકરણની વિધિ વગર પોતાના સમાજમાં અપનાવી લેતા. કોઈ પણ જાતના દંડ વગર કણબીઓ અને વારલીઓ અંદર અંદર લગ્ન કરતા. ભીલો બકરાનું તથા વાંદરાનું માંસ ખાતા તેમ જ ઉંદરનું અને અન્ય એવાં ઘૃણાસ્પદ પ્રાણીઓનું પણ માંસ ખાતા તેથી કણબીઓ કોઈ પણ સ્થળે તેમની નજીકમાં રહેવાનો ઇન્કાર કરતા. આને પરિણામે એક જ ગામના ભીલો અને કણબીઓ તદ્દન જુદી જ વસ્તીમાં રહેતા જેને 'પદો' કહેવામાં આવતા.[63]

મેદાન વિસ્તારના રાજાઓની જેમ ભીલો સંપ્રદાયોને આશ્રય આપી શૂદ્રથી ક્ષત્રિય અને બ્રાહ્મણથી ભગવાન એવા પ્રકારનો કોટીક્રમ ચલાવતા નહોતા. ડી. પી. ખાનપુરકર જણાવે છે તે મુજબ, 'તેઓ (ભીલો) ધર્મ કે દેવો વિશે ક્યારેય ઉત્સાહી જણાયા નથી. તહેવારના પ્રસંગોએ બીજા ગામવાસીઓ જોડે તેઓ ગામડાના દેવોની પૂજા કરે છે. પણ તેઓનાં પોતાનાં ઘરોમાં તેઓ કોઈ દેવ રાખતા નથી.'[64] આ પ્રકારની દેવની સત્તા અહીં કંઈક જુદી રીતે પ્રવર્તતી. ડાંગમાં એવું મનાતું કે ભીલો પાસે ભૂત-પ્રેતનું નિયંત્રણ કરવાની શક્તિ છે અને તેઓ એવી વિદ્યામાં નિપુણ છે. આને કારણે ગાવીતો તેમનાથી ડરતા પણ અને માન પણ આપતા.

બ્રિટિશોની ડાંગ પર સત્તા સ્થપાઈ ત્યારે ડાંગમાં સત્તાના સંબંધો સંકુલ હતા. ભીલોમાં સરદારો, ભાઉબંધો અને સામાન્ય ભીલો એ પ્રકારના ક્રમો હતા. સમગ્રપણે ભીલો ગાવીતો પર શેકાઈ કરતા. તેમની પાસેથી તેમનું વધારાનું ઝૂંટવી લેતા. જો કે બહારની દુનિયા પાસે રક્ષણ માટેનાં નાણાં ઉઘરાવવાનું ભીલોએ ઠરાવ્યું હતું પણ આમાંના મોટા ભાગનાં નાણાં તો નજીકનાં નગરોમાંના શાહુકારો દ્વારા જ ચુકવાતા. વેપારીઓ ડાંગીઓ પાસે વન્ય પેદાશો પણ ખરીદતા પરંતુ તેઓ એ માટે જે ભાવ આપતા તેમાં આ પેદાશો ભેગી કરવામાં જે મહેનત પડતી તેનું પ્રતિબિંબ પડતું નહિ. આ વિસ્તારમાં વસતા મોટા ભાગના લોકો અત્યંત ગરીબ અને અપોષણનો ભોગ બનેલા હતા.

એવી દલીલ કરવાનું પણ બરાબર નથી કે ડાંગીઓ તેમના પર્યાવરણનું 'સ્વાભાવિક રક્ષણ કરનારા' હતા. પ્રાસ્તાવિક ભાગમા મેં કહ્યું છે તેમ ડાંગીઓમાં આવા વલણનું આરોપણ કરવું એ કાલવ્યુત્ક્રમ કરવા જેવું છે. ડાંગના લોકો માટે જંગલો કાયમી હતાં—તેમને એવું ભાન નહોતું કે માણસ આવાં ભવ્ય વનોનો વિનાશ પણ કરી શકે. તેમની જીવનપદ્ધતિને ટકાવવા તેઓ જંગલનો ઉપયોગ કરતા અને ભીલ સરદારો તો બહારના માણસોને જંગલમાં આવવા દઈ, આ વનોનો ઉપયોગ કરવા દઈ લાભ પણ મેળવતા. આમ છતાં એ સ્પષ્ટ છે કે તેઓને આ વૃક્ષો અને ટેકરીઓની ભારે આસક્તિ હતી. અહીં તેમનું ઘર હતું—આશરાનું સ્થળ હતું. વળી વનોને જે કંઈ થોડું નુકસાન તેઓ કરતા હતા તે એટલા ઓછા પ્રમાણમાં હતું કે એનાથી સમગ્રપણે પર્યાવરણને ખાસ કંઈ અસર પહોંચતી નહિ. બ્રિટિશોના આવવા સાથે ઘણો મોટો ફેર પડ્યો; હવે વનો અને એમાં વસનારાઓ ઉત્પાદનની એક વિશાળ પદ્ધતિના માત્ર સાધન બની ગયા. આ જે કંઈ બન્યું તે વિશે હવે પછી આપણે જોઈશું.

(૩)

બ્રિટિશરોએ પેશ્વાઓ ઉપર જીત મેળવી અને ડાંગની પૂર્વના ભાગ ઉપર ૧૮૧૮માં કબજો જમાવ્યો. ખાનદેશને જિલ્લો બનાવાયો અને ત્યાંના કલેક્ટરને ડાંગની જવાબદારી સોંપવામાં આવી. ડાંગમાં પહેલી ક્રિયાશીલ દખલગીરી ૧૮૨૨માં થઈ જ્યારે બ્રિટિશ શાસન હેઠળનાં ગામડાંઓ ઉપર ભીલ સરદારોએ હુમલો કર્યો. કેટલાક સૈનિકોની એક ટુકડી મોકલવામાં આવી. કોઈ લડાઈ ન થઈ પરંતુ સરદારોએ બચાવની સ્થિતિમાં મુકાવું પડ્યું. તેમણે જે ઢોરો

માં તેમના અનુયાયીઓ સાથે આ દરબારમાં આવતા. કેટલાક દિવસો સુધી તેઓ એક સ્થળે રોકાતા અને સરકારી ખર્ચે તેઓને મોજ કરાવવામાં આવતી. દરબારના દિવસે સરદારો કલેક્ટર અથવા ભીન એજન્ટ દ્વારા ફરિયાદનું કોઈ કારણ બન્યું હોય તો તે અંગે જાણ કરતા. દરબારમાં માત્ર ફરિયાદો જ ન થતી— કેટલીક વાર ડાંગમાંથી ગામવાસીઓ, દરબારો અને તેમના માણસો દ્વારા કરવામાં આવતા જુલમો સામે વિરોધ નોંધાવવા માટે પણ આવતા.[૭૭] આ પછી સરદારો પાસે બ્રિટિશ સરકાર શી અપેક્ષા રાખે છે તે અંગે ભાષણ અપાતું જેમાં તેઓને સલાહ અપાતી કે તેમણે વ્યવસ્થા જાળવવી, તેમના માણસો ઉપર કાબૂ રાખવો, ગાવિત ખેડૂતો સાથે સારી રીતે વર્તન કરવું, વધારે પડતો દારૂ પીવાની ટેવ છોડી દેવી, શિક્ષણ પ્રાપ્ત કરવું વગેરે. આ પછી તેઓને પાઘડી અને કપડાંની ભેટ અપાતી અને રિવાજ મુજબ તેઓને ચૂકવવાની થતી રકમનો અડધો ભાગ અપાતો. (બાકીનો અડધો ભાગ ગુજરાતની સરહદ પાસેના વઘઈમાં થોડા મહિનાઓ પહેલાં ચૂકવી દેવામાં આવતો.) એક વાર આ ચૂકવણી થઈ જાય પછી લોકો વિખેરાઈ જતા. સરદારો આ રકમમાંથી બાહુબંધોને આપવાની થતી રકમ આપતા અને આ પછી સરદારો અને બાહુબંધો તેઓએ શાહુકારો પાસેથી ઉછીનાં લીધેલાં નાણાંની ચૂકવણી કરતા. આ શાહુકારો પોતાનાં નાણાં ચોક્કસપણે પરત મળી જાય તે માટે આ દરબારમાં અચૂક હાજર રહેતા. આ પછી ભીલો દારૂની મોજ માણતા. સરદારો દરબારમાંથી એક પણ પૈસા વગર પાછા વળતા હોય એવી સ્થિતિ અસામાન્ય નહોતી.

ડાંગ દરબારનું ઉત્તમ વર્ણન ૧૯૦૯ માં એક મિશનરી દ્વારા મળે છે—અલબત્ત એનો સૂર મુરબ્બી-પણાવાળો હતો.

'પાંચમી એપ્રિલ દરબારનો દિવસ હતો. આ જોવાને અમે આતુર હતા. પાંચમીને વહેલી સવારે હું અને બ્રધર રોઝ ગામ અને તેની આસપાસના ખુલ્લા વિસ્તારમાં પગપાળા ફર્યા. ચારે બાજુ દરેક ઘટાદાર વૃક્ષની નીચે લોકોની એક નાની ટોળી આરામ કરતી, ઊંઘતી, બીડીઓ પીતી કે ખાતી જોવા મળતી હતી. બીજા કેટલાક પાસે નાના ફાટેલા તંબુ હતા. પૂર્વ અને પશ્ચિમમાં કેટલાક વેપારીઓએ વૃક્ષોની નીચે બજાર ભર્યું હતું. તેઓએ જમીનનો એક નાનકડો ભાગ સાફ કર્યો અને પછી તેમની પાસેની શેતરંજી તેના પર પાથરી ચીજવસ્તુઓ ગોઠવી—આ વેપારીઓ અને આ વસ્તુઓ એક જોવા જેવું દૃશ્ય પૂરું પાડતા હતા.

સાંજે લગભગ પાંચ વાગ્યે કેટલાક રાજાઓ –સાવ ક્ષુદ્ર દેખાતા આ બિચારા માણસો—તેમના દરબારીઓ, સગાસંબંધીઓ, વાદ્ય વગાડનારાઓ વગેરે સાથે એક પછી એક આ પ્રસંગ માટે જ ખાસ બનાવવામાં આવેલા હૉલમાં દાખલ થવા લાગ્યા. આ કામચલાઉ હૉલ ૪૦×૫૦ ફીટનો હતો. રાજાઓને બેસવા માટે ખુરશીઓ ગોઠવવામાં આવી હતી. તેઓ જેમ દાખલ થતા હતા તેમ તેમને તેમના ક્રમ પ્રમાણે બેસાડવામાં આવતા હતા. તેમના હજૂરિયાઓ તેમની નજીક અથવા થોડે દૂર ઊભા રહેતા હતા. બીજી બાજુ કેટલાક મહાનુભાવો માટે થોડી ખુરશીઓ ગોઠવેલી હતી. સ. ૫-૩૦ કલાકે હૉલ ચિક્કાર ભરાઈ ગયો ત્યારે સેંકડો માણસો હૉલમાં પ્રવેશ્યા વિના પણ રહી ગયા.

'બધી તૈયારીઓ પૂરી થઈ ગઈ તે પછી મિસ્ટર હૉડ્ગસન ઊભા થયા. અને એક નાનકડું સંબોધન મરાઠી ભાષામાં કર્યું. આ ક્ષુદ્ર રાજાઓને તેમણે બીજી બધી વસ્તુઓ સાથે એમ પણ કહ્યું કે જો તેઓ સરકારના પ્રીતિપાત્ર રહેવા માગતા હોય તો તેઓએ દારૂ પીવાનું બંધ કરી દેવું જોઈએ. આ સંબોધન પૂરું થયું કે તરત જ હૉડ્ગસને દરેક રાજા અને સરદારને સરકાર તરફથી તેઓને આપવાની થતી ભેટની વહેંચણી કરવા માંડી. એ પછી તેમણે પટેલોને તેમ જ ડાંગના બીજા મહાનુભાવોને ઘણી બધી પાઘડીઓની ભેટ આપી. દરેકને ભેટ આપ્યા બાદ તેઓ "રામ રામ"

બોલતા; આ એક પ્રકારનો માનવાચક રિવાજ હતો. દરેક માણસને તેના વારા પ્રમાણે ભેટ લેવા માટે આવતો જોવાનું ઘણું રસપ્રદ હતું. રાજાઓએ કંઈક વટ પડે તેવો ભપકાદાર પોશાક પહેર્યો હતો. બીજા ઘણાઓ તો માંડ તેમની નગ્નતાને ઢાંકી શક્યા હતા. મોટા ભાગનાઓએ સુંદર ફેંટા પહેરેલા હતા. અમને એવું લાગતું હતું કે આ લોકોને બીજું કંઈ મળે કે ન મળે પણ તેમનું આખું શરીર ઢંકાય તેવો પોશાક તો મળવો જ જોઈએ. ક્રમ પ્રમાણે ભેટ મેળવવા માટે આગળ આવનાર અને ભેટ મેળવનાર દરેકને બીજા દ્વારા ધ્યાનથી જોવામાં આવતો. એકબીજા ઉપર ગુલાબજળનો છંટકાવ કરવામાં આવતો. ભેટવિધિ જ્યારે પૂરો થઈ જતો ત્યારે એક રાજા શ્રી અને શ્રીમતી હોડ્ગસનને અને શ્રી મિલેટને હાર પહેરાવતો. બીજા ઘણાને ફૂલ આપવામાં આવતા. આમ દરબાર પૂરો થતો. એક એવો પ્રસંગ, જેનું વર્ણન કરવાનું મુશ્કેલ છે.'[૭૮]

આ સમારંભનો હેતુ બ્રિટિશ સત્તાવાળાની સત્તાનો પ્રભાવ ભીલ સરદારો પર પાડવાનો હતો. આ માટે ડાંગીઓની રૂઢિ અને માહોલનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો. ઉપરના વર્ણનમાંથી સ્પષ્ટ થાય છે તેમ દરબારમાં દર્શાવાતી વિચારસરણી અને ડાંગીઓના યથાર્થ પ્રતિભાવ વચ્ચે ખાસ્સું અંતર હતું. બર્નાર્ડ કોહને દર્શાવ્યું છે તેમ ૧૯૫૦ના બળવા પછી બ્રિટિશરોએ આ રિવાજનો (દરબાર ભરવાનો) સ્વીકાર કર્યો. આની પાછળનો ખ્યાલ એવો હતો કે જેમાં રાજ કરનારાઓ તેમના ઉમરાવો પાસેથી માન મેળવતા હોય એવા પ્રકારના રિવાજનો ઉપયોગ કરી શાસનને વધુ મજબૂત કરવું. ઉમરાવોને તેમના ચુસ્ત કોટીક્રમમાં ગોઠવવામાં આવ્યા હતાં. આ ક્રમમાં તેમની સત્તા અને પ્રભાવનું પ્રતિબિંબ પડતું હતું. તાબેદારીના પ્રતીક તરીકે તેઓ રાજકર્તાઓને ભેટ આપતા. બદલામાં તેઓ ફેંટા, શાલ અથવા હથિયારની ભેટ મેળવતાં, જેને પછી પોતાની સત્તાની નિશાની તરીકે ઉમરાવ ગૌરવપૂર્વક જાળવતા. આ પ્રકારના વિધિનો હેતુ આબેહૂબ એવું દર્શાવવાનો હતો કે ભારત એ વંશાનુગત સામંતશાહી ધરાવતો સમાજ છે જેમાં સ્વાભાવિક રીતે બ્રિટિશરો ટોચ પર હતા. ભારતના ખેડૂતોનાં મન પર આ વિધિનો ઝાઝો પ્રભાવ પડતો હતો કે કેમ તે એક પ્રશ્ન છે. આમ છતાં આવો પ્રભાવ પડતો એવું બ્રિટિશરો માનતા.[૭૯]

ડાંગના દરબારનું વર્ણન દર્શાવે છે કે સરદારો આ વિધિમાં કઢંગી રીતે જોતરાયા હતા. તેઓને આમાં હાજર રહેવાની ફરજ પાડવામાં આવતી કારણ કે તેમનું ગેરહાજર રહેવું બ્રિટિશ રાજ પ્રત્યે બિન-વફાદારી પ્રગટ કરવા બરોબર ગણાતું. તેઓને એવો પોશાક પહેરવાની ફરજ પડાતી કે જે પહેરવાથી તેઓ અકળામણ અનુભવતા. અમુક પ્રકારનાં વસ્ત્રો પહેરી પોતાની સત્તા પ્રગટ કરવાનો તેમનો રિવાજ નહોતો. તેઓને ચઢતા-ઊતરતા ક્રમ અપાતો. ચાર મોટા સરદારોને 'રાજા' કહેવામાં આવતા. બીજા પંદરને 'નાઈક' કહેવાતા. આ પ્રકારનો કોઈ ચુસ્ત ક્રમ ભૂતકાળમાં હતો નહિ. દરબારના સમય દરમ્યાન તેઓ ભારે નશાની હાલતમાં રહેતા તેથી બ્રિટિશરો આ સમારંભનો જે પ્રભાવ ઊભો કરવા માગતા તે થઈ શકતો નહિ. આ માટે તેઓની ટીકા કરવામાં બ્રિટિશરો પોતાનો દંભ પ્રગટ કરતા હતા. એક તરફ આ સરદારોને આકર્ષવા તેઓ ભરપૂર ખાણીપીણીની વ્યવસ્થા કરતા અને બીજી તરફ આ જ કારણથી તેઓ નશામાં જણાય તો તેની ટીકા કરતા. જોકે કેટલીક વાર સરદારો બ્રિટિશ સત્તાના ભપકાની શેહમાં તણાયા વગર ૧૮૪૦માં જ્યારે આ પ્રથાની શરૂઆત થઈ ત્યારે જે પ્રમાણે કરતા, તેવું કંઈક અંશે કરતા. એટલે કે આ પ્રસંગનો ઉપયોગ સત્તાવાળાઓ સામેની પોતાની ફરિયાદો રજૂ કરવા માટે તેઓ કરતા. દાખલા તરીકે ૧૮૯૪માં ખાનદેશના કલેક્ટર તરફથી તેમને ચૂકવાતાં નાણાંની જે આંશિક ચૂકવણી થવાની હતી તેનો સ્વીકાર કરવાનો તેઓએ ઇન્કાર કર્યો હતો. જંગલો ઉપરના તેમના અધિકારો ઉપર બ્રિટિશરોએ વધુ તરાપ મારી હતી તેના વિરોધમાં તેઓએ આમ

કર્યું હતું.[૮૦] બ્રિટિશરો દરબાર દરમ્યાનના ડાંગીઓના આવા બેહૂદા વર્તન અને વિશેષને તેમના મૂળભૂત અસંસ્કારીપણાનો પુરાવો માનતા હતા. બંને વચ્ચે સમજણની ખાઈ ઘણી ઊંડી હતી. વાસ્તવમાં તો ડાંગી ભીલોનાં મન બ્રિટિશરો કેટલા ઓછા પ્રમાણમાં જીતી શક્યા હતા તે વાત દરબારમાં ખુલ્લી થતી હતી.

(૪)

ભીલ એજન્ટો અને ખાનદેશના સત્તાવાળાઓને તેમના હાલ પર છોડવામા આવ્યા હોત તો ડાંગી ભીલો સાથેના મોકળાશવાળા સંબંધો ચાલુ રાખીને તેઓ રાજી થયા હોત. મુખ્ય વાત એટલી જ હતી કે ડાંગીઓ આજુબાજુનાં મેદાનો પર હુમલા ન કરે અને મુસીબતો ઊભી ન કરે. આ વિસ્તારના વધુ સક્રિય નિયંત્રણનું કામ આ સત્તાવાળાઓએ નહિ પણ બ્રિટિશ નૌકાદળે કર્યું. નૌકાદળને લડાઈ માટેના જહાજો બનાવવા માટે ઊંચી ગુણવત્તાવાળા સાગના લાકડાની જરૂર હતી. ૧૯મી સદીની શરૂઆતનાં વર્ષોમાં નૌકાદળને આવું લાકડું મલબાર કિનારાના વિસ્તારોમાંથી મળતું હતુ પણ વધારે પડતી કટાઈ થવાને કારણે ૧૮૩૦માં પુરવઠો ઓછો થઈ ગયો. આથી તેઓની નજર દક્ષિણ ગુજરાતનાં જંગલો પર પડી. શરૂઆતમાં આ લોકો સ્થાનિક લાકડાના વેપારીઓ પાસેથી લાકડું ખરીદતા. આ વેપારીઓએ સરદારો સાથે લાકડાની કટાઈ અંગે કરાર કરેલા હતા. નૌકાદળના અધિકારીઓને લાગતું હતું કે આ વેપારીઓ વધારે ભાવ લેતા હતા. આથી ૧૮૪૦માં તેઓને બાજુ પર મૂકી સરદારો સાથે સીધી જ વાટાઘાટ કરવાનો નિર્ણય લેવાયો. ઓલિવર બોયસ નામના નૌકાદળના એક અધિકારી (Purser)ને ૧૮૪૧માં ડાંગ મોકલવામાં આવ્યો.

૧૮૪૨ના મે માં બોયસ ગઢવી, વાસુરાણા અને પીંપરી એ ત્રણ ગામના સરદારોને સમજાવવામાં સફળ થઈ શક્યો. લાકડું કાપવા માટેના લીઝ પર તેણે તેઓની સહી કરાવી જે શંકાસ્પદ પ્રકારના હતા. આવી સહીઓ તેણે તેઓને ધમકી આપીને તેમ જ સાથે સાથે દારૂ પણ પિવડાવીને કરાવી લીધી ઘણાં વર્ષો બાદ લખાયેલા એક અહેવાલમાં જણાવાયું છે કે 'ઘણી વિનંતિઓ અને મિસ્ટર બોયર્સની ઉદાર પરોણાગતની મદદ વડે રાજાઓ પાસેથી લીઝ મેળવાયાં.'[૮૧] પછીથી ૧૮૫૫માં ગઢવીના રાજા ફીરાલસીંગે આ બાબત અંગે આવી ટીકા કરી હતી. 'રાજાઓ જ્યારે ત્યારે નશાની હાલતમાં હોય ત્યારે ગેરકાયદેસર રીતે તેમના સિક્કા સનંદ પર મારવાનો લાભ ઘણી વાર લેવાયો.'[૮૨]

વાસુરાણાના રાજા અને બોયસ વચ્ચે ૨૫ મે ૧૮૪૨ના રોજ જે કરાર થયો તેના શબ્દો આ પ્રમાણે હતા: 'પૂરો વિચાર કરીને અને અમારી ઇચ્છાથી અમારો રાજ્યનો આખો પ્રદેશ આ સાથે બ્રિટિશ સરકારને લીઝ પર આપીએ છીએ; આ લીઝનો અમલ આવતા વર્ષથી એટલે કે ૧૮૪૩થી થશે; આ માટે બ્રિટિશ સરકાર એક વખતના ચૂકવણામાં અમને વાર્ષિક રૂ. ૮૫૦ આપશે. રાજ્યના જંગલના બધા લાકડાના અને તેના પર લેવાની સામાન્ય ફીના હક અમે બ્રિટિશ સરકરને આપીએ છીએ અને અમારા પ્રદેશમાં આ કારણે ખેડૂતો અથવા બીજા લોકો જેમને બ્રિટિશ સરકાર યોગ્ય માનતી હોય તેઓ રહેવાસી તરીકે દાખલ થાય તેઓને અમે હેરાન કરીશું નહિ અને બ્રિટિશ હિતને આગળ વધારવા જ્યારે અમારી જરૂર હશે ત્યારે બધી મદદ કરીશું. અમારા પ્રદેશના લીઝનો આરંભ ૧૮૪૩ થી થશે અને બ્રિટિશ સરકારને યોગ્ય લાગે ત્યાં સુધી ચાલુ રહેશે. આ સમયગાળા દરમ્યાન બ્રિટિશ સરકારના હિતમાં રાજ્યમાં જે પગલાં લેવાશે તેનો અમે વિરોધ કરશું નહિ.'[૮૩]

આવા જ શબ્દોવાળા લીઝમાં ગઢવીના રાજાને વાર્ષિક રૂ. ૨૩૦૦ અને પીંપરીના નાયકને રૂ. ૧૮૦૦ તેમના વધારે વિશાળ વિસ્તાર માટે આપવાનું નક્કી થયું હતું.

ખૂબ જ ઓછું આપીને ઘણું બધું લઈ લેવાનું

અર્થાત્

કામ આ લીઝે કર્યું. છેક ૧૮૨૫માં જંગલના વેરા દ્વારા સીલપંતની વાર્ષિક આવક રૂ. ૩૫૦૦ હતી. બીજા પ્રદેશોમાંથી જથ્થા અને ગુણવત્તાની દૃષ્ટિએ સાગનો પુરવઠો ઓછો થઈ જવાથી આ સમય પછી જંગલની કિંમત ઘણી વધી હતી. લાકડાં કાપવા માટે ખેડૂતોને મોકલવાનો હક તો બ્રિટિશરોને કરારમાં મળતો જ હતો પરંતુ તેમાં જે શબ્દો વપરાયા હતા તેનું અર્થ-ઘટન એવું થઈ શકે કે ડાંગમાં વસાહતો સ્થાપવાનો હક પણ બ્રિટિશરોને મળતો હતો. બ્રિટિશરોને યોગ્ય લાગે ત્યાં સુધી લીઝ ચાલુ રહેતું હતું. સરદારોને એ રદ કરવાનો અધિકાર નહોતો. 'બ્રિટિશ સરકારના હિતમાં' એવું જે લખવામાં આવ્યું હતું તેનો અર્થ પણ એવો થઈ શકે કે ડાંગમાં બ્રિટિશરો જેમ ઇચ્છે તેમ કરવાનો તેમને અધિકાર હતો.

આ લીઝમાં એક વાત ધ્યાન પર લેવાની રહી ગઈ કે ખાનગી લાકડાંના વેપારીઓ સાથેના કેટલાક સરદારોના કરાર હજી ચાલુ હતા અને તેની મુદત પૂરી થઈ નહોતી. સુરત શહેરના નાથુભાઈ રહીમભાઈ અને ઉદયચંદ્ર તારાચંદે આ રીતના કરાર ગઢવીના રાજા સાથે ૧૮૩૬ માં કર્યા હતા અને પછી ૧૮૪૧ માં એ તાજા કરવામાં આવ્યા હતા. આ કરાર મુજબ બહાર લઈ જવાતાં લાકડાં ભરેલા પ્રત્યેક ગાડા દીઠ અમુક રકમની ચૂકવણી રાજાને કરવામાં આવતી હતી. આવું વર્ષો સુધી ચાલુ રહ્યું હતું. ડાંગીઓને અને ખેડૂતોને ગાડા માટે તેમ જ જંગલ કાપવા માટે અગાઉથી રકમ આપીને ઘણી મોટી મૂડીનું રોકાણ આ બે વેપારીઓએ કરેલું હતું. ખોયસે કરેલા લીઝમાં આ બે વેપારીઓને કોઈ વળતરની વ્યવસ્થા નહોતી.[૮૪]

સરદારોએ લીઝ સ્વીકારવાનો ઇન્કાર કર્યો અને ખોયસે જે પ્રથમ ચૂકવણી કરી હતી. તેમણે પાછી વાળી. લાકડું કાપવા માટે ખોયસે જ્યારે માણસોને જંગલમાં મોકલ્યા ત્યારે સરદારોએ તેઓને લાકડાં કાપવાનું બંધ કરવા માટે દબાણ કર્યું. ભીલ એજન્ટ મોરિસ સાથે આ બાબતમાં હજી સુધી સલાહ મસલત કરવામાં આવી નહોતી. તેને ખ્યાલ આવ્યો કે મુસીબત વધતી હતી. તેણે લીઝના સંદર્ભમાં પુનઃ વાટાઘાટની માગણી કરી. મે ૧૮૪૩ માં મોરિસ, ખોયસ અને સરદારોની એક બેઠક યોજવામાં આવી. સરદારોને ત્યારે શંકા હતી કે તેમની આજીવિકાનું એક મુખ્ય સાધન–અને સાથે જ તેમની આખી જીવન પદ્ધતિ–જોખમમાં તો નહિ મુકાઈ જાય ને? વાસુરાણાના સરદાર આનંદરાવના શબ્દોમાં, "(જંગલ ઉપરનાં અમારા નિયંત્રણમાં) મોગલ અને પેશવાઓના રાજમાં તથા અત્યાર સુધી બ્રિટિશોના રાજમાં અમે કોઈ દખલગીરી અનુભવી નહોતી."[૮૫] મોરિસે તેઓને સમજાવ્યું કે લાકડાની વધેલી માગ અને વેપારીઓ દ્વારા આડેધડ કપાતા લાકડાંને કારણે જંગલો ઉપર જોખમ વધતું હતું. તેણે કાયમી ધોરણે બ્રિટિશ સરકારને જંગલો લીઝ પર આપવાની મુખીઓને વિનંતિ કરી. જો તેઓ કામચલાઉ લીઝ ઉપર જંગલો આપશે તો જેટલું બને તેટલું વધારે લાકડું જંગલમાંથી કાપવાનું દબાણ આવશે અને તેનાથી જંગલોનો વિનાશ થશે. જો લીઝ કાયમી હોય તો સરકાર નિયંત્રિત રીતે લાકડું કાપે અને આ રીતે તેઓને આવકનું કાયમી સાધન મળી રહે. ડાંગની ફરતેનાં જંગલો લગભગ કપાઈ ચૂક્યાં હતાં અને લાકડામાંથી કોઈ આવક થતી નહોતી. આવું ડાંગમાં પણ બની શકે. સરદારોએ આવી શક્યતાની કદી કલ્પના પણ નહોતી કરી અને વળી તેમનાં જંગલો પણ સાફ થઈ જશે તેવા વિચારે તેઓ પર વધારે અસર પાડી. વધારે વાટાઘાટ પછી તેઓ આખરે તેમનાં જંગલ ૧૬ વર્ષના સમયગાળા માટે આપવા તૈયાર થયા.

ગઢવીના ઉદયસિંહે લીઝનો સ્વીકાર કર્યો તે મુજબ પહેલે વર્ષે તેને રૂ. ૨૭૦૦ મળવાના હતા અને તે પછી દરેક વર્ષે રૂપિયા ૫૦ નો વધારો મળવાનો હતો. ખોયસ સાથેના મૂળ રૂ. ૨૩૦૦ ના લીઝ કરતાં આમાં ખાસ્સો વધારો હતો. વાસુરાણાના રાજાને રૂ. ૧૬૦૦ મળવાના હતા. ખોયસના લીઝમાં એ રકમ રૂ. ૮૫૦ હતી. પીંપરીના નાયકને રૂ. ૧૨૦૦ મળવાના હતા; ખોયસના લીઝમાં એ રૂ. ૮૦૦ હતા. એ જ રીતે

દર્શાવતીના રાજાને રૂ ૨૩૦૦; અમલાના રાજાને રૂ. ૨૨૫૦, અવચારના નાયકને રૂ ૨૪ અને ચીંચલીના નાયકને રૂ ૩૬ નક્કી થયા. બ્રિટિશરોને લાકડા કાપવાની, બાળવવાની અને નવા વૃક્ષો ઉગાડવાની પૂરેપૂરી સત્તા આપવામાં આવી. સરકાર જકાત નાકા ઊભાં કરી શકે તેમ જ એ વિસ્તારમાથી લાકડું તથા અન્ય સામગ્રી જે બહાર લઈ જવામા આવે તેના પર વેરો પણ લઈ શકે. સરકારને જમીન સાફ કરવાની અને તે ખેતી માટે આપવાની પણ છૂટ આપવામાં આવી; ખેતી પરના વેરાની રકમ સરદારોને મળવાની હતી. લાકડું બહાર લઈ જવાની સુગમતા થાય તે માટે રસ્તા સુધારવાની પણ સરકારને પરવાનગી આપવામાં આવી. લીઝમાં કઈ ફેરફાર કરવો હોય તો સરકાર છ મહિનાની નોટિસ આપી કરી શકે પણ સરદારો તેમ કરી શકે નહિ. ૧૬ વર્ષ બાદ સરકારને તેને જેમ યોગ્ય લાગે તે રીતે નવાં લીઝ બનાવવાની છૂટ આપવામાં આવી. સરકારના લાકડાના એજન્ટોને સરદારોએ પૂરી મદદ કરવાની હતી. જો સ્થાનિક લોકો પાસે લાકડા કપાવવામાં આવે તો તે વખતે જે મજૂરીનો દર ચાલતો હોય તે લાકડાના એજન્ટોએ ચૂકવવાનો હતો.[૮૬]

નવા લીઝ જૂનાનો સુધારો જ હતા; જોકે તે ખૂબ જ એકતરફી હતા. સરદારોને વધુ નાણાં આપવાનું સ્વીકારાયું પણ એ રકમ લાકડાની જે કિંમત હતી તેના પ્રમાણમા ઘણી ઓછી હતી. પાછળથી આવેલા એક અધિકારીએ એ વિશે આવી નોંધ કરી હતી, 'આવા લીઝ ખૂબ જ ઓછી કિંમતમાં અણઘડ અને અસંસ્કૃત માલિકો પાસેથી વિનવણીઓ કરીને મેળવવાના હતાં.'[૮૭] આ નવાં લીઝમાં સરદારોને તેમના પોતાના વપરાશ માટે લાકડું જંગલમાંથી લઈ જવાની છૂટ અપાઈ હતી. પણ ડાંગના મૂળ નિવાસીઓના જીવન-નિર્વાહ માટે સમગ્રપણે જંગલનો ઉપભોગ તેમને કરવા દેવા બાબત એમાં કશું કહેવાયું નહોતુ. સરદારોને જમીન પરનો વેરો ઉઘરાવવાની છૂટ અપાઈ હતી. પણ એવુ એટલા માટે કરવામા આવતું હતું કે એમાંથી મળનારી રકમ ખૂબ જ ઓછી હતી અને વળી એ ઉઘરાવવામા બ્રિટિશરોને ઘણી મુશ્કેલી પડે તેમ હતુ. લીઝ માટે ૧૬ વર્ષની સમયમર્યાદા હતી પણ તેનો કંઈ અર્થ નહોતો કારણ કે પોતાની મન ગમતી શરતે લીઝ રીન્યુ કરવાનો બ્રિટિશરોને પૂરો હક હતો. ભવિષ્યની કોઈ પણ તારીખે લીઝમા કંઈ પણ ફેરફાર કરવાના ભીલોને સત્તા નહોતી—આ હક પૂરેપૂરો સરકારને હતો.

આ સમગ્ર બાબત પરની સરદારોની લાગણી વાસુરાણાના રાજા આનંદરાવે બોયસ સમક્ષ વિરોધ દર્શાવતાં કરેલા આ નિવેદનમાં પ્રગટ થાય છે:

'તમે જણાવો છો કે મારે ૮૫૦ રૂપિયા લેવા અને રસીદ આપવી પણ હું લીઝ સાથે જ સંમત થતો નથી તેથી પૈસા કઇ રીતે લઉં? તમે કહ્યું કે તમે રૂ. ૮૫૦ આપશો. મેં તમને કહ્યુ કે એ પૂરતા નથી છતાં તમે મને વાર્ષિક રૂ. ૮૫૦ જ આપવાનું જણાવો છો તેથી મને આશ્ચર્ય થાય છે. પટાવાળાઓ તથા બીજાઓ લીઝ ઉપરની સહી વખતે ત્યા હાજર હતા. તેમની પાસે સોગંદપૂર્વક બોલાવવામા આવે તો તેઓ શું બન્યું હતું તે જણાવે અને ખબર પડે કે હું દબાણ હેઠળ વર્તી રહ્યો હતો. ૮૫૦ રૂપિયા મને પૂરતા થાય તેમ નથી અને હું તમને લીઝ આપવા ઇચ્છતો નથી. પણ મારી પાસે એ દબાણપૂર્વક લેવાની તમારી પાસે સત્તા છે ચાલુ વર્ષ દરમ્યાન મને ઘણી ખોટ ગઈ છે તે તમારે જાણવુ જ જોઈએ, અને શાહુકારોનુ મારા પર ઘણુ દબાણ છે આમ છતાં હું તેમની સાથે તો ગોઠવણ કરી શકીશ. બીજા રાજાઓએ ભલે સ્વેચ્છાથી તેમના અધિકારો જતા કર્યા હોય, હું તેમ કરવા ઇચ્છતો નથી જે જુલમ થઈ રહ્યો છે તે માટે હું સરકારનુ ભૂડું બોલીશ નહિ, પણ મને બીજી કોઈ જગ્યા આપવામા આવે તો હું અને મારા સંબંધીઓ ત્યાં ચાલ્યા જઈશું અને ત્યારે તમે અમારા રસ્તાઓ અને પ્રદેશોનો કબજો બળપૂર્વક મારા વિરોધ વગર લઈ

શકશે. હું હાથ જોડી સરકાર સમક્ષ ઊભો છું. મારાં જંગલોમાં વધારે લાકડું નથી. તે બહુ ઓછું છે અને તેમાંથી હું અને મારા સંબંધીઓ જીવનગુજારો કરીએ છીએ. તેથી સરકારે અમારી પાસેથી એ છીનવી લેવું ન જોઈએ. પણ શું કરવું તે સરકારની મરજીની વાત છે.[૮૮]

આ નિવેદનમાંથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ભીલ સરદાર તેના જંગલના લાકડાનો અધિકાર આપવાના લીઝ પર સહી કરવાની ભારે અનિચ્છા ધરાવતો હતો. હક જતો કરવાની વાતને તેણે કંઈક આડકતરી રીતે જણાવી હોવા છતાં તે પોતાની પાસે દબાણપૂર્વક સહી કરાવવા માટે સરકારને દોષ દે છે. એ જાણે પણ છે કે પોતે સહી કરશે એટલે સરકાર જંગલનો કબજો તેના વિરોધ વગર લઈ શકશે. તેના ઉપરીઓની આંખમાં તેની લાચારી સ્પષ્ટ હતી. તેણે દલીલ પણ કરી કે તેને અને તેના બાહુબંધોને ભૌતિક રીતે નુકસાન થશે અને તેના શાહુકારો સમક્ષ તેઓની શાખ ખતમ થશે. આમાં એવી ધારણા પણ ગર્ભિત હતી કે શાહુકારોનું તેમને માટેનું માન ખલાસ થઈ જશે. તેણે વિનંતિ કરી—કંઈક ઢીલી—કે કોઈ વૈકલ્પિક પ્રદેશ તેને માટે અને તેના સંબંધીઓ માટે આપવામાં આવે. આવી માગણી તેણે ગંભીરતાપૂર્વક કરી હોવાનું કોઈને ન પણ લાગે. તેણે વાતની પૂર્ણાહુતિ પોતાને સરકારની દયા પર છોડીને કરી.

આમ સરદારોએ લીઝની અસમાન શરતોનો સ્વીકાર અજ્ઞાનતાને કારણે કે તેમનાં ભૌતિક હિતો અંગેની સમજણના અભાવે કર્યો નહોતો. તેમ તેઓને છેતરવામાં પણ આવ્યા નહોતા. તેઓ બરાબર જાણતા હતા કે તેઓ તેમનાં જંગલો લખી આપે છે. તેઓ એ પણ જાણતા હતા કે બ્રિટિશરો જંગલો લઈ લેવા માટે મક્કમ હતા અને જરૂર પડયે બળનો પણ ઉપયોગ કરશે અને તેઓની એ બળનો સામનો કરવાની તાકાત નહોતી. તેમણે વધુ સારી શરતો માટે થોડી રકઝક કરી અને તે થોડેક અંશે સંતોષવામાં આવી ત્યારે તે શરતોનો તેમણે તે સંજોગોમાં સરકારની કૃપા તરીકે સ્વીકાર કરી લીધો.

(૫)

આ સમય બાદ ડાંગમાં જંગલ ખાતાના અધિકારીઓની સત્તા ધીમે ધીમે કરતાં ભીલ એજન્ટોની સત્તાને ગ્રસતી ગઈ. ભીલ એજન્ટોની તુલનામાં જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ સખત પરિશ્રમ અને કાળજીપૂર્વકની ખેતી જેવા ઉપયોગિતાવાદી ગુણો ઉપર વધુ ભાર મૂકતા હતા. તેઓ જંગલને દ્વિપરિમાણી સ્રોત તરીકે જોતા હતા : (૧) જંગલને તેઓ મિલકત માનતા હતા અને જેનો કબજો સરદારોના વિશ્વાસથી તેમની પાસે હતો અને જેમાંથી આવક મેળવવાનો તેમને હક હતો. જંગલ ખાતાના અધિકારીઓના અહેવાલોમાં અમુક અમુક સમયગાળામાં તૈયાર કરેલા હિસાબો પણ અપાતા જેમાં જંગલનો વહીવટ કરવામાં થતો ખર્ચ જણાવવામાં આવતો. (આમાં લીઝ માટે સરદારોને ચૂકવવામાં આવતી રકમનો પણ સમાવેશ થતો હતો.) આની સામે લાકડું વેચવાની અને લાકડું કાપવાની પરવાનગી આપવાથી થતી આવક પણ દર્શાવવામાં આવતી હતી; આ સરવૈયામાં જ્યારે ખોટ જણાતી (એવું ભાગ્યે જ બનતું) ત્યારે એવા અવાજો ઊઠતા કે 'ડાંગનાં જંગલો રાખવા જેવાં નથી.[૮૯] આમ છતાં સમયગણે બ્રિટિશરો દ્વારા થયેલું આ મૂડીરોકાણ સારું ડિવિડન્ડ આપતું હતું.[૯૦] આ ભૂમિના અસલી નિવાસીઓના હુમલાઓમાંથી આ સ્રોતને 'સલામત' રાખવાની અધિકારીઓની ફરજ હતી. એક અધિકારીના મત મુજબ ડાંગનાં જંગલો એક પ્રકારની રાષ્ટ્રીય સમૃદ્ધ હતાં અને ભવિષ્યમાં દીર્ઘદૃષ્ટિ વગરના લોકોના સમૂહ દ્વારા વૃક્ષોને નુકસાન પહોંચાડવાથી ભવિષ્યનો પુરવઠો ખૂટે નહિ તેવાં પગલાં લેવાની રાજ્યની ફરજ હતી.[૯૧] બીજા એક અધિકારી જંગલને એક પ્રકારની મૂડી થાપણ માનતા હતા જેમાંથી સમાજ વ્યાજ પ્રાપ્ત

કરતો હતો, પણ ત્યાંના મૂળ વતનીઓ આ થાપણને નુકસાન પહોંચાડે તેવો ભય હતો

જંગલ ખાતાનો અધિકારી જે પોતાને શિક્ષિત ગણતો ને માનતો હતો કે "(જંગલની) મૂડી ઉપર થતા વિનાશકારી હુમલા મૂડીનો નાશ કરે છે અને એમાંથી મળતા રહેતા વ્યાજને અશક્ય બનાવે છે આ વાત સ્થાનિક લોકો સમજતા નથી તેથી થાપણને સાચવવાની જવાબદારી પોતાની (અધિકારીની) છે[૮૨] આ પ્રકારનું દૃષ્ટિબિંદુ ડાંગના લોકો માટે સાવ અજાણ્યું હતું આ લોકોને માટે જંગલો જીવનની એક પદ્ધતિ અને "પવિત્ર ઘર" સમા હતા, મૂડીવાદી મૂલ્ય ધરાવનાર માત્ર લાકડું નહોતા[૮૩]

(૨) જંગલો 'કુદરતી સ્રોત છે' અને એ જંગલોનું રક્ષણ કરવું એ સરકારની ફરજ છે એવું અધિકારીઓનું દૃષ્ટિબિંદુ હતું કુદરતવાદીઓને લાંબા સમયથી ખ્યાલ આવી ગયો હતો કે કુદરતના ચક્રમાં જંગલો ચાવીરૂપ સ્થાન ધરાવતા હતા અને પ્રાચીન સમયથી લેખકોએ નિરીક્ષણ કર્યું હતું કે જ્યારે જંગલોનું આવરણ ઓછું થઈ જતું ત્યારે એવું પર્યાવરણ રચાતું કે જેમાં દુકાળના સમયે નદીઓ સુકાઈ જતી અને જ્યારે ભારે વરસાદ પડતા ત્યારે તેમાં ભારે રેલ આવતી જે સારા પ્રકારની જમીનના ઉપરી હિસ્સાને ખેંચી જતી[૮૪] આ જ્ઞાનને ૧૮મી સદીના પાછલા ભાગમાં અને ૧૯મી સદીના આરંભના ભાગમાં વૈજ્ઞાનિક આધાર પૂરો પડાયો જંગલો વધારે વરસાદ માટે કારણભૂત બનતા વરસાદના પાણીને વહી જતું અટકાવતા, રેલને આવતી અટકાવતા અને પાણીને જમીનમાં સંઘરવામાં મદદરૂપ થતા અને જ્યારે પાણી માટે જમીન ખોદવામાં આવતી ત્યારે હંમેશ પાણી પ્રાપ્ય બનાવતા દુકાળના વખતમાં એ મદદરૂપ બનતા એ વખતે લોકો જંગલી કંદમૂળો અને ફળો મેળવવા જંગલમાં આવતા ગાય ભેંસ બકરા-ઘેટાને સૂકા ઘાસપાંદડા ખાવા માટે ત્યાં લઈ જઈ શકાતા રાજ્યની લાકડાની જરૂરિયાત માટેનો, વધુ અનાજ ઉગાડવા માટે ખેતીલાયક જમીન મેળવવા માટેનો (જે જમીન ઉપરનો વધુ વેરો પ્રાપ્ય બને) અનાજ વધુ પ્રબળ બનતો ત્યારે જંગલની જાળવણી માટેનો અનાજ નબળો બની જતો અને તેનો વિરોધ પણ કરવામાં આવતો આમ છતાં જાળવણી માટેની દલીલ વજૂદવાળી અને અગત્યની હતી તેથી સરકારે તેના ઉપર ધ્યાન આપ્યું અને ઓગણીસમી સદીના પાછલા અડધા ભાગમાં અનામત જંગલો ઊભા કરાયા

આમ છતાં બ્રિટિશ શાસનકાળના અધિકારીઓના જાળવણીવાદને ગંભીર હાનિ પહોંચી તેઓ દૃઢપણે એવું માનતા કે જંગલખાતાના અધિકારીઓ દ્વારા એકહથ્થુ સત્તાકીય રીતે સંચાલન કરવામાં આવે તો જ જંગલોને બચાવી શકાય આ માન્યતામાં કુદરત વિશેનું નિરાશાવાદી દૃષ્ટિબિંદુ રહેલું હતું, એવો ખ્યાલ રહેલો હતો કે જો કુદરતને તેના હાલ ઉપર છોડી દેવામાં આવે તો તે નાશ પામે ડોનાલ્ડ વર્સ્ટરના મત મુજબ 'આ પ્રકારની લાગણી વિક્ટોરિયનો માટે મર્યાદા બાંધતો વિચાર બની ગયો એવું મહદ અંશે તેમના સુધારાવાદી પ્રોટેસ્ટન્ટ પૂર્વજો વિશે બન્યું હતું બગીચાઓ અને શહેરના ઉદ્યાનો કે જેની ઉપર તેમનું નિયંત્રણ હતું એને તેઓ એક બાજુ ચાહતા ગયા તો બીજી બાજુ તેઓ પૃથ્વી ઉપર કામ કરતા જન્મજાત કુદરતી બળો અંગેના કોઈપણ મતને મૂર્ખામીભર્યો માની ઉડાડી દેવા કૃતનિશ્ચયી હતા[૮૫] આથી તેમના મતે બ્રિટિશશાસનના અધિકારીઓની કુદરતની દુનિયાને સાચવવાની અને તેનું નિયંત્રણ કરવાની ફરજ હતી

જે માણસો કુદરતની નજીક રહેતા હતા તેઓને પણ ભયરૂપ માનવામાં આવ્યા માન્યતા એવી હતી કે સભ્યતાનો વિકાસ સતત ઉદ્યમ, પુરુષાર્થ અને પરિશ્રમથી જ થઈ શકે, અન્યથા માણસો જંગલીપણાના કીચડમાં જ ખૂંપી રહે અને સ્રોતોનો દુરુપયોગ કરતા રહે તેમ જ તેમના પર્યાવરણને વધુ ને વધુ કલુષિત કરતા રહે બ્રિટિશરો માટે આવું જંગલીપણું એક

અપરાધ હતો અને આવો અપરાધ જ્યાં પણ નજરે પડે ત્યાં તેને કોઈ પણ ભોગે કચડી નાખવાનો હતો.[૯૬] જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ એવું માનતા હતા કે જે આદિવાસીઓ ત્યાં વસતા હતા તેમનાથી જંગલોને બચાવવા તેઓએ જંગલ ઉપર ધ્યાન રાખવાનું હતું. આથી જંગલના નિવાસીઓ સાથેના તેમના સંબંધો સહકારના નહિ પણ ધિક્કારના હતા. તેઓનું આવું વલણ જંગલોનું રક્ષણ કરવા માટે આ જંગલવાસીઓ સાથે કેવી રીતે કામ કરવું તે શીખતા તેમને રોકતું હતું. જો તેઓએ આમ કર્યું હોત તો તેઓનું જંગલ જાળવણીનું કામ ખૂબ જ ઓછા ઘર્ષણ અને સફળતાની વધારે તક સાથે થઈ શક્યું હોત.

જંગલ જાળવવાનો એક વ્યવસાય બનતાં જંગલની જાળવણી માટેની બીજી એક સમસ્યા ૧૯ મી સદીમાં યુરોપમાં ઊભી થઈ અને તે એ હતી કે વ્યાવસાયિક ફોરેસ્ટરો શિકાર સાથે ગાઢપણે સંકળાયેલા હતા. જેક વેસ્ટોબીના મત મુજબ "સ્થાવર મિલકત, જંગલની મિલકત, ફોરેસ્ટરો અને શિકાર આ બધા એકબીજા સાથે સંકળાયેલાં છે....એક સમયે આ જ કારણથી ઘણા યુવાનો જંગલ સાથે સંકળાયેલા વ્યવસાયને પસંદ કરતા."[૯૭] કેવળ લાકડાના રક્ષણ માટે જ નહિ પણ ધન-દોલતની પ્રાપ્તિ માટે પણ શિકારીની ભૂમિકા ટકાવી રાખવાની જરૂર ફોરેસ્ટરોએ જોઈ. ભારતમાંના મોટા ભાગના ફોરેસ્ટરો જબરા શિકારીઓ પણ હતા. આને કારણે પણ તેઓ સ્થાનિક લોકો સાથે સંઘર્ષમાં આવ્યા. દાખલા તરીકે ડાંગમાં તેઓ વાઘનો શિકાર કરતા. તેથી ઘણી મુશ્કેલી ઊભી થઈ કારણ કે ત્યાં આ પ્રાણીને વાઘદેવ તરીકે માન અપાતું હતું. ડાંગીઓ વાઘની આ પ્રકારે થતી હત્યામાં સામેલ થવાનું બને ત્યાં સુધી ટાળતા.[૯૮] સ્થાનિક જંગલવાસીઓને શિકારીઓની બંદૂક તરફ પ્રાણીઓને દોરી જવા માટે ઢોલ વગાડવાનું જોખમકારક કામ કરવાનું પણ ગમતું નહિ.[૯૯]

વલણો અંગેના આવા વિરોધાભાસોને કારણે ડાંગમાં ૧૯ મી સદીના અંત ભાગમાં જ ટકરામણો ઊભી થઈ. જંગલ ખાતાના અધિકારીઓએ સ્થાનિક લોકો પાસેથી જંગલને બચાવવા ઝડપી પગલાં લીધાં. જંગલ અંગેના લીઝનાં પ્રથમ પચાસ વર્ષો સુધી ડાંગીઓના રોજબરોજના જીવન ઉપરનું નિયંત્રણ હળવું હતું કારણ કે કોઈ અધિકારી ડાંગમાં કાયમ રહેતા નહોતો. આનું કારણ આ વિસ્તારમાં સરળતાથી હરફર થઈ શકે તેવા કોઈ રસ્તા નહોતા. આથી આ સમયગાળા દરમિયાન ભીલો દ્વારા ખાસ કોઈ ખલેલ થઈ નહિ. ૧૮૫૭ના બળવા સમયે બીજે સ્થળે ભીલોએ બ્રિટિશરો સામે બંડ પુકાર્યું ત્યારે પણ નહિ. આમ છતાં જંગલનું શોષણ સાતત્યપૂર્ણ રીતે અને વધતા પ્રમાણમાં ચાલુ થઈ ગયું હતું.

આ સમયગાળા દરમિયાન વહાણો બાંધવા માટે સાગની માગ ઓછી થઈ અને રેલવેના સ્લીપર્સ બનાવવા માટે તેની માગ ઘણી વધી ગઈ. શરૂઆતમાં આ નવી માગને યાણા અને સુરત જિલ્લાના ધરમપુર અને વાંસદા જેવા રાજાઓના રાજ્યોના ખાસ ગાઢ નહિ તેવાં અને સરળતાથી પહોંચી શકાય તેવાં જંગલો દ્વારા સંતોષવામાં આવી. ૧૮૫૦ ના પાછલા ભાગમાં આ જંગલો ખલાસ થવાનાં લક્ષણો બતાવવા લાગ્યાં અને લાકડાના વેપારીઓ તેમને વધારાનો જથ્થો ડાંગમાંથી અપાવો જોઈએ તેવી માગણી કરવા લાગ્યા. લીઝ ઉપર સહીસિક્કા થઈ ગયા બાદ મેદાની વિસ્તારોના ખેડૂતોને મજૂરીએ રાખીને બ્રિટિશરોએ આ વિસ્તારનાં જંગલોનું લાકડું કાપવાનું, એ લાકડું વહન કરવાનું અને વેચાણનું તંત્ર પોતાના હાથમાં લઈ લીધું.[૧૦૦] ૧૮૬૦ના ગાળામાં તેઓએ એક ખાનગી વેપારીને 'ગ્રેટ ઇન્ડિયન પેનિન્સુલા રેલવે'ને ડાંગના લાકડામાંથી બનાવેલા સ્લીપર્સ પહોંચાડવાનો કોન્ટ્રાક્ટ આપવાની પદ્ધતિનો અખતરો કર્યો. આ વેપારીએ આ વિસ્તારમાંથી લાકડું લાવવા માટે પોતાની મૂડી રોકીને રસ્તા બાંધ્યા.[૧૦૧]

૧૮૬૯માં બ્રિટિશરોએ પૂર્ણપણે એવી પદ્ધતિ

અપનાવી જેમાં જંગલમાંથી લાકડું કાપવાનો અને તેને વહી જવાનો કોન્ટ્રાક્ટ લાકડના કોન્ટ્રાક્ટરોને હરાજીથી અમુક સમયગાળા માટે આપવામાં આવ્યો. જે જે ઝાડ કાપવાનાં હતાં તે તે ઝાડના ભાવનો ઉલ્લેખ કોન્ટ્રાક્ટમાં કરવામાં આવ્યો.[૧૦૨] આની પાછળનો ખ્યાલ એ હતો કે આમ કરવાથી જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ કાપવાનાં ઝાડોને અલગ પાડી શકે અને તેના ઉપર નિશાની કરી શકે. આ પછી કોન્ટ્રાકટર જંગલમાં જઈ ઝાડ કાપનારા મજૂરોને મજૂરીએ લઈ આવતો. કાપેલું લાકડું તે પછી સરહદ પરની ચેક પોસ્ટ ઉપર અથવા ડાંગની બહાર આવેલા ડેપો પર લઈ જવામાં આવતું. ત્યાં તેનું માપ લેવામાં આવતું, તેનો ભાવ નક્કી થતો, તેના પર સિક્કો મરાતો અને તે પછી લાકડું ત્યાંથી ખસેડાતું. આ રીતે કાપેલા લાકડાના પ્રકાર મુજબ કોન્ટ્રાક્ટરે સરકારને નક્કી કરેલી કિંમત ચૂકવવાની રહેતી.[૧૦૩] કોન્ટ્રાકટરોને મદદરૂપ થવા માટે બ્રિટિશરોએ ડાંગના મધ્ય ભાગમાં નવા રસ્તાઓ બાંધ્યા જેનાથી વણકપાયેલા લાકડાવાળા નવા વિસ્તારમાં જવાનું સરળ બન્યું. આના પરિણામે ૧૮૭૦ માં કપાઈને બહાર ગયેલા લાકડાનું પ્રમાણ ઘણું વધી ગયું.

આ પછી જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ ત્યાંના સ્થાનિક લોકોથી લાકડાનું વધુ સારું 'રક્ષણ' કરવા માટેની તેમની માગણીને વધુ ને વધુ કડક કરતા ગયો. ખાસ તર્કનો ઉપયોગ કર્યા વિના જંગલના વિનાશના દોષનો ટોપલો ડાંગીઓને માથે ચઢાવવામાં આવતો જ્યારે સરકાર દ્વારા લાકડું કાપવા માટેની અમલમાં મુકાયેલી પદ્ધતિની અવગણના કરવામાં આવતી. ઊંચું ઊગી ગયેલું ઘાસ જે પ્રાણીઓને છુપાવાંમાં મદદરૂપ થતું અને જેને કારણે શિકાર માટેનો તથા જંગલમાં હરવા ફરવા માટેનો માર્ગ અવરોધાતો હતો તે ઘાસ દૂર કરવા જંગલની સપાટીને દર વર્ષે સળગાવી દેવાની અપનાવાતી પદ્ધતિ નુકસાનકારક હતી. આનાથી ખૂબ મોટી સંખ્યામાં કુમળાં ઝાડ નાશ પામતાં એવું મનાતું. આને કારણે જંગલ પાછું ઉગાડવાનું મુશ્કેલ બનતું. વળી ઊંચાં ઝાડોને પણ એથી નુકસાન થતું એ ઝાડો બેડોળ બની જતાં અને 'લાકડા' તરીકે કિંમત વગરના થઈ જતાં.[૧૦૪] અહીં ફરતી (Slash and burn) ખેતી થતી કે જેમાં કોઈ એક સ્થાને દર વર્ષે ખેતી થતી નહિ. આ વર્ષે અમુક જગ્યાએ તો બીજે વર્ષે બીજે. વળી જ્યાં ખેતી થતી ત્યાં ઝાડની ડાળીઓ અને પાનનો ઢગલો કરીને બાળવામાં આવતાં. આ રીતે બળેલાની રાખને બી સાથે છાંટવામાં આવતી. આ પદ્ધતિને રાબ અને કુમરી પદ્ધતિ કહેવાતી. આ પદ્ધતિ ટીકા પાત્ર બની અને એવું મનાતું કે આનાથી વૃક્ષોને નુકસાન થાય છે.[૧૦૫] પસંદગીનાં જંગલોનું લાકડું કાપવા માટે ભીલોને દોષપાત્ર માનવામાં આવતા જે તેઓ તે વખતે સળગાવી દેતા હતા. જંગલ ખાતાના અધિકારીઓના મત મુજબ જે નજીવો પાક તેઓ આ રીતે મેળવતા તેની કિંમત કાપવામાં આવતા નાનામાં નાના ઝાડ જેટલી યે થતી નહોતી.

ડાંગમાં ખેતીના ઉપયોગ માટે ઝાડની ડાળીઓ કાપવા ઉપર પ્રતિબંધ મૂકવાનો પ્રયત્ન જંગલ ખાતાના અધિકારીઓએ છેક ૧૮૫૦ માં કર્યો હતો. આને કારણે ઘણો વિરોધ થયો હતો તેમ જ હુકમનો અનાદર થયો પણ હતો.[૧૦૬] આ પ્રતિબંધનો અમલ કરવાનું મુશ્કેલ હતું તે કારણે તેમ જ ખાનદેશના ભીલ એજન્ટ અને તેના ઉપરી કલેકટર જેવા રાજકીય સત્તા ધરાવનારાઓ આવા હસ્તક્ષેપને ટેકો આપતા નહોતા. તેથી આ પ્રતિબંધને ૧૮૬૦ માં ભૂલી જવામાં આવ્યો. ૧૮૬૨ માં ખાનદેશના કલેકટર આઈ. આર. ચેશબર્ને લખ્યું કે 'ભીલોને જીવવા દેવા જોઈએ અને તેઓ જંગલોને સળગાવ્યા વિના જીવી નહિ શકે. તેમની તાકાત અને પ્રવૃત્તિ એટલાં ભારે નથી કે જેથી તેઓ તેમના મર્યાદિત ખેતીના કામ માટે જોઈતું હોય તેના કરતાં વધારે લાકડાનો નાશ કરી શકે.[૧૦૭] મુંબઈ પ્રેસિડન્સીના ઉત્તર વિભાગના વનસંરક્ષણ અધિકારીએ વળતો હુમલો કરતાં દલીલ કરી હતી કે રાબ અને કુમરી પદ્ધતિથી જંગલોનો નાશ થતો જ હતો.[૧૦૮] ફરીથી ખાનદેશના સત્તાવાળાઓ ડાંગીઓના બચાવમાં આવ્યા. ચાર્લ્સ પ્રીટ્ચાર્ડે દલીલ

અર્થાત

કરી કે ડાંગ એ 'પરદેશી પ્રદેશ' હતો અને એ લોકોની ખેતીની પદ્ધતિમાં દાખલ કરવાનો સરકારને હક્ક ન હતો. એમ કરવું એ કેવળ અન્યાયી જ ન હોતું. પરંતુ અવિનયી પણ હતું કારણ કે ડાંગી લોકો આને તેમના હક્ક પરની તરાપ માનશે અને શાંતિપૂર્વક એને વશ થશે નહિ. પ્રીટ્ચાર્ડે પોતાનું નિરીક્ષણ પ્રગટ કરતાં કહ્યું કે આવી ખેતી નવી નહોતી. સુંદર વૃક્ષોથી જ્યારે જંગલો સમુદ્ધ હતાં ત્યારે ત્રીસ વર્ષ પહેલાં પણ એ અસ્તિત્વ ધરાવતી હતી. તેમના અભિપ્રાય મુજબ જંગલના વિનાશનું ખરું કારણ જંગલ ખાતું જે અવિચારી અને અવૈજ્ઞાનિક રીતે કામ કરતું હતું તે હતું. કપાતા લાકડાનું યોગ્ય નિરીક્ષણ થતું નહોતું અને જાળવણી માટે ગંભીર પ્રયત્નો પણ થતા નહોતા. કોન્ટ્રાકટરોને વર્ષો વર્ષ ઓછા દરે કોન્ટ્રાકટ અપાતા હતા. વળી જંગલની બહાર જે લાકડું લઈ જવાતું તેના પર જ કોન્ટ્રાકટરોએ વેરો ભરવાનો હતો તેથી જે લાકડું કાપવામાં આવતું તેમાનું ઘણું જંગલની જમીન પર એમ જ પડયું રહેતું. રેલવેના સ્લીપર્સ માટે ઉપયોગમાં આવે તેવું લાકડું જ લઈ જવામાં આવતું.[૧૦૯] મુંબઈ સરકારે આ દલીલનો સ્વીકાર કર્યો. એક જાહેર નિવેદનમાં કહેવાયું કે સરકાર વનસંરક્ષણ અધિકારીની એ દલીલ સાથે સંમત થતી નથી કે ડાંગનાં જંગલોનો વિનાશ મુખ્યત્વે 'ફરતી ખેતી'ને લીધે થતો હતો.[૧૧૦]

આમ છતાં રાબ અને કુમરી ઢબની ખેતી ઉપર નિયંત્રણ મૂકવા માટેનું દબાણ વધતું ગયું. ૧૮૬૫ના જંગલના કાયદાએ ભારતમાં અનામત જંગલ વિસ્તારની પ્રથા દાખલ કરી. આ વિસ્તારમાં સરકાર બધાં પ્રકારની ખેતી ઉપર પ્રતિબંધ લાદી શકતી હતી. આ અનામત વિસ્તાર ઉપર સરકાર બધા માલિકીહક્ક ભોગવી શકતી હતી.[૧૧૧] ૧૮૭૮ના કાયદા દ્વારા નિયમનો વધુ કડક બનાવાયાં. એ મુજબ જે ખેડૂતો અનામત વિસ્તારોમાં રહેતા હતા તેઓને જંગલના ઉપયોગ માટે કોઈ અધિકાર નહોતો. તેઓ જંગલનો જે ઉપયોગ કરતા તે રાજ્યની કૃપાથી કરતા, હક્ક તરીકે નહિ.[૧૧૨] આ સમયગાળા દરમ્યાન બોમ્બે પ્રેસિડન્સીનાં જંગલોની મોજણી કરવામાં આવી. તે વખતે જે લોકો ત્યાં વસતા હતા તેમની યાદી બનાવવામાં આવી—આ યાદી એવી રીતે બનાવાઈ કે તેઓ તેમના પરંપરાગત બધા અધિકારો ગુમાવતા હતા. જંગલના કાયદા મુજબ જે વિસ્તાર અનામત ગણાતો હતો તેની સીમારેખા આંકવામાં આવી અને સરહદસ્થાનો (Bournadry Posts) ઊભાં કરવામાં આવ્યાં. જે જંગલોની હજી મોજણી થઈ શકી નહોતી પણ ભવિષ્યમાં જે 'અનામત' થઈ શકે તેમ હતાં તેમને 'સુરક્ષિત' તરીકે વર્ગીકૃત કરવામાં આવ્યાં. ડાંગનો હવાલો સંભાળતા જંગલખાતાના અધિકારીઓએ માગણી કરી કે આ વિસ્તારની પણ આ જ પ્રકારની મોજણી કરવામાં આવે અને 'અનામત' તથા 'સુરક્ષિત' વિસ્તારો અલગ તારવવામાં આવે. મુશ્કેલી એ હતી કે કાયદેસર રીતે ડાંગ ભીલ સરદારોના કબજા હેઠળ હતું અને મુંબઈ સરકારના કાયદા ત્યાં કામ આવે તેમ નહોતા. આથી જંગલના એ કાયદાઓ હેઠળ આપોઆપ તેમને લાવી શકાય તેમ નહોતા.

૧૮૭૮માં મુંબઈ સરકારે આ પ્રશ્નને તપાસી જવાનો નિર્ણય કર્યો અને રાજકીય તેમજ જંગલ ખાતાના અધિકારીઓના બનેલા એક પંચની સરકારે નિમણૂક કરી. આમાંના એક સભ્ય વનસંરક્ષણ અધિકારી એ. ટી. શટલવર્થ હતા જેઓ વર્ષોથી ડાંગમાં ફરતી ખેતી પર નિયંત્રણ મૂકવાની દલીલ કરતા હતા. અગાઉ શંકા ધરાવતા ખાનદેશના સત્તાધીશોને અનામતથી જરૂર વિશે સમજાવવામાં તેઓ સફળ થયા હોવાનું જણાય છે. અંતિમ અહેવાલ જંગલ ખાતાના અધિકારીઓના તર્કથી ભરેલો છે.

ઘણાં વર્ષોથી ડાંગના રહેવાસીઓ દ્વારા ચાલી આવતી નુકસાનકારક ખેતીની પદ્ધતિએ અને તેમના ઢોરોમાં રોગચાળો જણાવાથી, ડાકણના ભયથી, તેમના કુટુંબના કોઈ સભ્યના મૃત્યુને કારણે તેમ જ અન્ય કોઈ અતાર્કિક કારણને લીધે એક સ્થળેથી

બીજા સ્થળે સતત કરવામા આવતા સ્થળાંતરોએ નિ શ ક રીતે જ ગલેાનો નાશ કરવામા ભાગ ભજવ્યો છે આથી અમારો અભિપ્રાય છે કે ભવિષ્યમા કિમતી લાકડાનો પુરવઠો મળતો રહે તે માટેની નિશ્ચિતતા માટે કોઈ પણ ભોગે આવો વિનાશ રોકવાના હવે પ્રયત્ન થવા જોઈએ આવુ જ ગલના વિસ્તારને રેખાંકિત કરવાથી જ થઈ શકે વળી આ વિસ્તારને શક્ય હોય ત્યા સુધી લોકોને ખેતી માટે ખરેખર જોઈતા વિસ્તારથી અલગ પાડીને જ થઈ શકે એવી ભલામણ કરવામા આવી કે ખેતીનુ કેન્દ્રીકરણ ટકાઉ ખેતીપદ્ધતિને અનુકૂળ જમીન પર કરવામા આવે કે જ્યા નજીકમા પાણીનો પુરવઠો સતત મળતો હોય આ જમીન ઉપર સ્થાયી રહેઠાણો ઊભા કરવા જોઈએ એ પછીના બાકીના ડાંગને 'અનામત જ ગલ' તરીકે ઓળખાવુ જોઈએ જ્યા ઢોર ચરાવવાની છૂટ અપાય પણ ખેતી કરવાની નહિ [113] મુંબઈ પ્રેસિડન્સીના કાનૂની સલાહકાર જે આર નેલરે અહેવાલ ઉપર વધારાની નોંધ મૂકી જે કેટલીક મુશ્કેલીઓ તરફ અ ગુલિનિર્દેશ કરતી હતી તેમની દલીલ હતી કે બ્રિટિશરોએ ડાંગના સરદારો સાથે કોઈ ઔપચારિક સ ધિ અથવા રાજકીય ગોઠવણો કરી નહોતી, માત્ર જ ગલ અ ગેના લીઝ હતા આ લીઝ બ્રિટિશરોને ખેતીમા હસ્તક્ષેપ કરવાનો અધિકાર આપતા નહોતા આમ છતા વર્ષોના વીતવા સાથે મુખીઓએ તેમના વિસ્તારમા બ્રિટિશરોને ન્યાય કરવાની છૂટ આપી હતી અને તેથી સરકારની સત્તાને વધુ વિસ્તારી શકાય તેમા શ કા નહોતી. નેલરે અ તમા લખ્યુ, 'આવી વ્યવસ્થા જેનો સર્વ બાજુથી વિચાર કરવાનો બાકી છે અધિકાર કરતા તાકાત ઉપર વધારે અવલ બે છે અને સમિતિએ જે પ્રશ્નોનો સામનો કરવાનો છે તે જ ગલોની જાળવણીમા સરકાર કાયદેસર રીતે શુ કરી શકે તે નથી પણ રાજાઓની થોડી યા વધુ સ્વીકૃતિ સહિત સરકારે કયા ડહાપણયુક્ત અને દૂર દેશીભર્યા પગલાનો અમલ કરવો ત છે, કારણ કે આ લોકોવર્ષોથી અમુક પ્રકારની રૂઢિ અને આદતો સાથે રહેતા આવ્યા છે [114]

બીજા શબ્દોમા સમિતિની દરખાસ્તો બ્રિટિશ શાસનના કાયદાનો ભ ગ કરવા અ ગેની હતી પણ જો મુ બઈ સરકારને એમ લાગતુ હોય કે જે રીતે તેણે તેના પોતાના પ્રદેશોમા જ ગલ અ ગેના અધિકારો ને જબરદસ્તી અને નિર્લજ્જતાથી છીનવી લીધા હતા તેમ ડાંગીઓના અધિકારો પણ તે જબરદસ્તીથી છીનવી શકે છે તો તે માટેનો પ્રયત્ન કરવા જેવો છે તેવુ સૂચન સમિતિનુ હતુ

ખાનદેશના ભૂતપૂર્વ કલેક્ટર ઍશબર્નરે સમિતિના તારણો સામે વિરોધની એક નોધ જાન્યુઆરી ૧૮૭૧ મૂકી તેમણે દલીલ કરી કે ડાંગને જુદા જુદા જમીનના ટુકડાઓમા વહેચી નાખવુ અશક્ય બનશે આ પ્રકારના ખ્યાલની લોકોને કોઈ સમજણ નથી 'જ્યારે એક ગામના ભાગ પાડવામા આવે છે, અલબત્ત, કોઈક વાર, ત્યારે સરદાર માત્ર જમીનના જ ભાગ પાડતો નથી પણ રૈયતનાય ભાગ પાડે છે જમીનની કોઈ કિંમત નથી પણ રૈયતની છે અને જમીનના ટુકડાઓ પાડી સીમા આંકીને ડાંગના ભાગ પાડવાનો પ્રયત્ન શક્ય નહિ બને કારણ કે લોકો પોતે જ સીમા વિશે જાણતા નથી અને જો એ માટે આગ્રહ રાખવામા આવશે તો તેને કારણે જેનો ક્યારેય ઉકેલ નહિ આવે એવા સીમા અ ગેના ઝઘડા ઊભા થશે જે સદ્ભાગ્યે આજે નથી [115]

ઍશબર્નરે પોતાની દલીલ ચાલુ રાખતા જણાવ્યુ કે કુમરી ખેતીને અટકાવવા ફોરેસ્ટરોના એક નાના લશ્કરની જરૂર પડશે ૧૮૬૨મા તાજા કરવામા આવેલા લીઝની—જ્યારે સરદારોને ચૂકવવાની રકમ રૂ ૧૧,૨૩૦ થી વધારીને રૂ ૧૩ ૦૩૯ કરવામા આવી હતી—શરતમા આ પ્રકારની ખેતીની ખાસ છૂટ આપવામા આવી હતી ડાંગમા આશરે ૩,૦૦૦ જેટલા કુટુ બો હતા અને તેમની ખેતી જ ગલોને ખૂબ જ ઓછુ નુકસાન પહોચાડતી હતી તેમણે સૂચવ્યુ કે ખાસ કિંમતી ઝાડો ઉપર નિશાની કરી દેવાનુ વધારે સારુ પડશે

અર્થાત

જેથી એ ઝાડોને કપાતાં અને ખેતી કરતી વખતે નુકસાન પહોંચાડતા અટકાવી શકાય; તથા બીજું આ બાબતને ધ્યાનમાં રાખીને બનાવવા.

મુંબઈના ગવર્નર સર રીચાર્ડ ટેમ્પલ અંતે જંગલ-ખાતાના અધિકારીઓના પક્ષમાં રહ્યા. તેમણે સ્વીકાર્યું કે સરકારના અસરકારક નિયંત્રણને અભાવે ડાંગનાં જંગલો વર્ષોવર્ષ નાશ પામતાં જતાં હતાં. તેમણે જંગલ ખાતાને કયા વિસ્તારને ખેતીમાંથી બાકાત રાખવો તે સૂચવવા આદેશ આપ્યો. આ વિસ્તારમાં ભારતીય જંગલ ધારા (Indian Forest Act.)ને ધ્યાનમાં લઈ જાળવણી કરવાની હતી. તેમની માન્યતા હતી કે આ રીતે અડધા ડાંગને અનામત જંગલમાં ફેરવી શકાય તેમ હતું. ભીલોને એક સ્થળે સ્થાયી થઈને ખેતી કરવા માટે પ્રોત્સાહન આપવું જોઈએ. તેઓને ઇચ્છાવિરુદ્ધ હટાવવા માટે દબાણ કરવું નહિ.[૧૧૬]

આમ ડાંગના જંગલના અનામતપણા અંગેના સિદ્ધાંતનો સ્વીકાર થયો ખરો પણ તેના અમલમાં કેટલીક વ્યવહારુ મુશ્કેલીઓ હતી. આ અંગેની શરૂઆત કરવાની દૃષ્ટિએ ડાંગની હજી પૂરેપૂરી મોજણી થઈ નહોતી તેમ જ તેના નકશા બન્યા નહોતા. બે ટુકડીઓએ ૧૮૭૫માં આ કામ શરૂ કર્યું હતું પણ તેઓ આરોગ્યની દૃષ્ટિએ અનુકૂળ એવા વર્ષના માર્ચથી મે સુધીના સમયગાળામાં જ કામ કરી શકતા અને તેમાંયે માંદા પડવાનું તો બનતું.[૧૧૭] તેઓએ તેમનું કામ જેમતેમ ૧૮૮૩માં પૂરું કર્યું પરંતુ તે દરમ્યાન મોજણીનો ઘણો ભાગ વાસી થઈ ગયો હતો, કારણ કે નકશામાં બતાવાયેલાં ઘણાં ગામો ત્યાંથી બદલાઈ ગયાં હતાં. ૧૮૮૯ સુધી કોઈ વધારાનું પગલું લેવાયું નહિ. એ વર્ષે ખાનદેશના કલેક્ટર ડબલ્યુ. ડબલ્યુ. લોકે ડાંગમાં પ્રવાસ કર્યો અને જંગલો અનામત રાખવા બાબત સરદારોને સમજાવ્યા. લોકે નોંધ્યું, 'રેખા નિર્ધારિત કરવા બાબત સરદારોને સમજાવવામાં ઘણી મુશ્કેલી અનુભવવી પડી. તેઓ આ ફેરફાર બાબત શંકાશીલ છે અને જમીન ઉપરના તેમના અધિકાર માટે ઘણા મક્કમ છે.'[૧૧૮] લોકે વચન આપ્યું કે અડધા હિસ્સાને જ અનામત કરવામાં આવશે. તેમણે એ પણ કબૂલ્યું કે જો તેઓ રેખાઅંકણી બાબત સંમત થાય તો લીઝ માટે તેમને ચૂકવવાની રકમમાં વધારો કરી આપવામાં આવશે. તેમની આનાકાનીયુક્ત કબૂલાતો મેળવ્યા બાદ—વળી તેઓ એ પણ જાણતા હતા કે ડાંગીઓ બ્રિટિશરોનો ખુલ્લો વિરોધ કરી શકે તેમ નથી—લોકે પીંપલાઈ દેવીમાં એક દરબાર ભર્યો અને તેમાં નીચે મુજબના કરાર પર સહીસિક્કા થયા.

'હું સમજું છું કે મારા ડાંગના એક હિસ્સાને જંગલ માટે સરકાર અનામત કરવા ઇચ્છે છે. આ હિસ્સો અડધાથી વધશે નહિ અને જે આવું અનામત રાખેલા હિસ્સામાં થશે તો જંગલ ખાતાના અધિકારીના પરવાનગી વગર એમાં કોઈને દાખલ થવા દેવામાં આવશે નહિ. હું આ ગોઠવણ સાથે એવી સમજપૂર્વક સંમત થાઉં છું કે અનામત જંગલમાંથી ખેતી માટેની પૂરતી જમીનને બહાર રાખવામાં આવશે. મને અને મારા માણસોને અનામત સિવાયનાં ઝાડો ખેતીના તથા ઘરગથ્થુ હેતુઓ માટે વાપરવા દેવામાં આવશે, વેચવા માટે અને વિનિમય માટે નહિ'[૧૧૯]

સીમારેખા આંકવાનું કામ જંગલ ખાતાના અધિકારીઓને બદલે આઈ. સી. એસ. થયેલા અધિકારીઓ દ્વારા હાથ પર લેવાયું. ૧૮૯૧ના પ્રાથમિક અહેવાલમાં આવા એક અધિકારી એ. લુકાસે દરખાસ્ત કરી કે કુલ ૬૭૫ ચોરસ માઈલ પૈકી ૨૧૯ ચોરસ માઈલનો વિસ્તાર જંગલ માટે અનામત રાખવામાં આવે જે સમગ્ર વિસ્તારનો ૩૮ ટકા થવા જાય છે. આ વિસ્તારમાં ખેતી પર પ્રતિબંધ મૂકી શકાશે પણ ડાંગીઓને શિકાર કરતા અટકાવી નહિ શકાય તેવું લુકાસને લાગ્યું. વળી ભીલોને અનામત વિસ્તારમાંથી મહુડાનાં ફૂલ વીણવાની અને કંદમૂળ ખોળી કાઢવાની પણ પરવાનગી આપવી. નહિતર ઉનાળાના દિવસોમાં તેઓ ભૂખે મરશે. એક છેડાથી બીજા છેડા સુધી દર વર્ષે અનામત વિસ્તારમાં આગ

લગાવાતી તે રોકવા કંઈ કરવામાં આવ્યું નહિ. આવું કરવાનું પરિણામ એ આવે કે ઘાસને બદલે ભીલો ઝાડો સળગાવવા તરફ વળે.[120] જંગલ ખાતાના અધિકારીઓને લુકાસની દરખાસ્ત ગમી નહિ. તેઓ અનામતના પૂરા વિસ્તારમા શિકાર ઉપર પ્રતિબંધ ઈચ્છતા હતા જેથી ઘાસ સળગાવવાનું અટકાવી શકાય. તેઓની એવી પણ માગણી હતી કે અનામતમા બીજા ૮૪ ચોરસ માઈલનો ઉમેરો કરવો અને એ રીતે ટકાવારી સમગ્ર વિસ્તારના ૪૮ ટકા કરવી.

અનામત જંગલના વિસ્તારને અલગ દર્શાવવા માટેની સીમારેખા નક્કી કરવા લુકાસ ૧૮૯૨ના ફેબ્રુઆરીમાં ડાંગમાં ફર્યા. ડાંગી સરદારો આનો વિરોધ કરશે એવી અપેક્ષાથા તેમણે તેઓને ચેતવણી આપતાં કહ્યુ કે જો તમારામાથી કોઈ સીમારેખાની નિશાની માટે મૂકવામાં આવેલ પથ્થરોને ઉખેડી નાખશે તો તે ફરી ગોઠવવા માટેના ખર્ચની રકમ તેઓને લીઝ માટે મળનાર રકમમાંથી કાપી લેવામાં આવશે. અમલા અને વાસુરાણાના રાજાઓએ અનામત જંગલોમાંથી તેઓને વાસ કાપવા દેવામાં આવે તે માટે વિનંતિ કરી. લુકાસને લાગ્યું કે લોકોને આ માટેની પરવાનગી આપવી જોઈએ કારણ કે ડાગમા વાંસમાંથી બનાવાયેલ ટોપલા-સાદડીઓનો ધંધો સારો ચાલતો હતો. વળી અનામત-ની બહારના વિસ્તારમાંથી આ કામ માટે તેઓને પૂરતા પ્રમાણમાં વાંસ મળી રહેશે કે કેમ તે શંકાસ્પદ હતું[121] તે વર્ષના ઉનાળાના દરબારમા ખાનદેશના કલેક્ટર જ્યારે સરદારોને મળ્યા ત્યારે ફરિયાદોનો વરસાદ વરસ્યો. તેઓએ જણાવ્યું કે અનામત જંગલો-ને કારણે અમારી ભાવિ પેઢીની શું દશા થશે તે અંગેની જાણકારી વગર જ અમારી પાસેથી સંમતિ મેળવવામાં આવી છે. તેઓએ જંગલમાં શિકારના અને ઢોર ચરાવવાના પ્રતિબંધ સામે પણ વાંધો ઉઠાવ્યો.[122]

લુકાસે તેમનું સીમાઓ અંકિત કરવાનું કામ ૧૮૯૩માં પૂરું કર્યું. તેમણે ૧૧૯૬ પથ્થરો ગોઠવ્યા. કેટલાક કિસ્સાઓમાં ગામવાસીઓએ પથ્થરોને એક જગાએથી ઉખેડી બીજી જગાએ ગોઠવવા જેવી હરકતો કરી.[123] મુંબઈ સરકારે લુકાસના કામનો ૧૮૯૩માં સ્વીકાર કર્યો જેમાં ડાગનો ૩૪ ટકા વિસ્તાર અનામત જંગલોમાં ફેરવાયો. અનામત જંગલ વિસ્તારમાંથી ડાંગીઓને મફત વાંસ કાપવા માટેની પરવાનગી આપવામાં આવી; બિન ડાંગીઓને એવી પરવાનગી ન અપાઈ. તેઓને શિકાર કરવાની, માછલા પકડવાની, મહુડાનાં ફૂલો ભેગા કરવાની, કંદમૂળો ખોદવાની અને ધુમાડો કરી દરમાંથી ઉંદરો શોધી કાઢવાની પણ છૂટ આપવામાં આવી. લીઝ માટે સરદારોને ચૂકવવા-ની રકમ પણ વાર્ષિક રૂ. ૧૩૦૩૯માંથી વધારી રૂ. ૧૭૮૭૯ કરવામાં આવી.[124]

આવી રાહતો આપવામાં આવી હોવા છતાં સરદારોનો વિરોધ ચાલુ રહ્યો હતો. આ બાબતમાં સરદારોની લાગણી કેવી હતી તે વિશેનો ચોક્કસ ખ્યાલ મેળવવાનું મુશ્કેલ છે. કારણ કે જે અધિકારીઓએ આ અહેવાલ લખ્યા અને જેના ઉપર આપણે આધાર રાખવો પડે છે તેઓનુ વિરોધો પ્રત્યેનુ વલણ ખૂબ જ તિરસ્કારયુક્ત હતું.

ઘણાએ કોઈ ફરિયાદો હતી એ વાત ઈન્કારવાનો અને જે વિરોધ થયો તે બહારના માણસોના વિરોધ તરીકે દોષપાત્ર ઠેરવવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો. એક કિસ્સામાં કાઢી મૂકવામાં આવેલા જંગલ ખાતાના કેટલાક કર્મચારીઓ તરફ આગળી ચીંધાઈ હતી અને તેઓને સરદારોના મનમાં ઝેર ભરનારા તરીકે માનવા-માં આવ્યા હતા.[125] બીજા એક કિસ્સામાં જેમને દોષિત માનવામાં આવ્યા હતા તે નાસિક જિલ્લાના બાગલાણ તાલુકાના શિમ્પી જ્ઞાતિના માણસો હતા, જેઓ સરદારોને માટે કાગળો લખવાનું, તેઓને અનાજપાણી વગેરેની જરૂરિયાતો પૂરી પાડવા માટેનું કામ કરતા હતા.[126] આ આક્ષેપો નિરાધાર જણાય છે. એવું લાગે છે કે સંગઠિત સ્વરૂપે વિરોધ રજૂ કરવાનું કામ કરનાર

પહેલો માણસ વનમાળી નામે ઓળખાતો ગઢવીના રાજાનો એક સગો હતો. તે ૧૮૯૨માં સરકાર વિરુદ્ધ કાનૂની અરજી દાખલ કરવાના હેતુથી પૈસા ભેગા કરવા બધે ફર્યો હતો. અમલાના રાજાનો તેને ખાસ ટેકો પ્રાપ્ત થયો હતો.[127] એક વાર વિરોધને વાચા મળી તે પછી બાકીના સરદારો તરફથી પણ તેને ઘણો ટેકો મળ્યો. ૧૮૯૯માં ડાંગમાં ફર્યા બાદ એક અધિકારીએ લખ્યું છે તે મુજબ 'ગઢવી, પીંપરી, વાસુરાણા, અમલા અને દર્ભાવતી ડાંગના રાજાઓ જેઓ મુખ્ય માલિકો હતા તેમાંના દરેકે મને જણાવ્યું કે તેઓ અને તેમના માણસો કોઈ પણ પ્રકારના અંકુશ વગર ડાંગમાં ખેતી કરવાની અને વહીવટ કરવાની સ્વતંત્રતા માગે છે.[128]

અધિકારીઓનો બીજો મત એ હતો કે વિરોધ માત્ર વધારે નાણાં મેળવવા માટેનો જ હતો. શરૂઆતમાં એવી દલીલ કરવામાં આવતી કે સરદારો એવું ઇચ્છતા હતા કે નવા લીઝ માટેની રકમ શક્ય તેટલી વધારે હોય, એક વખત રકમ વધારી દેવામાં આવશે એટલે વિરોધ શમી જશે.[129] આ વાત થોડા જ વખતમાં ખોટી સાબિત થઈ કારણ કે ૧૮૯૪ના દરબારમાં ખાનદેશના કલેક્ટરે જ્યારે પહેલી વાર લીઝની વધારેલી રકમની ભેટ સરદારોને આપી ત્યારે તેઓએ તે પાછી લઈ લેવાનું જણાવ્યું કારણ કે તેઓ અનામત જંગલ-વાળી વાતને માન્યતા આપવા માગતા નહોતા. આમ બન્યું છતાં કલેક્ટરે તો આને બ્રિટિશ સરકાર પાસેથી વધારે રકમ કઢાવવા માટેનું એક ત્રાગું જ માન્યું. તેના જ શબ્દોમાં, 'હું કંઈક ગુસ્સે થઈ ગયો અને તેઓને તેમની રકમ સ્વીકારી લઈ ઘરે ચાલ્યાં જવાનું કહ્યું'[130] બીજા માર્ચમાં વધઈમાં વધારેલી રકમ સ્વીકારવાની તેઓએ ફરીથી ના કહી; ફરીથી તેઓને કેટલાક કલાકની ચર્ચા અને સજાની ધમકી આપી જંગલખાતાના અધિકારીઓ સમજાવ્યા.[131]

તેઓને વધારે રકમ જોઈતી હતી એ દલીલ સાથે જોડાયેલો મુદ્દો એ હતો કે એક વાર જંગલો અનામત થઈ ગયા પછી તેઓ જમીન ઉપરના વેરાની જે રકમ ગુમાવવાના હતા તેનાથી સરદારો વિચલિત થઈ ગયા હતા. ૧૯મી સદીની શરૂઆતમાં સરદારોની હળ ઉપરના વેરાની આવક ઘણી ઓછી હતી પણ છેલ્લાં ત્રીસ વર્ષોમાં બાજુના પ્રદેશમાંથી આ પ્રદેશમાં આવીને ખેતી કરનારાઓની સંખ્યામાં વધારો થયો હતો. વસ્તી પણ વધી હતી અને એના પ્રમાણમાં જમીન ઉપરનો વેરો પણ વધ્યો હતો. ડાંગના મોટા વિસ્તારમાં જો ખેતી પર પ્રતિબંધ મૂકવામાં આવે તો ખેડુતો ચાલ્યા જાય અને જમીન ઉપરના વેરામાંથી થતી આવકમાં ઘટાડો થઈ જાય.[132] જો કે શરૂઆતની વસ્તી ગણતરીના આંકડા વિશ્વાસપાત્ર નથી છતાં ૧૯મી સદીના પાછલા ભાગમાં ડાંગની વસ્તીમાં વધારો તો થયો જ હતો. ૧૮૭૨માં વસ્તીની સંખ્યા ૨૧૧૮૪ બતાવાઈ છે જે ચોક્કસ ઓછી છે. ૧૮૮૧માં આ સંખ્યા ૩૧૨૮૦ અને ૧૮૯૨માં ૩૨,૯૨૦ નોંધાઈ છે. આ સમયગાળામાં બહારના માણસો ડાંગમાં આવ્યા હતા. ખાસ કરીને વડોદરા, વાંસદા અને ધરમપુરના પ્રદેશના તથા બ્રિટિશ ખાનદેશ અને નાસિક જિલ્લાના કણબી ખેડૂતો આવ્યા હતા. આ સ્થળાંતરનું મુખ્ય કારણ એ પ્રદેશોમાં વધતી જતી વસ્તીનું દબાણ જણાય છે; ઉપરાંત બ્રિટિશ અને ગાયકવાડી વિસ્તારમાં ફરતી ખેતી ઉપરનો પ્રતિબંધ પણ કારણભૂત જણાય છે. દારૂનો ધંધો કરનારા પારસીઓ જેઓ ડાંગમાં આવીને વસ્યા હતા તેઓએ અનાજ ઉગાડવા ડાંગમાં આવવાનું કણબીઓને પ્રોત્સાહન આપ્યું, કારણ કે આ પારસીઓ નફો કમાવા અનાજ બહાર મોકલવાનો ધંધો પણ કરતા હતા. તેઓ બિયારણ, ખાદ્યસામગ્રી અને દારૂ આ લોકોને અગાઉથી આપતા અને એની પુનઃ ચૂકવણી આકરા વ્યાજના દરે અનાજના દાણારૂપે પાછી માગતા.[133]

સરદારો કોઈ પ્રકારનો રેકર્ડ રાખતા નહોતા તેથી વાસ્તવમાં જમીનના વેરાની આવકમાં ખરેખર કંઈ વધારો થતો હતો કે કેમ તે ગણવાનું શક્ય નથી. વેરાનો દર હળના ખેડાણ દીઠ રૂ. ૫ અને

હાથના ખેડાણ દીઠ રૂ ૨ ૫૦ ઍનો એ જ રહ્યો હતો વસ્તીમા થયેલો વધારો એવુ સૂચવે છે કે ૧૯મી સદીના પાછલા ભાગમા સરદારો જે જમીન વેરો ઉઘરાવતા હતા તેની રકમમા વધારો થયો હતો

આ મ છતા ભીલોએ તેમની આવકમા થયેલા ઘટાડા ને ફરિયાદના સ્વરૂપમા જોયો હોય તેવુ લાગતુ નથી વેરો એ લોકો ઉપર નાખવામા આવતો જેઓ તેમની ખેતીનુ સ્થાન બદલતા રહેતા જ્યારે બ્રિટિશ શાસિત વિસ્તારમા આ વેરો જમીનના વિસ્તાર પર લેવાતો હતા જો સરદારનો પ્રજાજન અનામત જ ગલમા ખેતી ન કરે તો તેણે બીજે કોઈ સ્થળે ખેતી કરવી પડે અને એ રીતે પણ વેરો ભરવાનુ ચાલુ રાખવુ પડે

ડાગમા દારૂ બનાવવાના અને વેચવાના વેરા બાબત સરદ રોએ ફરિયાદ જરૂર કરી હતી ૧૮૯૬મા ખાનદેશના કલેકટરન આપવામા આવેલા માગણીપત્રમા તનો સમાવેશ થયો હતો[૧૩૪] જ ગલ માટેના લીઝ વખત આવો વેરો નાખવાના અધિકાર અ ગે કઈ કહેવાયુ નહોતુ એ વખતે કેટલાક દારૂ વેચનાર પારસીઓએ દ રૂની ભઠ્ઠીઓ ચલાવવા માટેની અને દારૂ વેચવા માટેની પરવાનગી બદલ સરદારે ને ચૂકવણી કરી હતી[૧૩૫] ૧૮૫૬મા બ્રિટિશરોએ ડાગમા દારૂ બનાવવાનુ અને વેચવાનુ બ ધ કરાવવા માટે સરદારોને સમજાવ્યા હતા પણ આ પ્રકારના પ્રતિબ ધની મોટે ભાગે અવગણના કરવામા આવી તથી બ્રિટિશરોએ ૧૮૭૧મા પારસીઓને દારૂની ભઠ્ઠી અને પીઠા ખોલવાની પરવાનગી આપવાનો નિર્ણય કર્યો પણ આ વખતે એ માટે ચોક્કસ ફી લેવાનુ પણ નક્કી કર્યુ[૬] આમ છતા ૧૮૩૪ના લીઝમા કે ૧૮૬૨મા સુધારવામા આવેલા લીઝમા દારૂ અ ગેના અધિકાર માટેનો કોઈ ઉલ્લેખ નથી બ્રિટિશરોએ એવો તર્ક લગાવ્યો હતો કે ભીલોને જ ગલ ની પેદાશો વેચવાનો હક્ક હતો અને તેમા મહૂડાના ફૂલે નો પણ સમાવેશ થતો હતો, જે દેશી દારૂની બનાવટમા વાપરવામા આવતો મુખ્ય પદાર્થ હતો સરદારે એ શરૂઆતમા આ વાત માની નહિ પણ બ્રિટિશોએ આમાથી વાર્ષિક લગભગ રૂ ૪૦૦૦ની આવક મેળવી આખા ડાગમા દારૂનો ધ ધો ચાલુ કરનારા પારસીઓ હતા જેઓ અનાજપાણી અને દારૂ ખેડૂતોને ખાવટી (Advance) તરીકે આપતા અને પછી આકરા વ્યાજના દરે વસૂલાત માગતા એક વાર લોકો તમના નિય ત્રણમા આવી જતા તે પછી તેઓ તેમનુ અનેક પ્રકારે શોષણ કરતા જેઓ ઝડપથી વસૂલી ન કરી શકે તમને ફટકારવા તેઓ ખાસ માણસોની નિમણૂક પણ કરતા[૧૩૭] આમા સરદારો ને વાધાજનક કઈ લાગ્યુ હોય તો ત પારસીઓ પર વેરો નાખવાનો અધિકાર ગુમાવવાની વાત નહોતી—જોકે ૧૮૮૮ સુધીમા આ વેરાની વાર્ષિક આવક રૂ ૬૦૦૦ સુધીની થઈ હતી —પર તુ ડાગમા પારસીઓ સત્તાના વૈકલ્પિક કેન્દ્ર તરીકે સ્થપાતા જતા હતા તે વાત હતી

આમ છતા સરદારોની સૌથી-અગત્યની ફરિયાદ સ્પષ્ટ અને ભૂલ વગરની હતી અને ત એ કે લીઝની શરતો હેઠળ બ્રિટિશોને ડાગના અમુક જ વિસ્તારમા ખેતી થઈ શકે તવી મર્યાદા નક્કી કરવાનો અધિકાર નહોતો શરૂઆતમા લીઝ ઉપર સહી કરવાની ફરજ પડી ત્યારે આ અ ગે ફરિયાદ કરવાનુ વલણ સરદારો-એ રાખ્યુ હતુ પણ પછીના ૫૦ વર્ષોમા તઓ આનાથી ટેવાઈ ગયા હતા

જ ગલની અનામતે એક નવી અને ગ ભીર ધમકી ની તક પૂરી પાડી અલબત્ત કરારની શરતોની રૂએ તેઓને અનામત જ ગલોનો ઉપયોગ કરવાની અને શિકાર કરવાની છૂટ હતી પણ તઓ જાણતા હતા કે વ્યવહારમા તઓ તમની અગાઉની સ્વત ત્રતા હવે કદી ભોગવી શકવાના નથી ઘણા વર્ષોથી તઓ જ ગલ ખાતાના નીચલી કક્ષાના અધિકારીઓની હરકતો વેઠતા આવ્યા હતા[૧૩૮] અને તેઓ જાણતા હતા કે એક વખત જ ગલો અનામત થઈ જશે પછી આ હરકતોમા વધારો થશે અમુક નક્કી કરેલા વિસ્તારમા વસવાટ

કરવાનો વિચાર તેમને અનુકૂળ નહોતો. ડાંગમાં પોતાની મરજી મુજબ ગમે ત્યાં રહેવાના અધિકારને તેઓ વધુ મહત્ત્વ આપતા હતા.

બ્રિટિશ અધિકારી જંગલોને અનામત કરવા અંગેની બાબતને અવશ્યપણે બધાના ભલા માટેની માનતા હતા અને તેથી સરદારોની ફરિયાદોને ગંભીરતાથી લેતા નહિ. તેમનો તર્ક એક જ હતો કે સરદારો પાસેથી તેમણે એકની એક વાત સાંભળવાની છે અને તે એ કે 'અમને વધારાની રકમની જરૂર નથી, અમે કોઈ સીમારેખાઓ સ્વીકારશું નહિ.'[૧૩૯] ગુસ્સે થયેલા અધિકારીઓ ફરિયાદ કરતા કે આ લોકોનું વલણ ઘણું 'જિદ્દી' હતું.[૧૪૦] આવી અતાર્કિક બાબતને તેમની પ્રાથમિક અવસ્થાના પુરાવા રૂપ માનવામાં આવતી. એક અધિકારીએ જણાવ્યું છે તેમ, 'શું કોઈ જંગલી ભેંસોના ટોળા પાસેથી સમજણપૂર્વકની મદદની આશા રાખી શકે ખરું?'[૧૪૧] આંશિક રીતે તેમના આ દુરાગ્રહમાં અધિકારીઓ દ્વારા થયેલ તેમની માનહાનિનું પ્રતિબિંબ પડતું હતું. ભીલ સરદારો એક ગૌરવભર્યો મોભો ધરાવતા હતા અને તેથી તેઓ કેટલાક માનની અપેક્ષા રાખતા હતા. અને આવું માન ન મળવાથી તેમને ઘણું ખોટું લાગતું હતું. જેઓને તેમના પ્રત્યે સહાનુભૂતિ ન હતી તેવા માણસો પાસે તેમનાં જંગલો અને તેમની સત્તા જતી તેઓ જોઈ રહ્યા હતા અને તેથી જેટલી આપી શકાય તેટલી તકલીફ તેઓને આપી પોતાનું સ્વમાન બચાવવાનો સરદારોએ નિર્ણય કર્યો હતો.

સરદારોએ ડાંગના ખેડૂતોને બિનઅનામત જંગલોને બદલે અનામત જંગલોમાં ખેતી કરવા માટેનું પ્રોત્સાહન આપ્યું. ૧૮૯૯માં ડાંગમાં પ્રવાસ કરનાર એક અધિકારીએ નોંધ્યું છે, ભીલ, કોંકણી અને વારલીઓએ સીમારેખા આંકેલા વિસ્તારોમાં ઠેર ઠેર તેમનાં ઝૂંપડાં બાંધ્યાં છે અને ખેતી માટે જમીન સાફ કરી છે. વળી આ જ સમયે તેમણે જંગલની બહારની જમીનના ઘણા બધા વિસ્તારને અણુસ્પર્શ્યો જ રહેવા દીધો છે... જ્યારે તેઓને સરકારના અધિકારીઓ દ્વારા કહેવામાં આવતું ત્યારે તેઓ અચૂકપણે એવો જવાબ આપતા કે તેઓ એટલા માટે જંગલમાં આવ્યા છે કે તેઓને સરદારોએ દાખલો પૂરો પાડ્યો છે, અને આ વાત સાચી હતી તેમાં કોઈ શંકા હતી નહિ; કારણ કે ભીલ સરદારો, તેમના સગાસંબંધીઓ અને તેમના સલાહકારોએ મર્યાદા ઓળંગીને ખેતી કરનારા લોકોને જંગલમાં વસવાનું પ્રોત્સાહન પૂરું પાડ્યું છે.'[૧૪૨]

સરદારોએ આવી ખેતીને માત્ર પ્રોત્સાહન જ ન આપ્યું પણ જંગલના ફાવે તેમ થઈ રહેલા વિનાશ તરફ પણ આંખ આડા કાન કર્યા.[૧૪૩] નુકસાનકારક આગ લગાડવાનું શરૂ થયું અને ઘણાં વૃક્ષો કાપી નંખાયાં તથા તેમનો નાશ કરાયો. આ જ અધિકારીએ નોંધ્યું હતું કે તેના પ્રવાસ વખતે તેણે તાજેતરમાં જ કપાયેલાં અનેક વૃક્ષોનાં થડ જોયાં હતાં. આઠથી નવ વર્ષ પહેલાં જે જંગલ સુંદર સાગ અને વાંસોથી સમૃદ્ધ હતું તે હવે જાળવણી માટેની તકલીફ લેવાને લાયક રહ્યું નહોતું. 'આ વિનાશ સીમારેખા આંકયા બાદ ભયંકર રીતે અને ખાસ કરીને ૧૮૯૬ પછી ઝડપી ગતિએ થઈ રહ્યો છે.'[૧૪૪]

જંગલ ખાતાના જે અધિકારીઓએ આ નાશને રોકવા પ્રયત્ન કર્યો તેઓને ડાંગીઓએ ધમકી આપી અને માર્યા પણ ખરા.[૧૪૫] આવા અધિકારીઓ માટે આ વિસ્તારમાં ફરવું સલામત રહ્યું નહિ. ૧૮૯૮ના એક અહેવાલ મુજબ, '૨૦ વર્ષ પહેલાં જંગલ ખાતાના એક જ રક્ષક સાથે કુલીઓના માથા પર મૂકીને હજારો રૂપિયા ડાંગના આ છેડાથી પેલા છેડા સુધી મોકલી શકાતા અને એ પૈસા લુંટાઈ જવાની શક્યતાનો કોઈને વિચાર સુધ્ધાં ન આવતો; આજે ઘણી બધી સાવધાની રાખવી પડે છે. જ્યારે મોટી રકમ એક સ્થળેથી બીજે સ્થળે મોકલવાની હોય ત્યારે સલામતી માટે બે થી ત્રણ હથિયારધારી રક્ષકો રાખવા પડે છે.'[૧૪૬]

૧૮૯૯થી ૧૯૦૨ વચ્ચેના દુકાળ અને અનાજની તંગીના સમયગાળા દરમિયાન આ અસંતોષમાં ભૂખમરાનો ઉમેરો ડાંગી ભીલોમાં લૂંટફાટનું મોજું ઉછાળવામાં કારણભૂત બન્યો. ખાસ કરીને અમલાના રાજાના કેટલાક બાહુબળીની એક ટોળકી વધારે તોફાની હતી જે આતલ્યાના ડુંગરામાં છુપાઈને ચોરી અને લૂંટફાટનાં કૃત્યો કરતી. આ ડુંગરને ઘેરી લેવા અને આ ટોળકીને પકડી લેવા ૨૦૦ માણસોનું એક દળ મોકલવામાં આવ્યું હતું પારસીઓની દારૂની કેટલીક દુકાનો લૂંટફાટના ભયથી બંધ કરી દેવામાં આવી હતી. મોટા ભાગના પકડાઈ ગયા અને કેટલાક ભૂગર્ભમાં ચાલ્યા ગયા તે પછી જ ૧૯૦૩માં ડાંગમાં શાંતિ સ્થપાઈ.[૧૪૭] પણ ૨૦મી સદીના પહેલાં પંદર વર્ષના બનાવો દર્શાવે છે તેમ એ શાંતિ ભ્રામક હતી.

૬

૧૯૦૩ની પહેલી જાન્યુઆરીથી ડાંગના વહીવટની જવાબદારી ખાનદેશના સત્તાવાળાઓ પાસેથી મુંબઈ પ્રેસિડન્સીના જંગલ ખાતાને હસ્તાંતરિત કરવામાં આવી. આ પછી ભીલ એજન્ટોની ડાંગ વિસ્તારમાં કોઈ સત્તા રહી નહિ. સુરત સરકલના ડિવિઝનલ ફોરેસ્ટ ઓફિસરને (જેમાં ડાંગ જ મુખ્ય જંગલ હતું) ડાંગના રોજબરોજના વહીવટની જવાબદારી મદદનીશ પોલિટિકલ એજન્ટ તરીકે સોંપવામાં આવી. પછીથી જે વ્યક્તિ સુરતના કલેક્ટર તરીકે સેવા બજાવતી તેણે જ મદદનીશ પોલિટિકલ એજન્ટ તરીકેની પણ સેવા બજાવવી પડતી. મદદનીશ પોલિટિકલ એજન્ટને બહુ ગંભીર પ્રકારના ગુનાના કેસો સિવાયના કેસો ચલાવવાની ન્યાયાધીશી સત્તા પણ આપવામાં આવી. આ જગ્યા ઉપર ઈ. એમ. હોડ્ગસનની નિમણૂંક કરવામાં આવી જેમણે ૧૯૦૩ થી ૧૯૧૦ સુધી સેવા બજાવી.

હોડ્ગસને સૌથી મોટું પહેલું કામ ડાંગમાં વડામથકવાળું નગર તૈયાર કરવાનું કર્યું. ૧૯ મી સદી દરમ્યાન આ વિસ્તારમાં કોઈ નગર હતું નહિ. ચોમાસામાં જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ ડાંગમાં ફરી શકતા નહિ ત્યારે સુરત જિલ્લાના સૌથી નજીકના તાલુકામથક ચીખલીમાં અથવા ડાંગની તળેટીમાં આવેલા વઘઈમાં રહેતા. ૧૮૯૬માં જંગલમાં સંરક્ષણ અધિકારી ડબલ્યુ. સી. રૂહેટને સૂચવ્યું હતું કે ડાંગના મધ્ય ભાગમાં મેદાની વિસ્તારમાં આવેલ આહવાને વહીવટનું કેન્દ્ર બનાવવું જોઈએ. ૧૮૮૯ થી એક પારસી ત્યાં દારૂની ભઠ્ઠી ચલાવતો હતો અને દારૂ ઉપર નિરીક્ષણ કરનાર એક સરકારી અધિકારી ત્યાં રોગનો ભોગ થયા વગર રહી શક્યો હતો. આહવાનો મેદાની પ્રદેશ ઊંચાઈ પર આવેલો છે અને આરોગ્યની દૃષ્ટિએ પણ યોગ્ય છે. હું માનું છું કે સભ્ય સમાજ સાથેની અલગતા સિવાયનું બીજું એવું કોઈ કારણ નથી જે ઘાટના માણસો સિવાયના માણસોને ત્યાં કાયમી વસવાટ કરતા અટકાવી શકે.[૧૪૮] આહવાથી ડાંગમાંના કોઈ પણ સ્થળે બે ચાર દિવસની મુસાફરીમાં પહોંચી શકાય છે.[૧૪૯] આ સૂચનનો હોડ્ગસને સ્વીકાર કર્યો. તેમણે એક દવાખાનું બનાવવાનું તેમ જ એક દેશી મેજિસ્ટ્રેટ આખું વર્ષ ત્યાં રહી શકે તેવી ગોઠવણ કરવાનું પણ સૂચવ્યું.[૧૫૦] ૧૯૦૩ માં નગરની રચના શરૂ થઈ. કામ ઘણી મુશ્કેલીઓવાળું હતું કારણ કે કોઈ ડાંગી પાસે બાંધકામ અંગેની જરૂરી આવડત હતી નહિ અને બધા જ કારીગરોની વ્યવસ્થા બહારથી કરવાની હતી. રસ્તાઓની હાલત પણ ખૂબ જ નાજુક હોવાથી ઇંટ-ટાઈલ્સ જેવી સામગ્રીઓ આહવામાં જ બનાવવાની વ્યવસ્થા કરવી પડી. ગોરા અધિકારીઓને રહેવા માટે એક ફોરેસ્ટ રેસ્ટ હાઉસ બનાવાયું. બીજા અધિકારીઓ, પોલિસો તથા અન્ય નોકરો માટે પણ ઘરો બનાવાયાં. એક નાનકડું દવાખાનું બનાવાયું. એક જેલ, એક પોસ્ટ ઓફિસ અને એક સ્ટોર રૂમ પણ બનાવાયા.[૧૫૧] દારૂ બનાવનાર પારસીએ બનાવડાવેલો એક કૂવો તો હતો જ. હોડ્ગસને કેટલાક વાણિયા વેપારીઓને બજારના હેતુથી વસાવવા ભારે પ્રયત્ન કર્યા પણ તેને સફળતા મળી નહિ. એ સમયમાં ડાંગમાં કોઈ પણ જગ્યાએ એક પણ વાણિયો રહેતો નહતો.[૧૫૨] આમ છતાં

અર્થાત્

૧૯૦૫ માં એક નાનકડા હાટ (અઠવાડિક બજાર) ની શરૂઆત આહવામાં થઈ.

આ કામ ચાલુ હતું ત્યારે હોડગ્સને વહીવટની પુનર્વ્યવસ્થા ગોઠવી. તેણે વહીવટ માટેની કેટલીક કાયમી સૂચનાઓ (Standing order) સાથેના નિયમો બનાવ્યા જે શક્ય હોય ત્યાં સુધી મુંબઈ પ્રેસિડન્સીમાં અમલમાં હતા તે કાયદાઓ સાથે સુસંગત હોય પણ ડાંગના ચોક્કસ સંજોગો પ્રમાણે એમાં જરૂરી ફેરફાર થઈ શકે. આહવામાં જ વસવાટ કરે એવા એક પોલિસદળની પણ તેણે રચના કરી. ૧૮૫૫ થી ડાંગમાં પોલિસ તરીકેનું કામ કરવાની જવાબદારી ખાનદેશના પીંપલનેર અથવા સાંકરીના અધિકારી જેને 'ડાંગના દીવાન' તરીકે ઓળખાતા તેની પાસે હતી. આ અધિકારીએ સારી મોસમમાં તેના હાથ નીચેના બે કે ત્રણ કોન્સ્ટેબલો સાથે ડાંગમાં ફરવાનું હતું. તેની પાસે ન્યાયાધીશ તરીકેની કોઈ સત્તા હતી નહિ.[૧૫૩] હોડગ્સનના હાથ નીચે આહવામાં વસતા ૧૪ કોન્સ્ટેબલનું દળ ધરાવતા ડાંગના દીવાનની વ્યવસ્થા કરવામાં આવી. તેને બીજા વર્ગના ન્યાયાધીશની સત્તા આપવામાં આવી જેથી આહવામાં રહીને તે આખું વર્ષ ન્યાયનું કામ કરી શકે.

હોડગ્સને સંદેશવ્યવહારની તથા ઇતર સગવડો પણ વિકસાવી. તે વખતે ડાંગમાં ૨૦૦ માઈલ જેટલા બળદગાડાંના રસ્તા હતા પણ એ રસ્તા એટલા ખાડા-ટેકરાવાળા અને સીધા ચઢાણવાળા હતા કે તેના પર બળદગાડું ચલાવવાનું કામ પણ ઘણું મુશ્કેલ હતું. હોડગ્સને જે રસ્તાઓ હતા તેને સુધારવાનું કામ કર્યું—ખાસ કરીને આહવાથી વઘઈ સુધીનો રસ્તો. વળી નવા રસ્તાઓ બનાવવાનું પણ શરૂ કર્યું. જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ અને પોલિસ માટે વઘઈમાં મકાનો બનાવાયાં અને તેને ડાંગનું આહવા પછીનું બીજું અગત્યનું મથક બનાવાયું. ખાસ ખાસ સ્થળોએ ફોરેસ્ટ રેસ્ટ હાઉસ બનાવાયાં અને પીવાનું ચોખ્ખું પાણી મેળવવા કૂવા ખોદાવાયા. અગાઉ ડાંગમાં પીવાના પાણીના કૂવા ભાગ્યે જ હતા.

દવાખાનું, કૂવાઓ અને રહેઠાણ માટેનાં મકાનો જે આહવાના મેદાની પ્રદેશોમાં તૈયાર કરાવાં તેણે બહારના લોકો માટે માંદગીના સતત હુમલાઓમાંથી બચીને જીવવાનું સરળ બનાવ્યું. ક્વીનાઈનનો ઉદાર પુરવઠો પૂરો પડાયો અને રાત્રે મચ્છરો ન કરડે તે માટે મચ્છરદાનીઓ પણ પૂરી પાડવામાં આવી.[૧૫૪] આ વિકાસથી પ્રોત્સાહિત થઈને અને ડાંગની ભૂમિને તેમની પ્રવૃત્તિઓ માટેની વણખેડાયેલી ભૂમિ માનીને અમેરિકન મિશનરી સોસાયટી ઓફ ધી ચર્ચ ઓફ ધી બ્રેધરન દ્વારા ૧૯૦૪ માં એક નિશાળની સ્થાપના થઈ અને તેમાં ધર્મપરિવર્તન કરનાર એક ભારતીયની પહેલી નિમણૂક થઈ. પછી ૧૯૦૭ થી એક મિશનરી દંપતી જે. એસ. ક્લોરેન્સ પિટન્ગર તેમાં જોડાયું.[૧૫૫] ડાંગમાં આખું વર્ષ રહેનારા તેઓ પ્રથમ ગોરાઓ હતા અને તેમની નિશાળ આ વિસ્તારમાં સ્થપાયેલી સૌથી પહેલી નિશાળ હતી. ડાંગી ભાષામાં 'શિક્ષણ' નામનો કોઈ શબ્દ પણ નહોતો. — આ પ્રવૃત્તિને લોકો સુધારાની પ્રવૃત્તિ માનતા. તેમની શિક્ષણની પ્રવૃત્તિઓ ઉપરાંત આ મિશનરીઓ ઉપદેશ આપવા અને દવાઓ આપવા માટે ડાંગમાં ફરતા. તેઓએ કેટલીક ગામઠી નિશાળો પણ ચાલુ કરી. ૧૯૦૯માં આવી ૩ નિશાળો હતી; ૧૯૧૨માં ૬. તેઓને ઉષ્માભર્યો પ્રતિભાવ મળ્યો નહિ. આહવાના મુખ્ય માણસે મિશનરીઓની પ્રવૃત્તિઓનો વિરોધ કર્યો.[૧૫૬] એવું જ ડોલીડોલના લોકોએ કર્યું. તેઓ એમ માનતા હતા કે આ લોકો તેમનાં બાળકોને ચોરી જવા આવ્યા હતા;[૧૫૭] ખુદ ડાંગના દીવાને પણ તેમની વિરુદ્ધ કામ કર્યું. ડાંગનો આ દીવાન ચુસ્ત હિંદુ હતો. સામાન્યપણે ભારતમાં ખ્રિસ્તી મિશનરી પ્રવૃત્તિઓ માટે તેને ચીડ હતી અને ખાસ કરીને ડાંગીઓને લખવા-વાંચવાનું શીખવવાના મિશનરીઓના પ્રયાસો તેને ગમતા નહોતા કારણ કે તેને બીક હતી. કે આને પરિણામે ડાંગીઓ શિરજોરી કરતા થઈ જશે.[૧૫૮]

હોડગ્સને જંગલોનું પણ પુનઃવર્ગીકરણ કર્યું. તેણે

ડાંગનો પ્રવાસ કર્યો. સરહદ દર્શાવતા અસલ પથ્થરોનું સમારકામ કરાવીને અને ઘણા નવા બનાવીને તેણે અનામત જંગલોની સીમારેખાઓને સુધારી. કેટલાક વિસ્તારોનું ફરી વર્ગીકરણ કરી 'રક્ષિત જંગલો' તરીકે ત્યાં ખેતીકામ અટકાવવામાં ન આવે તેવી વ્યવસ્થા કરી. આમ ડાંગમાં ત્રણ પ્રકારની જમીન અસ્તિત્વમાં આવી (૧) અનામત (૨) રક્ષિત અને (૩) ખુલ્લી. તેણે અનામત જંગલોમાંના બધાં સજીવન વૃક્ષો તથા 'રક્ષિત જંગલો'નાં નવાં ઊગેલાં વૃક્ષો દસ વર્ષ સુધી ન કાપવા એવો પ્રતિબંધ મૂક્યો, જેથી અગાઉના દસકામાં જંગલનો જે વિનાશ થયો હતો તેને સ્થાને નવું જંગલ ફરી રચાય[૧૫૯] વહીવટની સારી કાર્યક્ષમતાને કારણે તેમ જ સંદેશવ્યવહારની સારી સુવિધાઓને કારણે વૃક્ષો કાપવા પર મુકાયેલા આ પ્રતિબંધને લીધે જંગલમાથી થતી આવકમા કોઈ ઘટાડો થયો નહિ. ખરેખર તો તેમાં વધારો થયો. ૧૮૯૨–૯૩થી ૧૯૦૧–૦૨ના સમયગાળા દરમ્યાન સરેરાશ, વાર્ષિક આવક રૂ. ૬૩,૯૬૫ની હતી તે ૧૯૦૧–૦૨થી ૧૯૧૧–૧૨ના દસકામાં રૂ. ૮૬,૬૭૦ થઈ.[૧૬૦]

દર વર્ષે જંગલની જમીનસપાટી સળગાવવામાં આવતી હતી તે અટકાવવા માટે પણ હોડ્ગસને પોતાની ઘણી શક્તિ કામે લગાડી. ૧૮૯૦નાં સમયગાળા દરમ્યાન અધિકારીઓ આગ લગાવવાની આ પ્રવૃત્તિને રોકી શક્યા નહોતા અને નિરાશ થયા હતા. પોતાના હાથ નીચેના માણસો અને પ્રજાજનો આવી આગ લગાવવાની પ્રવૃત્તિ ન કરે તે માટે સરદારોને સમજાવવાનો પ્રયત્ન હોડ્ગસને શરૂ કર્યો. નાના સરદારો તથા ગામના મુખ્ય માણસો જેઓ આ પ્રવૃત્તિને અટકાવે તેઓને યોગ્ય બદલો અને પાઘડી આપવાનું પણ તેમણે વચન આપ્યું.[૧૬૧] આગ લાગે તો તે આખા જંગલમાં ન ફેલાય તે માટે તેમણે જંગલોમાં જુદીજુદી વ્યવસ્થા કરી.

૧૯૦૬ સુધીમાં તેઓ એવી નોંધ કરવા સમર્થ થઈ શક્યા કે દક્ષિણ ડાંગના સાડા પંદર ચોરસ માઈલના વિસ્તારમાં ખાસ સાવધાની રાખવાથી ૧૪ ચોરસ માઈલ વિસ્તાર આગમાંથી બચી ગયો હતો. 'આગ સામેના રક્ષણ બાબત ડાંગના ભીલોને ઊંડો રસ લીધો અને તે આગ લગાવતી વખતે ખૂબ કાળજી રાખવી જોઈએ તેવું લોકોના મનમાં ઠસાવવામાં કડી રૂપ થઈ પડચો.' ઘણા પટેલોને તેમનાં ગામોની આસપાસ નિશાનીઓ કરવા માટે પ્રેરવામાં આવ્યા જેના પરિણામે રક્ષિત જંગલનો મોટા ભાગનો વિસ્તાર આગમાંથી બચી ગયો.[૧૬૨] આગ સામેની સાવધાનીનાં આવાં જ પગલાં જ્યારે એક બળવાખોર ભીલે ઇરાદાપુર્વક આગ લગાડી ત્યારે ઉત્તર ડાંગમાં નિષ્ફળ ગયાં. તેને પકડવામાં આવ્યો અને ચાર માસની જેલની સજા કરવામાં આવી. તે પછીના વર્ષે જે કોઈ આગ ચાંપતું જણાય તેને પકડીને સજા કરવાના જોરદાર પ્રયાસો કરવામાં આવ્યા. આગલા વર્ષના ૨૦ની સામે બીજે વર્ષે ૯૬ને આ ગુનાસર સજા કરવામાં આવી.[૧૬૩] ૧૯૦૭માં મહુડાનાં વૃક્ષો નીચેનું ઘાસ સળગાવવા ઉપર, ઉંદરો અને અન્ય પ્રાણીઓને દરમાંથી બહાર લાવવા ધુમાડો કરવા ઉપર અને રાત્રે પ્રકાશ મેળવવા મશાલ (Fire–torches) સળગાવવા ઉપર પૂરેપૂરો પ્રતિબંધ મૂકવામાં આવ્યો. જેઓએ સહકાર આપ્યો તેઓને બદલામાં ઉદારતાથી નાણાં અને પાઘડી આપવામાં આવ્યાં.[૧૬૪] આને પરિણામે ૧૯૦૫–૦૬માં ડાંગના ૯૩ ટકા વિસ્તારમાં આગ લગાડાઈ હતી તેના બદલે ૧૯૦૬–૦૭માં ૧૭ ટકા ને જ આગ લગાવાઈ.[૧૬૫] આ એક વળાંકબિંદુ સાબિત થયું. આ પછી આગ લગાવવાના બનાવોનું પ્રમાણ ઘણું ઓછું થઈ ગયું.

આ નીતિની દેખીતી સફળતા છતાં હોડ્ગસનની નીતિ સામે ભીલોમાં રીસની લાગણી ચાલુ રહી. સમગ્રપણે જંગલને પોતાની માલિકીનું ગણવાનું અને પોતાની ઇચ્છા મુજબ તેનો ઉપયોગ કરવાનું ભીલોએ ચાલુ રાખ્યું: તેઓને સ્થાયી ખેતીમાં રુચિ નહોતી તેથી ખીણોમાં રહેવાની અને નક્કી કરેલા વિસ્તારમાં ખેતી કરવાની તેમને ફરજ પડાતી હતી તેની સામે તેઓએ વાંધો લીધો. ઘણાઓએ પોતાની ઇચ્છા મુજબ ખેતી કરવાનું ચાલુ રાખ્યું. આને કારણે તેઓને

જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ અને પોલિસો સાથે અનિવાર્યપણે સંઘર્ષમાં આવવું પડ્યું. પોતાની આજીવિકા ચાલી જવાથી કેટલાક ગાવીત ખેડૂતોના ખેતરોમાંથી વધુ નિયમિતતાથી અને વધુ ખતરનાકપણે પોતાના દાણાપાણી ઝૂંટવી લેવાનું શરૂ કર્યું. આવું થતું ત્યારે ગાવિતો રક્ષણ માટે પોલિસ પાસે જતા જેનું પરિણામ વધુ સંઘર્ષમાં આવતું.

તનાવની આ જે પરિસ્થિતિ ઊભી થઈ તેનું પ્રતિબિંબ ૧૯૦૭થી ૧૯૧૪ વચ્ચે જે ત્રણ મોટાં તોફાનો ફાટી નીકળ્યાં તેમાં પડે છે. આમાંનું પ્રથમ સપ્ટેમ્બર ૧૯૦૭માં થયું. આ તોફાન અમલાના રાજાના દીકરા અને આહવાના એક આગેવાન કણબી વચ્ચે ઊભા થયેલાં ઝઘડામાંથી થયું.[૬૬] ઑગસ્ટ ૧૯૦૭માં આહવાના એ આગેવાનનું મૃત્યુ થયું ત્યારે રાજાનો દીકરો તેના કુટુંબ પાસે બળદોની એક જોડી માટે હક્ક કરવા ગયો. તેનું કહેવું એમ હતું કે જૂના રિવાજ મુજબ આવું કરવામાં આવતું હતું. આગેવાનનું કુટુંબ આ વાત સાથે સંમત થયું નહિ અને તેણે સત્તાવાળાઓની મદદ માગી. ડાંગના દીવાનને એક અરજી આપવામાં આવી અને પોલિસ બળદની જોડી પાછી મેળવવા હાજર થઈ. ગરમાગરમ દલીલો થઈ અને પછી મારામારી. દીવાને જ્યારે આ સાંભળ્યું ત્યારે તે પોલિસ ટુકડી સાથે જાતે ગયો અને તેણે રાજાના દીકરાને અને તેના ભીલ સાથીઓને ફટકાર્યા. દીવાનના પગલાની ખબર ફેલાઈ ગઈ ત્યારે ખૂબ મોટી સંખ્યામાં ભીલોએ પોતાના તીરકામઠાં અને કેટલાક કિસ્સામાં બંદૂકો લઈને આહવા તરફ કૂચ કરી. તેઓ દારૂની દુકાને ભેગા થયા અને ન્યાય કરવાને બદલે જુલ્મ કરનાર દીવાન સાથે કેવી રીતે કામ પાડવું તેની ચર્ચા કરી. કેટલાકે દીવાનને ફટકારવાનું સૂચન કર્યું. દારૂની દુકાનની માલકણ ધનબાઈ નામે એક પારસણ હતી. તે ભીલોને ઉછીનાં નાણાં પણ આપતી હતી. આથી તેનો તેમના ઉપર કંઈક પ્રભાવ પણ હતો. તેણે તેઓને પીવો હોય તેટલો દારૂ પિવડાવ્યો અને છૂપી રીતે દીવાનને સંદેશો પણ મોકલ્યો કે તે રક્ષણની વ્યવસ્થા કરે. દીવાને જે કંઈ પ્રાપ્ત હતાં તે શસ્ત્રો ભેગા કર્યાં. આમાં ચાર તોપના આકારની બંદૂકનો, એક શોટગનનો અને એક રેવરન્ડ પીટન્ગરની આધુનિક રાઈફલનો સમાવેશ થતો હતો. (પીટન્ગર એ વખતે એક અઠવાડિયા માટે મુંબઈ ગયા હતા.) પછી દીવાને સાંભળ્યું કે ગઢવીનો રાજા અને પીંપરીનો નાયક પણ તેના માણસો મોકલે છે અને એક વખત તેઓ આવી જાય એટલે તરત ભીલો હુમલો કરશે. તે રાતે અંધારાની ઓથે તેના બધા પોલિસ સાથે તે આહવાથી નાસી ગયો. તે નવાપુર ભાગ્યો અને ત્યાંથી તેણે સુરતની ગાડી પકડી જેથી તે હોડગ્સનને અને કલેક્ટર એચ. એલ. પેન્ટરને ચેતવી શકે.

બીજે દિવસે સવારે (૮મી સપ્ટેમ્બરે) ભીલો જાગ્યા અને તેમણે જાણ્યું કે દીવાન અને પોલિસ ભાગી ગયા છે ત્યારે તેઓ સરકારની ઑફિસોમાં ઘૂસી ગયા અને જે કંઈ હાથમાં આવ્યું તેની પાયમાલી કરી. ફાઈલો અને ચોપડાઓ ફાડી નાખવામાં આવ્યા અને ફરનિચર પણ તોડી નાખવામાં આવ્યું. કમ્પાઉન્ડમાંનાં ઝાડો ઉખેડી નાખવામાં આવ્યાં. તેઓ બળપૂર્વક દવાખાનામાં પેસી ગયા અને ડૉક્ટરના તથા શસ્ત્રક્રિયાનાં સાધનોનો નાશ કર્યો અને દવાની બાટલીઓ પણ તોડીફોડી નાખી. તેઓએ દવાખાનાના ડૉક્ટર ને (જે તેની પત્ની અને બાળકો સાથે હતો) કંઈ કર્યું નહિ. તેઓએ આહવામાં રહેતા કણબી ખેડૂતોનાં ઘરો પર પણ હુમલો કર્યો અને નુકસાન પહોંચાડ્યુ; કણબીઓ પોતે તો ભાગી ગયા હતા. આ સમયે અમલાનો રાજા આવી પહોંચ્યો અને તેઓને આવો વિનાશ ન કરવાનું જણાવ્યું. તેને ખ્યાલ આવી ગયો કે બ્રિટિશ સરકાર વળતા પગલા રૂપે આ લોકોને સજા કરશે અને તેનો પોતાનો દીકરો આમાં સંડોવાયેલો હોવાથી એ પોતે મુશ્કેલીમાં મુકાશે. તેણે ભીલોને પોતાના ઘર તરફ પાછા વળવાનું કહ્યું અને ધનબાઈને સુરત મોકલી સત્તાવાળાઓ પાસે દયાની યાચના કરવાનું કહ્યું.

સુરતમાં હોડગ્સન અને પેન્ટરે ૨૫ સશસ્ત્ર પોલિસોનું

એક દળ ભેગું કર્યું અને ૧૩ સપ્ટેમ્બરે આહવા માટે ઉપડયા. તેઓ તે રાતે વાંસદા પહોંચ્યા. ૧૪મી એ પીપરી અને ૧૫ મી એ આહવા. તેમણે ક્યાંય પણ પ્રતિકારનો સામનો કરવો પડયો નહિ. બીજે દિવસે પીપરીનો નાયક પોતાની મદદ આપવાની તૈયારી સાથે આવ્યો. તેની મારફત અમલાના રાજાને બ્રિટિશોને મળવા માટેનો સંદેશો મોકલવામાં આવ્યો. અમલાના રાજાએ તેની ધરપકડ નહિ કરવામાં આવે તે શરતે આવવાનુ કબૂલ્યું. તેની શરત સ્વીકારવામાં આવી અને તે બ્રિટશરોને મળવા આવ્યો. તેની મદદથી બ્રિટિશો તોફાન કરનાર ૧૦ જણની ધરપકડ કરી શક્યા અને તેઓએ જે બંદૂકો લૂંટી હતી તે પાછી મેળવી. પેન્ટર અને હોડગસન ૧૯મીએ ત્યાંથી નીકળી ગયા. પેન્ટરે નોંધ્યું :

'ખૂબ જ અસામાન્ય અને અતિશયોક્તિભર્યા અહેવાલો જિલ્લામાં પ્રવર્તતા હતા અને હું માનું છું કે સુરતમાં પણ એમ જ હતું. આમાંના કેટલાક છાપામાં પણ પ્રગટ થયા. ચીખલીમાં જે અફવા પ્રચારમાં હતી અને જે અમને પાછા ફરતી વખતે જાણવા મળી તે એવી હતી કે અમને અને અમારા પોલિસોને ,અંબિકામાં છુપાઈ રહેલા ભીલોએ આંતર્યા.[૧૬૭] અમારી પાસેનો બધો દારૂગોળો વપરાઈ ગયો અને એ મેળવવા માટે અમને વાંસદા મોકલવામાં આવ્યા. અને ભીલોનાં જે દળો અમારી સામે ગોઠવવામાં આવ્યાં હતાં તે પૂનાના એક જાણીતા 'રાજદ્વારી'ના તાબા હેઠળ હતા જેનું હું નામ ન આપું તે જ કદાચ યોગ્ય છે.'[૧૬૮]

આ પ્રકારની અફવાઓ નગરમાં વસતા લોકોના કંઈક સારું થઈ જાય તેની અપેક્ષાવાળા વિચારો (Wishful thinking)નું પ્રતિબિંબ પાડતી હતી, જેઓ દક્ષિણ ગુજરાતમાં રાષ્ટ્રવાદના પ્રથમ ધબકારા અનુભવી રહ્યા હતા. બ્રિટિશરોનો બળપૂર્વક સામનો કરવાની તેમની તાકાત બાબતમાં તો સરદારો પોતે પણ ભ્રમમાં નહોતા. તેમાંના કોઈએ બળવાખોરોને સક્રિય સાથ આપ્યો નહોતો. ગઢવીના રાજાએ તો બ્રિટિશોને સંદેશો મોકલ્યો કે તેઓ તેની સહાય માટે વિશ્વાસ રાખી શકે અને પીંપરીના નાયકે તો ગુનેગારોને પકડવામાં મદદ પણ કરી. ટૂંકમાં ૩૦ ભીલો ઉપર કામ ચલાવવામાં આવ્યું. ૨૦ જણને ૧ મહિનાથી માંડી ૨ વર્ષ સુધીની જેલ થઈ. અમલાનો રાજા પોતે તોફાનમાં સંડોવાયો નહોતો પણ તેનો દીકરો અને તેના માણસો સંડોવાયા હતા અને તેથી રૂ. ૨૧૩૪નું નુકસાની વળતર (Compensation) તેણે સરકારને તથા બીજા માણસોને ચૂકવવાનું થયું. પછીના લીઝની રકમમાંથી આ રકમ કાપી લેવામાં આવી. (લીઝની કુલ વાર્ષિક રકમ રૂ. ૩,૨૪૨ હતી.) હોડગ્સને ટીપ્પણી કરી છે : 'જે ઝડપથી સત્તાવાળાઓ મજબૂત પોલિસ દળ સાથે આવી પહોંચ્યા અને અધિકારીઓને પાછા કામ કરતા કર્યા અને ગુનેગારોને સજા કરી તેથી લોકો નોધપાત્ર રીતે પ્રભાવિત થયા.' આવા પ્રકારનો ખળભળાટ હવે પછી નહિ થાય તેવી સંભાવના તેણે પોતાના અંતિમ તારણમાં દર્શાવી.[૧૬૯] તેનો આ આશાવાદ ખોટો સાબિત થયો. કદમલના ભીલોમાં આ પ્રકારનું તોફાન ફરીથી ૧૯૧૧માં ફાટી નીકળ્યું.

કદમલ ગામમાં દર્ભાવતીના રાજાના બાહુબંધોનાં ચાર કુટુંબો રહેતાં હતાં. આમાંના દરેક કુટુંબને લીઝની રકમમાંના ભાગ તરીકે વર્ષે રૂ. ૨૦૦ મળતા હતા.(એ વખતે લીઝની વાર્ષિક કુલ રકમ રૂ. ૩૧૦૪ હતી.) તેમના કબજા હેઠળ ૧૦ ગામો હતાં જ્યાંથી તેઓ હળ ઉપરનો પૂરો વેરો વસૂલ કરતા અને બીજાં ૪ ગામો એવાં હતાં કે જ્યાંથી તેઓ રાજા સાથે અડધા હિસ્સામાં એ વેરો વસૂલ કરતા. દુર્ભાગ્યે આ ગામોમાં કણબીઓ કરતાં ભીલોની વસ્તી વધારે હતી જેઓ વેરો ભરતા નહોતા અને ઘણાં બધાં ગામો તો ઉજ્જડ હતાં અથવા તો અનામત જંગલ વિભાગમાં પડતાં હતાં. ૧૯૧૦-૧૧માં તેમને જે ૧૪ ગામોમાં વેરો ઉઘરાવવાનો હક હતો તેમાંના માત્ર ૫ ગામોએ જ વેરો ભર્યો જેની કુલ રકમ રૂ. ૩૧૦ થઈ. તેઓને વડોદરા રાજ્ય તરફથી રૂ. ૩૦૦ હક તરીકે મળતા હતા. કદમલના ગરીબ મુખીઓ લાંબા સમયથી બ્રિટિશ સરકારની જંગલ અંગેની નીતિનો વિરોધ કરતા હતા અને તેમના વિસ્તારના ભીલોને જંગલ

બાળવા અને જંગલ અંગેના કાયદાકાનૂનોનો ભંગ કરવા પ્રોત્સાહન આપતા હતા. ૧૯૦૬માં આવો એક ભીલ જંગલમાં આગ ચાંપતા પકડાયો હતો અને તેને જેલ ભેગો કરવામાં આવ્યો હતો. દર્શાવતીના રાજાને બ્રિટિશો તરફથી તેના માણસોને કાબૂમાં રાખવાનું કહેવામાં આવ્યું હતું ત્યારે કદમલના ભીલોને કાબૂમાં રાખવાની પોતાની અશક્તિ તેણે જાહેર કરી હતી. 'કદમલના મારા બાહુબંધોએ મારા ડાંગના વહીવટમાં મને સહાય કરવાની છે અને સેવા આપવાની છે. પણ તેઓ તેમ કરતા નથી. એટલું જ નહિ તેઓ રૈયતને રંજાડે છે અને ગંભીર ગુનાઓ કરે છે. જો તેમને ગુનેગાર ઠેરવવામાં આવે તો જેના પુરાવાને કારણે તેઓ ગુનેગાર ઠરે તેના ઉપર તેમની સજા પૂરી થયા પછી તેઓ જ્યારે ડાંગમાં પાછા આવે ત્યારે વેર લે છે. હું તેમને આવું કરવાની ના કહું છું ત્યારે તેઓ મારો જાન લેવાની ધમકી આપે છે.'[૧૭૦]

૧૯૧૧માં એક સામાન્ય ભીલ જેનું નામ સોનજી કાબરિયા હતું તે તેની ઝૂંપડી ફરી બાંધવા ઇચ્છતો હતો.[૧૭૧] ભીલોની દૃષ્ટિએ સાગના લાકડાનો ઉપયોગ કરવાનો તેને હક હતો પરંતુ સાગ કાપવા માટે હવે તેણે એ વિસ્તાર માટે જવાબદાર એવા જંગલ ખાતાના અધિકારીએ પરવાનગી લેવાની હતી. એ અધિકારીએ પરવાનગી આપવાની ના કહી. કદમલનો આગેવાન બાહુબંધ જે પોતાને 'કદમલનો રાજા ગણાવતો હતો' તે સુકરિયાએ જ્યારે આ જાણ્યું ત્યારે તેણે સોનજી કાબરિયાને કહ્યું કે 'હું કદમલના જંગલનો માલિક છું અને હું આવી પરવાનગી આપી શકું છું. તેથી તું આગળ વધ અને સાગ કાપ.' સોનજીએ એ પ્રમાણે કર્યું. જંગલખાતાના અધિકારીને આની ખબર પડી ત્યારે તે સોનજીને મળ્યો અને તેનું સ્વમાન ઘવાય તે રીતે તેને ઠપકો આપ્યો. તે તીરકામઠાં સાથે સજ્જ થયો અને ડાંગના ઉત્તરપૂર્વના જંગલને સળગાવવા નીકળ્યો. સુકરિયા અને અન્ય ભીલોએ જંગલખાતાના અધિકારી અને તેના સહાયકને મારી નાખવાની ધમકી આપી. તેઓ પોતાનું જીવન બચાવવા ભાગી છૂટ્યા. પણ સશસ્ત્ર પોલિસોને આ બાળવાખોર ભીલને પકડવા માટે મોકલવામાં આવ્યા. તેઓ જ્યારે તેની ઝૂંપડી નજીક પહોંચ્યા ત્યાર તેણે તેમના પર હુમલો કર્યો જેમાં એકને પ્રાણઘાતક ઈજા થઈ. એક પોલિસે સોનજીને ગોળી મારી જે તેના પગમાં વાગી. તેને જ્યારે પકડીને લઈ જવાતો હતો ત્યારે તેણે પોલિસને કહ્યું કે તેનો ઇરાદો આહવા સુધીનાં જંગલોને બાળી નાખવાનો હતો અને હવે તેનાં વતી બીજું કોઈ એ કામ કરશે એવી તે આશા રાખે છે.

જંગલને થયેલા નુકસાનની તપાસ કરવા કદમલ મોકલવામાં આવેલા અધિકારીઓને સુકરિયા અને તેના ભીલોએ ધમકી આપી; પોતાનો જીવ બચાવવા તેઓએ મફત લાકડું કાપવા માટેના પરવાના મોટા પ્રમાણમાં આપી દીધા. બાળવો કરવાની વૃત્તિનો વિસ્તાર વધ્યો. કદમલ વિસ્તારમાં વધારે જંગલ બાળવામાં આવ્યું. સીંગારામાં કેટલાક ભીલો દારૂના વેપારી પારસી પાસે આવ્યા અને તેઓએ તેને કહ્યું કે હવે ડાંગના તેઓ સર્વેસર્વા છે. તેઓએ તેને સસ્તા ભાવે દારૂ આપવાનો હુકમ કર્યો—જે ભાવ સામાન્ય ભાવ કરતાં અડધો હતો. પૂર્વ ભાગના ડાંગમાં બીજા ભીલોએ જંગલ બાળવાનું શરૂ કર્યું. આહવામાં ૧૯૦૭ની સ્થિતિનું ફરી પુનરાવર્તન થશે એવા ભય સાથે સાવધાની વરતવામાં આવી.[૧૭૨] ઉત્તરપૂર્વ અને પૂર્વના પ્રદેશમાંથી જ માત્ર નહિ પણ અલમાના રાજાના દક્ષિણપૂર્વના પ્રદેશમાંથી પણ ધમકીઓ આવી. અહીં રાજહંસ નામના રાજાના એક બાહુબંધે એક કણબી મુખીનું ખૂન કર્યું અને બીજા કણબી પટેલોને તથા ગલકંદના દારૂના વેપારી પારસીને પણ મારી નાખવાની ધમકી આપી. રાજહંસ આતલ્યા ડુંગર પર ૧૯૦૨માં બ્રિટિશોને પડકાર ફેંકનાર ધાડપાડુઓ પૈકીનો એક હતો. તેને પકડવામાં આવ્યો હતો અને જેલ ભેગો પણ કરવામાં આવ્યો હતો. ૧૯૧૧માં જ્યારે તેને છોડવામાં આવ્યો ત્યારે જેના સામે તેને પૂર્વગ્રહ હતો તેવા એક કણબીને તેણે મારી નાખ્યો. ફરીથી એક વાર આતલ્યાના

ડુંગરમાં તે છુપાઈ ગયો. ભીલો તેને સહાય કરતા. ખુદ અમલાનો રાજા પણ તેને અનાજપાણી તથા તીરો આપતો. કણબીઓનાં ગામો પર હુમલા કરીને અને ગભરાયેલા ખેડૂતોને અનાજ તેમ જ પૈસા આપવાની ફરજ પાડીને તે પોતાની રીતે પણ કંઈ ને કંઈ મેળવી લેતો.

આ સમય દરમ્યાન હોડ્ગસનને સ્થાને જી. ઈ. માર્જોરીબેન્કની નિમણુંક આગલે વર્ષે થઈ હતી. તેણે સાવચેતીનાં પગલાં લેવા માંડ્યાં. તે સુરત ગયો અને સુરતના કલેક્ટરને તેણે સશસ્ત્ર પોલિસદળ મોકલવાનું જણાવ્યું. એક તાર ખાનદેશ કરવામાં આવ્યો અને ત્યાંથી ભીલોનું એક દળ મોકલવાનું જણાવાયું. બીજે દિવસે તે સશસ્ત્ર ૩૦ પોલિસો સાથે પાછો આવ્યો. ખાનદેશનુ ભીલ દળ તરત આવી પહોંચ્યું. સશસ્ત્ર દળો સુકરિયાને તથા બીજા ૧૧ ભીલોને પકડવા માટે કદમલ ગયા. કોર્ટમાં કેસ ચલાવ્યા બાદ સુકરિયાને બે વર્ષની કેદની સજા થઈ અને બળવો કરવા બદલ રૂ. ૨૦૦નો દંડ થયો. બીજાઓને પણ જેલની સજા થઈ પણ તેમને કેટલી સજા થઈ તેની નોંધ મળતી નથી. ૧૯૧૧ના ઑગસ્ટમાં રાજહંસ પોતે માર્જોરીબેંકના શરણે આવ્યો. ડાંગમાં સુવ્યવસ્થાની પુનઃસ્થાપના થઈ ત્યાં સુધી સશસ્ત્ર પોલિસો ડાંગમાં રહ્યા.

આ તોફાનમા જંગલના કાયદા-કાનૂનનો વિરોધ કરનારા એકદમ ઉપલી કક્ષાના સરદારો નહોતા પણ થોડી ઊતરતી કક્ષાના ભાઉબંધ હતા. તેઓને તેમની પ્રજા એવા ભીલોનો સારો ટેકો હતો. તેમના હુમલાનું મુખ્ય નિશાન જંગલ અને જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ હતા. પારસી દારૂના વેપારી જેવા અન્ય ઘૂસણખોરોને પણ ધમકી અપાઈ હતી. તેમનો હેતુ તેમણે ગુમાવેલી સત્તા ફરી પ્રાપ્ત કરવાનો હતો. તેઓની માગણી હતી કે જંગલ ખાતાના અધિકારીઓએ તેઓ જંગલનો વપરાશ કરે તેમાં દખલ કરવી નહિ અથવા પારસી જે દારૂ વેચે તેના ભાવ નક્કી કરવાનો અધિકાર તેમનો રહે. ભીલોને ગાવિત ખેડૂતોનો ટેકો મળતો નહિ. આ ગાવિતો જરૂર પડયે સત્તાવાળાઓને મદદ કરતા. ભીલો જ્યારે તોફાન કરતા ત્યારે તેઓ તેમને પરાસ્ત કરતા. ઘણા કણબી પટેલો બ્રિટિશોને સક્રિય મદદ કરતા હતા. તે હકીકત તેમના માટે ગુસ્સાપ્રેરક હતી અને એ કણબીઓમાંના કેટલાકને અળગા પાડી તેમના પર હુમલો પણ કરવામાં આવતો.

બીજું એક તોફાન ડિસેમ્બર ૧૯૧૪માં ફાટી નીકળ્યું.[૧૭૩] આ તોફાન યુરોપમાં ફાટી નીકળેલા યુદ્ધમાં બ્રિટિશોની ભૂંડી હાર થઈ રહી છે એવી ફેલાયેલી અફવામાંથી શરૂ થયું હતું.[૧૭૪] ભીલોએ આને પોતાની સત્તા ફરી પ્રાપ્ત કરવાની તક માની બળવાખોરોને સંગઠિત કરવામાં પીંપરીના નાયકે આ વખતે અગત્યની ભૂમિકા ભજવી. ભીલોની મોટી મોટી ટુકડીઓ તીરકામઠા સાથે ભેગી થઈ. કેટલીક ટુકડીઓની આગેવાની ગઢવીના અને અમલાના રાજા જેવા તેમના સરદારોએ લીધી. દર્ભાવતી અને વાસુરાણાના રાજાઓએ આગેવાની ન લીધી પરંતુ ભીલોને બળવામાં સામેલ થવાની છૂટ આપી. જંગલમાં ભીલોએ આગ લગાડવાનું અને ઝાડો કાપવાનું શરૂ કર્યું. જંગલ ખાતાના અધિકારીઓ જેમણે આ લોકોને રોકવાનો પ્રયત્ન કર્યો તેઓને હિંસક હુમલાની ધમકી આપવામા આવી; જો કે ખરેખર કોઇને ઇજા પહોંચાડાઈ નહિ. બ્રિટિશોએ ઝડપી પગલાં લીધાં. સુરતના કલેક્ટરે જેવું આ તોફાન વિશે સાભળ્યું કે તરત ડુંગરોના ભોમિયા એવા ૧૦ માણસો સાથે ૧૦૦ પોલિસોને શસ્ત્રો સાથે ડાંગ તરફ પ્રયાણ કરવાનો તેણે આદેશ આપ્યો. આ પોલિસોએ પીંપરીના નાયકને તથા અન્ય ૧૦૦ બળવાખોરોને પકડ્યા અને આહવા લઈ ગયા. પોલિસોને રસ્તા ઉપર પેટ્રોલિંગ કરવા અને ડાંગના જુદા જુદા હિસ્સાઓમાં પોતાની હાજરીની પ્રતીતિ કરાવવા મોકલવામાં આવ્યા. તોફાન તરત શાત પડી ગયું. ગઢવીના રાજાને તેના ભાઉબંધો સાથે હાજર થવાનો હુકમ કરવામાં આવ્યો. તે ખૂબ ઠંડો થઈ ગયો, કરગર્યો, તેનો ગુનો કબૂલ કર્યો, ભવિષ્યમાં સારી રીતે વર્તવાનાં વચનો સાથે માફી માગી. પોતાના

આવા પગલા માટે તેણે લૂલા બચાવો કર્યા જેમાં પોતે પીધેલો હતો એવો સાવ લૂલો બચાવ પણ હતો. પોતાના કબજા હેઠળની બધી બંદૂકો તે પાછી આપી દેશે એવા વચન સાથે તેને પોતાના ગામ પાછો જવા દેવાયો. અમલાનો રાજા ગઢવીના રાજાની જેમ તેને તેડાવતા હુકમને તાબે ન થયો. તેના સીંગા ગામ ઉપર માર્જોરીબેંકે ઓચિંતી રેડ પાડી પણ તેને પકડી શક્યો નહિ. પીંપરીના નાયક ઉપર મુકદ્દમો ચલાવવામાં આવ્યો અને તેને છ મહિનાની સજા થઈ. બીજા ૭૦ જણાને જુદી જુદી મુદતની સજા કરવામાં આવી. જે અન્ય સરદારોએ બળવાને ટેકો આપ્યો હતો તેઓને દંડ કરવામાં આવ્યો અને તેમની બંદૂકો લઈ લેવામાં આવી. ૪ સરદારો જેઓ તોફાનથી અળગા રહ્યા હતા તેઓને તથા કાયુબીઓ જેમણે વ્યવસ્થા સ્થાપવામાં મદદ કરી હતી તેઓને હાથમાં પહેરવાના કડાની તેમ જ રૂપિયાની ભેટ આપવામાં આવી. ઘણાં વર્ષો સુધી ડાંગના ભીલોનો આ છેલ્લો બળવો હતો.

(૭)

પહેલા વિશ્વયુદ્ધનો આરંભ બીજી ઘણી બાબતોમાં પણ સીમાચિહ્ન પુરવાર થયો. આ સમય સુધીમાં ડાંગનાં જંગલોએ બ્રિટિશોને સારો નફો કમાઈ આપ્યો હતો. જોકે ૧૯૦૦-૦૧ થી ૧૯૧૪-૧૫નાં વર્ષો દરમ્યાન એ વિસ્તાર ઉપર કરવામાં આવેલો ખર્ચ આવક કરતાં વધારે હતો. અમાં અપવાદરૂપ વર્ષો ૧૯૦૭-૦૮ અને ૧૯૧૩-૧૪નાં હતાં. લાકડામાંથી થતી આવક ઓછી થવાને કારણે આવું નહોતું બન્યું પરંતુ આહવા નગરની રચના તથા અન્ય જાહેર કામોને કારણે ખર્ચ ધીમે ધીમે વધ્યું હતું. પ્રથમ વિશ્વયુદ્ધ લાકડાની તાતી માગ લઈ આવ્યું જેને કારણે ડાંગમાંથી લાકડાની મોટા પ્રમાણમાં કટાઈ થઈ અને લાકડું બહાર મોકલાવાયું. ૧૯૧૪-૧૫માં ડાંગમાંથી લાકડાની આવક રૂ. ૧૫૪,૧૩૩ હતી. ૧૯૧૮-૧૯માં તે રૂ. ૪૬૦,૦૨૧ થઈ. આમ છતાં ખર્ચ પણ વધ્યું તેથી નફા ઉપર થોડો કાપ આવ્યો. ૧૯૨૦ સુધીમાં મોટા ભાગનો જાહેર કામોનો કાર્યક્રમ પૂરો થયો તેથી ખર્ચ ઘટયું જ્યારે આવક ઊંચી જ રહી. બ્રિટિશોને તેમના શાસનનાં બાકીનાં વર્ષો દરમ્યાન ડાંગે ખૂબ જ સારી આવક રળી આપી. નીચેના આંકડાઓ આ વિકાસનો ખ્યાલ આપે છે.[૧૭૫]

દાયકો	રૂપિયા
૧૮૯૨-૯૩ થી ૧૯૦૧-૦૨	+ ૨૨,૦૭૧
૧૯૦૨-૦૩ થી ૧૯૧૧-૧૨	− ૨૧,૦૧૨
૧૯૧૨-૧૩ થી ૧૯૨૧-૨૨	+ ૨૫,૭૬૬
૧૯૨૨-૨૩ થી ૧૯૩૧-૩૨	+ ૧,૫૪,૯૧૭

જે જમીનને ખેતી માટે અલગ પાડવામાં આવી હતી તેના પર ખેતી કરવા માટે ખેડૂતો મોટા પ્રમાણમાં વસવાટ કરતા થયા. તેઓને સપાટ વિસ્તારમાં વસવાનું—ખાસ કરીને ખીણોમાં જ્યાં જમીન સારી હતી—તથા કાયમી સ્વરૂપનાં ખેતરો બનાવવાનું અને મુખ્યત્વે ડાંગર માટેની ક્યારીઓ બનાવવાનું પણ પ્રોત્સાહન આપવામાં આવ્યું. તેઓને સરકારી લોન દ્વારા હળ માટેની તથા બળદગાડા માટેની જોડી બનાવવા બળદો ખરીદવા માટે સહાય કરવામાં આવી. ગાયના છાણનું ખાતર તથા મિશ્ર ખાતર વાપરવાનું તેઓને પ્રોત્સાહન આપવામાં આવ્યું. ઉપરાંત છૂટાછવાયા દાણા જમીનમાં વાવવાને બદલે જમીનના ઊંડાણમાં દાણા વાવવા માટે પણ પ્રોત્સાહન અપાયું. આખું વર્ષ પાણી સંઘરી શકાય અને નહેર દ્વારા તેનો ઉપયોગ કરી શકાય તે માટે સરકારે કેટલાક આડ બંધો પણ બાંધ્યા. ખેડૂતોને જુવાર–ચોખા જેવા વધુ સારા (એટલે કે બજારમાં વેચી શકાય એવા) પાક ઉગાડવા માટે કહેવામાં આવ્યું. તથા અનાજ અને ઘાસચારો સંઘરવાનું પણ કહેવાયું. ખેડૂતોને એક જ જગ્યાએ વસવાટ કરવાનુ પ્રોત્સાહન મળે તે માટે આંબા અને આંબળી જેવાં ફળો આપે તેવાં વૃક્ષો ગામડાની નજીક ઉગાડવામાં આવ્યાં.[૧૭૬]

આમ છતાં આવી પ્રવૃત્તિઓ ઉપર ઝાઝાં નાણાં ખર્ચવામાં આવ્યાં નહોતાં અને તેની અસર પણ

મર્યાદિત હતી. ખેડૂતોને જોકે અનામત જંગલોની બહાર વસવાની ફરજ પાડવામા આવી હતી, તેમ છતા તેઓ ખૂબ જ ધીમે ધીમે બાકીના વિસ્તારમા કાયમી પ્રકારની ખેતી તરફ વળ્યા હતા દાખલા તરીકે ૧૯૨૦-૨૧માં એક અમેરિકન મિશનરીએ ફરિયાદ કરી હતી કે ડાંગીઓ થોડા થોડા વખત તેમના ગામડાઓ ખસેડતાં હતાં આથી તે મુંઝાઈ ગયો હતો કારણ કે આને લીધે ગામડા માટેની કાયમી શાળા બાંધવાનું અશક્ય બન્યું હતુ.[૧૭૭] આમ છતા એ વિસ્તારમા વસ્તીનું દબાણુ હજી એટલુ બધુ થયું નહોતું કે લોકોને એક જ જગ્યાએ વસવાટ કરવાની ફરજ પાડી શકાય વાસ્તવમાં ૧૯મી સદીના પાછળના ભાગથી વસ્તીનુ પ્રમાણુ ઘટતું ગયું હતુ જેનું કારણુ દુકાળ અને ૧૯૧૮-૧૯માં ફેલાયેલો ઈન્ફલુએન્ઝા હતું ૧૮૯૧ મા વસ્તી ૩૨,૯૨૦ હતી; ૧૮૯૯-૧૯૦૧ના દુકાળ પછી ૧૯૦૧મા તે ૧૮૬૩૩ થઈ. ૧૯૧૧માં વસ્તી ૨૯,૩૪૫ હતી. ૧૯૨૧માં ૨૪,૧૪૨ ૧૯૩૧ મા ધીમે ધીમે વસ્તી ૧૮૪૧ના આંકડાને વટાવી ગઈ જ્યારે એ આકડો ૩૩,૭૪૮ હતો ૧૯૪૧માં વસ્તી ૪૦,૪૯૮ હતી. બ્રિટિશ શાસનના આખરી દિવસોમાં જ વસ્તીનું દબાણુ વધ્યું અને તે ડાંગીઓને એક જ જગ્યાએ વસતા કરવાના બ્રિટિશોના કામમા સહાયભૂત થયું.

બ્રિટિશોએ લોકોના મનમા કરકસરના અને દારૂ ન પીવાના વલણો ઠસાવવા માટે કેટલાક પ્રયત્નો કર્યા તેઓને આખુ વર્ષ ચાલે તેટલા અનાજનો સંગ્રહ કરવા માટે તેમને પ્રોત્સાહન આપવામા આવ્યુ. જાડા ધાન્ય નાગલીને બહાર મોકલવાનું અટકાવાયું. આને કારણે લોકોને અનાજ વેચી નાખવાને બદલે તેનો સંગ્રહ કરવાનુ પ્રોત્સાહન મળ્યું. આ પ્રતિબંધને કારણે આ વિસ્તારમાં શાહુકારોની 'પ્રવૃત્તિઓ ઉપર પણ નિયમન આવ્યુ. પ્રતિબંધનો અર્થ એવો થતો હતો કે દેવાની સામે નાગલી લઈ શકાય નહિ. શાહુકારોને ડાંગમાં વસવાની પણ મનાઈ ફરમાવવામાં આવી અને કાયદાની રૂએ બિન-ડાંગીઓને જમીન વેચવા ઉપર પણ પ્રતિબંધ મુકાયો સરદારોને તેમને મળતી લીઝની રકમનો અમુક ભાગ ઉછીના તરીકે આપવા માટે પ્રોત્સાહન અપાયું. ૧૯૧૬-૧૭ માં આ રીતે ગઢવીના રાજાએ રૂ ૧૮૭૫ ઉછીના આપ્યા, ૧૯૧૭-૧૮માં રૂ. ૨૮૮૭.[૧૭૮] અધિકારીઓ તેમ જ મિશનરીઓ બંનેએ દારૂ ન પીવાની વાતને પ્રોત્સાહન આપ્યું. લોકોને દારૂને બદલે ચા અથવા બીજા હળવા પીણાં પીવા માટે સમજાવવામા આવ્યા. ચાના પડીકા, ચા રાખી શકાય તેવા ડબ્બા અને ખાંડ સરદારોને આપવામાં આવ્યાં, એવી આશાથી કે તેમનો દાખલો બીજાઓને પ્રેરણારૂપ થાય. મિશનરીઓએ આહવામા સોડા તથા એવા બીજા હળવાં પીણાં બનાવવા માટેની નાની ફેક્ટરી પણ નાખી.[૧૭૯] સરદારો અને ગામના પટેલો પાસેથી હવે તેઓ દારૂ નહિ પીવે તેવા લેખિત વચનો લેવામા આવ્યાં. મિશનરીઓએ,—આપણે આગળ જોયુ તેમ—કેટલીક નિશાળો પણ શરૂ કરી

આ પગલાંઓને શરૂઆતમાં થોડી સફળતા મળી. ધંધાદારી શાહુકારોને ડાંગ બહાર રાખવામાં આવ્યા હોવા છતા સ્થાનિક પારસી દારૂના વેપારીઓ અને કેટલાક શ્રીમંત ખેડૂતો—જેવા કે ગામડાના પટેલો— ઊંચા વ્યાજના દરે નાણા ધીરવા આગળ આવ્યા. આ લોકોની દારૂ પીવાની હાલની ટેવ ચાલુ રહે તેમા પારસીઓનું સ્થાપિત હિત હતું અને તઓ તેમની નાણાંસત્તાનો ઉપયોગ ખેડૂતો તેમનું પીવાનુ ચાલુ રાખે તેને પ્રોત્સહન આપવા માટે કરતા દારૂ ન પીવા માટેના પ્રચારની અસર બહુ ઓછી હતી. રેવરન્ડ પીટનગરે ૧૯૧૦ માં ગામના કેટલાક વગ ધરાવતા પટેલો વિશે લખ્યું છે: 'અમારી દારૂ અંગેની સલાહ બાબત તેઓ અમારી સાથે સંમત થવાનો એક બાજુ ઢોંગ કરતા અને બીજી બાજુ જેવા અમે તેમનાથી દૂર જતા કે તરત તેઓ ચોક્કસપણે અમારા ભણી તિરસ્કારયુક્ત હાસ્ય કરતા.[૧૮૦] હકીકતમાં તો ડાંગનો દીવાન અને પોલિસ લોકોને કાબૂમાં રાખવા દારૂનો ઉપયોગ કરતા, તેઓને ખુશ રાખવા તેમને મફત દારૂ પૂરો પાડતા માર્જોરીબેંક માનતો હતો કે દીવાન જમનાદાસ ગઢેતા ભલે દારૂ ન પીવાનો ઉપદેશ આપતો હોય,[૧૮૧] વાસ્તવિકતા

- અર્થાત્

તેનાથી જુદી દેખાય છે. ૧૯૨૨માં જ્યારે દારૂ પીવા સામેનું આંદોલન લોકોમાંથી પ્રગટ થયું ત્યારે લોકોને દારૂ પીવાની ફરજ પાડીને મહેતાએ એ આંદોલનને તોડી નાખ્યું.[૧૮૨] આપણે એ પણ જોઈ ગયા કે લોકોને શિક્ષિત કરવા માટેના મિશનરીઓના પ્રયત્નમાં ડાંગનો દીવાન પ્રત્યેક ડગલે કેવી રીતે વિઘ્ન નાખતો હતો. વાર્ષિક અહેવાલોમાં બધા શુભ ઇરાદાઓ પ્રગટ થતા હોવા છતાં વહેવારમાં વહીવટી તંત્ર જે રીતે વર્તતું હતું તેમાં દારૂ ન પીવાની બાબતને કે ભણવાની બાબતને પ્રોત્સાહન અપાતું નહોતું. આ બાબતમાં ભારતને આઝાદી મળી તે પહેલાં કોઈ ફેરફાર જોવા મળતો નથી.

સરદારોને તેમનાં લીઝનાં નાણાં મળતાં રહ્યાં. ૧૯૨૮માં ચૂકવણીની રકમમાં ૫૦ ટકાનો વધારો કરવામાં આવ્યો. એ રકમ રૂ. ૨૬,૫૨૧ની થઈ. ડાંગમાંથી જે કમાણી થતી હતી તેનો બહુ જ ઓછો હિસ્સો આમાં પ્રતિબિંબિત થતો હતો. આગળ નોંધ્યું છે તેમ ૧૯૨૦ના સમયગાળા દરમ્યાન બ્રિટિશરોને થતો વાર્ષિક સરેરાશ નફો રૂ. ૧૫૪,૯૧૭ હતો. ૧૯૩૦ના સમયગાળામાં સરદારોએ જે નફો થતો હતો તેના સંદર્ભમાં તેમની લીઝની રકમમાં વધારો થવો જોઈએ તેવી માગણી કરી. મુંબઈ સરકારે એવી દલીલ સાથે એ માગણી ફગાવી દીધી કે જો તેઓ વધારે નાણાં મેળવશે તો તેઓ તેનો ઉપયોગ દારૂ પીવામાં કરશે અને એ રીતે હાલમાં તેઓ છે તેના કરતાં વધારે વ્યસની બની જશે.[૧૮૩] ભારતને આઝાદી મળ્યા બાદ રજવાડાંઓ નાબૂદ થયાં અને ડાંગના સરદારો પણ રાજા તરીકે મટી ગયા છતાં તેઓને તેમની વાર્ષિક રકમ મળવાની ચાલુ રહી પરંતુ ૧૯૫૪માં એ રકમનું 'રાજકીય વર્ષાસન' (Political pension) એ નામે પુનઃ વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યું. હોળીના સમયે આહવા ખાતે દર વર્ષે યોજાતા દરબારમાં તેઓ આજે પણ આ વર્ષાસન મેળવે છે. ડાંગના દરબારને પ્રવાસીઓના આકર્ષણકેન્દ્ર તરીકે ગુજરાત સરકારે વિકસાવ્યો છે.

ભીલોના સમૂહની સ્થિતિમાં ખાસ કંઈ ફેર પડ્યો નહિ. કોઈ પણ વ્યવસ્થિત પદ્ધતિથી સ્થાયી ખેતી કરવાનું તેઓ શીખ્યા નહિ અને જેને તેઓ પોતાની જાગીર માનતા હતા તે જંગલોમાંથી વધુ ને વધુ બહાર ફેંકાતા ગયા. પોતાની આજીવિકા માટે તેમણે ખેતીની અને જંગલની મજૂરી ઉપર વધુ ને વધુ આધાર રાખવાનો થયો. એક વખતની તેમની પ્રજા કહેવાતા કણબીઓ તથા જંગલના કોન્ટ્રાક્ટરો તેમના શેઠ બન્યા. એ પ્રકારના કામ અંગેની તેમની ભીરુતાને કોન્ટ્રાક્ટર સાથેના કિસ્સામાં છોડવી પડી.[૧૮૪] લાકડાં કાપવા અને તેનું વહન કરવા મજૂરોની ઘણી માગ હતી તેથી તેઓ આ પ્રકારની પ્રવૃત્તિઓમાંથી ગુજરાન ચાલે એટલું કમાવાને શક્તિમાન થઈ શક્યા—જોકે તેઓને ઘણું ઓછું વેતન ચૂકવવામાં આવતું. ભીલોની વસ્તીમાં વધારો થવાથી અને કટાઈ માટેના લાકડામાં ઘટાડો થવાથી છેક હમણાંનાં વર્ષોમાં દર વર્ષે દક્ષિણ ગુજરાતના મેદાની પ્રદેશોમાં ખેતમજૂરો તરીકેનું કામ શોધવા ડાંગની બહાર તેઓ નીકળતા થયા છે. આ રીતે અગાઉના જંગલના માલિકો આજે ખેતમજૂરો બની જવાની પ્રક્રિયામાં આવી ગયા છે.

આધુનિક જગતનાં બધાં દબાણો તેઓને ગુલામીભર્યું ગદ્ધાવૈતરું કરવા ફરજ પાડી રહ્યાં છે ત્યારે આજે પણ હજી ભીલો જીવન પ્રત્યેના પોતાનાં અગાઉનાં વલણને ટકાવી રાખવાની ઇચ્છાની જાળમાં સપડાયેલા જણાય છે. સામાન્ય અભાવગ્રસ્તતા દૂર થાય તેવા જીવનની ખાતરી આપી શકે તેવી ગણતરી ભરેલી રીતે પોતાનું જીવન ગોઠવવાનો તેઓ ઇન્કાર કરે છે. પોતાની આજીવિકાને વેડફી દેવાનું તેમનું વલણ હજી ચાલુ છે. તેઓને જે નાણાં મળે છે તે તેઓ ફાવે તેમ ખર્ચી કાઢે છે અને શિક્ષણથી દૂર રહે છે. અલ્પ માત્રાની સફળતા માટે પણ મૂડીવાદી જગત જે શરતો મૂકે છે તે જગત સાથે હરીફાઈ કરવાની તેઓ ના કહે છે. આને પરિણામે તેઓનું જીવન સુખસગવડ વિનાનું અને હાડમારીથી ભરેલું છે.

આની સામે કણબીઓએ સારી સ્થિતિ પ્રાપ્ત

કરી છે. સ્થાયી પ્રકારની ખેતી કરનારા તરીકે તેઓ પોતાની જમીન ધરાવે છે. હવે તેઓ પોતાના ઉપર જોરજુલમ કરનાર ભીલોની પ્રજા મટી ગયા છે; તેઓમાંના મોટા ભાગના પોતે સારી રીતે જીવન જીવી શકે તેટલું અનાજ પકવે છે. તેઓની રાજકીય વગ વધી છે. ભીલો પાસેથી સત્તા ગામના પટેલ પાસે આવવાથી તેઓને મદદ મળી છે. આ પટેલો સમાન્ય રીતે કણબીઓ અથવા અન્ય ગાવીતો હોય છે. હમણાંનાં વર્ષોમાં જિલ્લા પંચાયતની કક્ષાએ કણબીઓએ સત્તા મેળવી છે. આમ થયું હોવા છતાં જેઓ ડાંગની બહારથી વહીવટ કરે છે તેવા સરકારી અધિકારીઓ અને જંગલ ખાતાના અધિકારીઓની જે સત્તા હોય છે તેની તુલનામાં આ લોકોની સત્તા ખૂબ જ મર્યાદિત છે.[૧૮૫] ગાવીતોની સબાલ્ટન વર્ગ તરીકેની સ્થિતિ તેવી જ ચાલુ રહી છે. કારણ કે તેઓ સદીઓથી આ સ્તરમાં જ રહ્યા છે. આમ ફેરફારની પ્રક્રિયા તેઓને લાભકારક બની નથી. અલબત્ત તેઓ અનુકૂલન સાધી શકયા તેથી હાલની પદ્ધતિમાંથી ભીલો કરતાં વધુ ફાયદો મેળવી શકયા છે.

પોતે જ્યારે ડાંગ પર રાજ કરતા હતા તે વખતની પ્રશંસા કરતી સંસ્કૃતિની જાળમાં ભીલો સપડાયેલા જણાય છે. પોતે રાજવંશી સોઢી ધરાવે છે તેવો દાવો કરીને ગર્વ લેવાનું તેઓએ ચાલુ રાખ્યું છે.[૧૮૬] ભારતની સાંપ્રત રાજ્ય પદ્ધતિનો સ્વીકાર કરવાની તેઓ ના કહે છે. નવી દિલ્હીના તાબામાંથી મુક્ત હોય તેવા સ્વતંત્ર આદિવાસી રાજ્યની ચળવળને તેઓ ટેકો આપે છે.[૧૮૭] અન્ય ઘણા વિસ્તારોના ભીલોની જેમ તેઓ સુધારાવાદી સંપ્રદાયોમાં સામેલ થયા નથી જેમાં મોટે ભાગે હિંદુ જીવનપદ્ધતિની હિમાયત હોય છે. આ બાબતમાં તેઓએ લગભગ કોઈ સમાધાન કર્યું જ નથી. આ પ્રકારની સાંસ્કૃતિક સ્થિતિસ્થાપકતા એક પ્રકારનું બળ છે જે તેમનામાં આત્મસન્માનની વૃત્તિ અને માલિકીપણાની ભાવના પેદા કરે છે અને તેમને તેમની રોજબરોજની મુશ્કેલીઓમાં ટકાવી રાખે છે. પરંતુ આ એક ભારે બોજો પણ છે જે તેમને તેમની સ્થિતિને વધુ સારી બનાવે એવા કોઈ નજીકના માર્ગવાળી રાજકીય પદ્ધતિમાં સામેલ થવાનું તેમને માટે મુશ્કેલ બનાવે છે. વધુ સારા ભવિષ્યની આશા આપતી આવી પદ્ધતિ કોઈપણ સંજોગોમાં અસલામતીના ટેકા પર જ ટકેલી હોઈ શકે.

ભીલોની સંસ્કૃતિ—જે એક તબક્કે પ્રભુત્વ ધરાવતી સંસ્કૃતિ હતી તે—આજે કોઈના તાબા હેઠળની સંસ્કૃતિ બની ગઈ છે. કણબીઓની સબાલ્ટન સંસ્કૃતિ કરતાં આ સંસ્કૃતિનું લક્ષણ તદ્દન જુદું છે. કણબીઓની સંસ્કૃતિ મેદાનોમાંની નાતજાત આધારિત સંસ્કૃતિ સાથે સરખાપણું ધરાવે છે. આનાથી ઊલટી રીતે ડાંગી ભીલોની શોષિત સબાલ્ટનીન (શોષિત) સંસ્કૃતિ ભૂતકાળમાં જંગલમાં તેમની જે સત્તા હતી તેના વારંવારના સ્મરણોમાં સપડાયેલી છે. આ રીતે સબાલ્ટનીટીનું સ્વરૂપ મૂળભૂત રીતે જુદું એવું ઉત્ક્રાન્ત થયું છે અને આ બંને સ્વરૂપો સાથે સાથે રહે છે પણ એ ડાંગમાં વસતા સબાલ્ટન સમૂહોને સાથે કરવાને બદલે જુદા કરે છે.

(અનુ. શાંતિલાલ મેરાઈ)

સંદર્ભો અને સંદર્ભનોંધો

૬ વિનિન પેરેઇરા અને જેરેમી સીઅરબ્રુક, Asking the earth : farms, forestry and survival in India (London, (1990) પા. ૭૩

૭ એજન પા. ૪–૫

૮ વંદના શિવા, Staying Alive : Women, Ecology and survival in India (New Delhi 1988) પા. ૫૪–૫૮

૯ પાર્થ ચેટરજી, Nationalist Thought and the colonial world, a derivative discourse? (London, 1986) પા. ૩૮

૧૦ સંરક્ષણવાદી અને પર્યાવરણવાદી વિચારોના ઇતિહાસ માટે જુઓ Donald Worster,

Nature's Economy : a history of Ecological ideas (New york, 1985)

૧૧ E. G. Pereria and Searbook, પા. ૩૩.

૧૨ V. Shiva p. 59–60.

૧૩ સમર્થ પર્યાવરણ કાર્યાત્મકવાદની દલીલો માટે જુઓ Roy Elleh, Environment, Subsistence and System : The Ecology of smallscale social formations (Cambridge 1982) છેલ્લાં સેંકડો વર્ષોમાં આખા વિશ્વમાં જંગલના વાસીઓ ઉપર સંસ્થાનવાદ અને મૂડીવાદનાં કેવા ભયંકર પરિણામો આવ્યા કે તેને એલેન નજરઅંદાજ કરે છે.

૧૪ Census cf Bombay Presidency. 1872 part III (Bombay, 1875). પા. ૬૩૨.

૧૫ Gazetter of the Bombay Presidency, vol. XVI Nasik (Bombay 1883).

૧૬ Gazetter of The Bombay Presidency, vol. XII Khandesh, (Bombay, 1880)

૧૭ D. P. Khanapurkar, 'The Aboriginals of South Gujarat' અપ્રગટ પીએચ. ડી. નો મહાનિબંધ, મુંબઈ યુનિવર્સિટી, ૧૯૪૪, પા. ૧૨૦.

૧૮ G. A. Grierson, Linguistic Survey of India, vol IX (Calcutta. 1907) પા. ૧૩૦.

૧૯ R. E. Enthoven, The Tribes and Castes of Bombay vol. II (Bombay. 1922) પા. ૨૬૫.

૨૦ એ. સુકાસ દ્વારા ખાનદેશના કલેક્ટરને ૧ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૨. અહેવાલ એમ કહે છે કે હળથી કરાવાતી ખેતી સંપૂર્ણપણે કણબીઓ પૂરતી મર્યાદિત હતી–કોઈ ભીલ કે વારલી પાસે ભાગ્યે જ હળ હતાં.

૨૧ J. A. Voelcken, Report on the improvement of Agricuture (London, 1893) P P. 109–10; Indra Munshi Saldhana, 'The Political Ecology of Traditional Farming Practices in Thana District, Maharashtra (India) The Journal of Peasant Studies, 17 : 3 April, 1990.

૨૨ ઈ. એમ. હોડગ્સનના ડાંગ વિશેના રીપોર્ટમાં 'રબ'નું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. ૨૯ ઓગસ્ટ, ૧૯૦૨. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૦૨, ૧૦૭–૯૪૯ H; ૨, તથા ખાનાપુરકરના 'Abroginals of South Gujarat' પા. ૮૯૬-૯૮માં પણ એનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે.

૨૩ આ પ્રકારની ખેતી એ. ટી. શટલવર્થે વર્ણવી છે. ૬ એપ્રિલ, ૧૮૭૧. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૭૧. ૬૮–૫૫૨; ડાંગ વિશેનો ઈ. એમ. હોડગ્સનનો રીપોર્ટ. ૨૯ ઓગસ્ટ ૧૯૦૨ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૦૨, ૧૦૭–૯૪૯, ૨ શટલવર્થે ઇ. ડબલ્યુ. રેવનસ્ક્રોફ્ટને લખ્યું ૨૦ ઓગસ્ટ, ૧૮૭૭; મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૭૭, ૬૯–૧૫૬૬.

૨૪ શટલવર્થે રેવનસ્ક્રોફ્ટને લખ્યું, ૨૦ ઓગસ્ટ ૧૯૦૭ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૭૦, ૬૯–૧૫૬૬.

૨૫ જે. કેમ્પબેલની પૂછપરછ ૫ જુલાઈ ૧૮૭૨ બરોડા, રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૧૦, દફતર વી–૪૨૬, ફાઈલ ૧૧૩. પ્રેસીડન્સી ફાઈલ નં. ૧૬૭ A અને ૩૧૬ પા. ૧૨૬–૩૮.

૨૬ Khanapurkar 'Aboringnals of South Gujarat' પા. ૪૮–૫૨.

૨૭ ખાનદેશના પોલિટિકલ એજન્ટે બરોડાના રેસિડન્ટને ટાંકેલો ભુખિયા નાયકનો પુરાવો ૧ માર્ચ ૧૮૭૨. બરોડા રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૨૦, દફતર વી-૪૨૧. ફાઈલ ૧૧૩, પ્રેસિડન્સી ફાઈલ નં. ૧૬૭ એ અને ૩૧૬, પા. ૧૪૮.

૨૮ બરોડાની સરકાર દ્વારા બ્રિટિશ રેસિડન્ટને. ૨૬ જાન્યુઆરી ૧૮૨૬, બરોડા. રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૧૦. દફતર વી-૪૭૬ ફાઈલ જી આર એસ -૭ રેસિડન્સી નં ૧-૭૩ પા. ૫૯.

૨૯ ડબલ્યુ જે. મોરિસ દ્વારા એચ ડબલ્યુ રીવ્ઝને, ૨૨ મે ૧૮૪૩, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઈન્ડિયા, પોલિટિકલ, ૨૪ ફેબ્રુઆરી ૧૮૪૪, ૧-૧૦.

૩૦ જી. એ. રીગ્બી દ્વાર. એ. રોબર્ટસનને ૩૦ ઓક્ટોબર ૧૮૨૫, બરોડા રાજદફતર ઓફિસ, સિરીયલ નં. ૭૧૯, દફતર વી-૪૭૮, ફાઈલ જી.આર. એસ-૭ રેસિડન્સી નં, ૭૩ પા. ૪૭

૩૧ ૧૮૨૮મા ગાયકવાડે રક્ષણ માટેનાં નાણાં તરીકે સીલપતને રૂ. ૯૧૦ ચૂકવ્યા હતા. સીનપતે આવી બીજી કોઈ રકમ લગભગ મેળવી નહોતી જી જીમીને દ્વારા જે. વિલિયમ્સને ૨૦ જાન્યુઆરી, ૧૮૨૮. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, પોલિટિકલ એન્ડ સિક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૨૮, ૨૯-૩૨૦.

૩૨ ૧૮૨૦ માટેના કોઈ આંકડા મળતા નથી. પણ ૧૮૭૦મા ગઢવીનો રાજા જમીન વેરા દ્વારા વર્ષે રૂ ૨૭૦ મેળવતો હતો એવું કહેવાય છે. સી. ગ્રીનવર્ડ દ્વારા એસ. આર. એલ્ફિન્સ્ટનને ૨૫ ઓક્ટોબર ૧૮૭૦, બરોડા રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૨૪, દફતર વી-૪૩૨ ફાઈલ જી. આર. એસ ૧૯૨ રેસિડન્સી ૧૬૭બી, પા. ૧૯૦.

૩૩ ડબલ્યુ જે. મોરિસ દ્વારા એચ ડબલ્યુ રીવ્ઝને ૨૨ મે ૧૮૪૩. નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઈન્ડિયા ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ, પોલિટિકલ, ૨૪ ફેબ્રુઆરી ૧૮૪૪ ૧-૧૦.

૩૪ ડાંગની ટુર વખતનો એપ્રિલ ૧૮૫૬નો ડબલ્યુ જે. ફેનરનો રીપોર્ટ. જુઓ A. Gibson Forests Reports of the Bombay presidency for the years 1849-50 to 1855-56 (Bombay 1857) પા ૮૦.

૩૫ નાસિકના કલેક્ટર દ્વારા મેમો ૧૦ એપ્રિલ ૧૯૦૬, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૦૬ ૧-૫૮૪.

૩૬ સેન્ટ્રલ સર્કલના ફોરેસ્ટ કમિશનર દ્વારા નોર્ધર્ન ડિવિઝનના કમિશનરને, ૧૦ ડિસેમ્બર ૧૮૯૪, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૫ ૩૧૪-૯૪૮.

૩૭ જી.બી. રીડ દ્વારા મુંબઈ સરકારને, ૧૫ ફેબ્રુઆરી ૧૮૯૨ અને એ. લુકાસ દ્વારા ખાનદેશના કલેક્ટરને ૧ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૧ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૨, ૧૪૪-૯૪૮.

૩૮ ઈ.એમ. હોડ્ગસન દ્વારા ડાંગ વિશેનો રીપોર્ટ ૨૯ ઓગસ્ટ, ૧૯૦૨, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૦૩. ૧૦૭-૯૧૯ ૨.

૩૯ ડી બી. ચિનસે, 'ડાંગ એક સમ્યક્ દર્શન' (આહવા ૧૯૭૮) પા. ૧૭

૪૦ જી. એ. રીગ્બી દ્વારા એ. રોબર્ટસનને ૩૦ ઓક્ટોબર ૧૮૨૫, બરોડા રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં ૭૧૯, દફતર વી-૪૭૮, ફાઈલ જી.આર. એસ /૭ રેસિડન્સી નં. ૧-૭૩ પા. ૪૮.

૪૧ જી જીમને દ્વારા ડબલ્યુ ન્યુનહામને ૨૬ ઓક્ટોબર ૧૮૨૮, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, પોલિટિકલ એન્ડ સિક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૨૮, ૨૯-૩૨૦.

૪૨ બરોડાના ગાયકવાડ દ્વારા મેમો ઓગસ્ટ ૧૮૬૪. બરોડા રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં ૭૧૯ દફતર વી-૪૭૯ ફાઈલ જી. આર. એસ-૭ રેસિડન્સી નં. ૧-૭૩ પા ૧૭૭.

૪૩ D. C. Graham, 'Historical sketch of the Bheel Tribes Inhabiting the Province of Khandesh' in Selections form the Records of the Bombay Government No. XXVI New series (Bombay 1856) p. 207 G.E. Marjoribanks, Working Plans for the Dangs forests (Bombay 1926) પા. ૪.

૪૪ જી. જાર્બન દ્વારા ડબલ્યુ ન્યુન્હામને ૧૬ ઓક્ટોબર ૧૮૨૮, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ પોલિટિકલ એન્ડ સિક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૨. ૨૯–૩૨૦.

૪૫ સી. પ્રીટચાર્ડ દ્વારા એલ. આર. એશબર્નરને ૧૫ ઓક્ટોબર ૧૮૭૦, બરોડા રાજદફતર ઓફિસ સીરિયલ નં. ૭૨૪, દફતર વી-૪૩૨ ફાઈલ જી. આર. એસ.-૧૨ રેસિડન્સી ૧૬૭-બી પા. ૧૭૦.

૪૬ ડી.સી. ગ્રેહામ દ્વારા જી. જાબર્નને ૮ જુલાઈ ૧૮૨૮ અને જાબર્ન દ્વારા ડબલ્યુ. ન્યુન્હામને ૨૮ મે ૧૮૨૮ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ પોલિટિકલ એન્ડ સિક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૨૮ ૨૯–૩૨૦.

૪૭ એલ. આર. એશબર્નર દ્વારા મુંબઈ સરકારને ૪ એપ્રિલ ૧૮૭૧, બરોડા રાજદફતર ઓફિસ સીરિયલ નં. ૭૧૦ દફતર વી-૪૨૬, ફાઈલ ૧૧૩, રેસિડનસ નં. ૧૬૭ એ અને ૩૧૬ પા. ૨૯૩.

૪૮ સમાજવિજ્ઞાની ડી પી. ખાનાપુરકરે નોંધ્યું છે તેમ તેમણે ૧૯૪૦ની શરૂઆતમાં ડાંગમાં ક્ષેત્રકાર્ય હાથ પર લીધું હતું 'The Aboriginal of South Gujarat Ph.D. Thesis university of Bombay 1944 પા. ૯૦૩.

૪૯ મિશનરી વિઝિટર જાન્યુઆરી ૧૯૦૯ પા. ૩૪ નામક મૂળ સ્રોતમાં એ ભારપૂર્વક કહેવાયું છે.

૫૦ ખાનપુરકર, 'Aboriginals of South Gujarat' p. 159. આવો વ્યવહાર ઉત્તર પૂર્વના ખાનદેશના ભીલોમાં પણ જોવા મળ્યો હતો. ચાંદીનાં ઘરેણાંનો સુધ્ધાં નાશ કરવામાં આવતો, જો કંઈ નાણું હોય તો તે અને ઢોર ભીલની બહેનના દીકરાને આપવામાં આવતાં. Enthoven, 'Tribes And Castes of Bombay Vol 1 (Bombay 1920) પા. ૧૭૭

૫૧ Report by G.A.Falconer (Politial Agent For The Dangs) NAI F.D. 181-p. (Secret), 1934. એફ. જી. એચ. એન્ડરસને ૧૯૧૧માં નોંધ્યું હતું કે એવો વણલખ્યો કાયદો હતો કે મુખીઓના અને બાહુબંધોના ઘરોમાં ચોકઠા સાગનાં લાકડાનાં બનાવાતાં જ્યારે સામાન્ય માણસોના ઊતરતી કક્ષાના લાકડાનાં. એન્ડર્સન ૩ ઓગસ્ટ ૧૯૧૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૧, ૧૨૦–૧૧૧૩.

૫૨ એ.ટી. શટલવર્થ દ્વારા મુંબઈ સરકારને ૬ એપ્રિલ ૧૮૭૧. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૭૧ ૧૮–૫૫૨

૫૩ જી. જેર્વિસ, ૯ સપ્ટેમ્બર ૧૮૪૪, બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૪૬ ૮૧–૧૦.

૫૪ ડબલ્યુ જે મોરિસ દ્વારા આર.કે. પ્રીંગલને. નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઈન્ડિયા, ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ, પોલિટિકલ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૨૩ નવેમ્બર, ૧૮૪૪, ૧૧૬–૧૪૭.

૫૫ ડબલ્યુ. ઈ. કોપલસ્ટોનના 'The Bombay forests (૧૯૨૫)માંના ફોટોગ્રાફ્સ, પા. ૫૦; સાથે જ જુઓ ખાનપુરકરનું 'Aboriginals of South Gujart' પા. ૩૭–૩૯ અને ૧૩૮.

૫૬ ખાનપુરકરનું 'Aboriginals of South Gujarat' પા. ૩૭-૩૯ અને ૧૩૮.

૫૭ જી જીબર્ન દ્વારા ડબલ્યુ ન્યુનહામને, ૧૬ ઓક્ટોબર ૧૮૨૮, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, પોલિટિકલ એન્ડ સીક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૨૮, ૨૯–૩૨૦.

૫૮ સી. પ્રીટચાર્જ દ્વારા એલ. આર. એશબર્નરને ૧૫ ઓક્ટોબર ૧૮૭૦. બરોડા રાજદફ્તર ઓફિસ સીરિયલ નં. ૭૨૪, દફતર વી-૪૩૨, ફાઈલ જી. આર એસ.-૧૨, રેસિડન્સી ૧૬૭-બી પા. ૧૮૯. ઈ. એમ. હોડ્ગસન દ્વારા ડાંગ વિશેનો અહેવાલ. ૨૯ ઓગસ્ટ, ૧૯૦૨, ૧૦૭-૬૪૫ ૨

૫૯ એજન.

૬૦ આ સ્વરૂપના સંબંધોના વર્ણન માટે જુઓ, ગૌતમ ભદ્ર 'The Mentality of Subalternity' આર. ગુહા દ્વારા સંપાદિત 'Subaltern Studies' VI (નવી દિલ્હી, ૧૯૮૯).

૬૧ એમ. સી. જીબ દ્વારા ડબલ્યુ. ડબલ્યુ. લોકને ૮ જુલાઈ, ૧૮૯૦. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૦. ૯૩-૬૪૮, સરદારો આવી મહેનત પોતે કરતા નહિ.

૬૨ ખાનપુરકર, 'Aboriginals of South Gujarat' પા. ૨૧૨-૧૪, ૨૧૯-૨૦, ૩૧૫.

૬૩ એજન પા. ૧૩૯-૪૪ અને ૨૧૧-૧૪

૬૪ એજન પા. ૧૪૧.

૬૫ એચ ડબલ્યુ હોજીસ દ્વારા એ. રોબર્ટસનને, ૩ એપ્રિલ, ૧૮૨૩, બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ, પોલિટિકલ એન્ડ સિક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૨૩, ૧૦-૧૦૫; ગેઝિટિયર ઓફ ધી બોમ્બે પ્રેસિડન્સી વોલ્યુમ ૧૨, ખાનદેશ, પા. ૬૦૩.

૬૬ જી. જીબર્ન દ્વારા ડબલ્યુ. ન્યૂનહામને, ૧૬ ઓક્ટોબર ૧૮૨૮, બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ, પોલિટિકલ એન્ડ સીક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૨૮, ૨૯-૩૨૦. ડી. એ. બ્લેન દ્વારા જે. સુધરલેન્ડને, ૨૮ ઓક્ટોબર ૧૮૩૮. બરોડા રાજદફ્તર ઓફિસ, સીરિયલ નં ૭૧૯, દફતર વી-૪૭૯, ફાઈલ જી આર એસ-૭ રેસિડન્સી નં. ૧-૭૩, પા. ૧૨૭-૨૯.

૬૭ એફ. જે. ગોલ્ડસ્મીથ દ્વારા ૧૮૩૦ની ચળવળનો અહેવાલ, જેમ્સ આઉટ્રામ : જીવનચરિત્ર, ગ્રંથ ૧ (લંડન ૧૮૮૧) પા. ૮૭-૮૯: એચ. ડબલ્યુ હોજીસ દ્વારા આઉટ્રામને, ૫ માર્ચ ૧૮૩૦: બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ પોલિટિકલ એન્ડ સીક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૩૦. ૧૫-૩૯૯; બરોડાના રેસિડન્ટ દ્વારા જે. પી વિલોબીને, ૨૭ મે, ૧૮૩૦. બરોડા રાજદફ્તર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૧૯. દફતર વી-૪૬૯, ફાઈલ જી.આર.એસ.-૭, રેસિડન્સી નં. ૧-૭૩, પા. ૧૦૩.

૬૮ A. H. A. Simcox, 'A Memoir of The Khandesh Bhill Corps 1825-1891 (Bombay, 1912,) પા. ૪૩, ૬૨ અને ૧૩૬

૬૯ આની સંપૂર્ણ ચર્ચા માટે જુઓ મારો લેખ 'From Custom to Crime : The politics of Drinking in Colonial South Gujarat' આર. ગુહા દ્વારા સંપાદિત 'Subaltern Studies IV (New Delhi 1985)' ખાસ કરીને પા. ૧૭૩-૭૭

૭૦ બહારના રાજકર્તાઓ દ્વારા ભીલોને કાબૂમાં રાખવા દારૂનો ઉપયોગ લાંબા સમયથી કરવામાં આવતો હતો. આના ઉદાહરણ રૂપે રાજપૂત રાજકર્તાઓ ભીલોને દારૂથી કેવી રીતે ખુશ કરતા તે જાણવા જુઓ, કે ડી. એરસ્કીન, ધી રાજપૂતાના ગેઝિટિયર વોલ્યુમન્ર એ, ધી મેવાર રેસિડન્સી (અજમેર, ૧૯૦૮) પા. ૧૩૨.

૭૧ ભીલ એજન્ટનો ભીલો ઉપર કેવો ભારે પ્રભાવ હતો તેનો પ્રશિષ્ટ કથા રૂપ અહેવાલ રૂડયાર્ડ કીપ્લીંગે તેમની ટૂંકી વાર્તા 'The Tomb of His Ancestors' માં આપ્યો છે. આ વાર્તા in The Day's Work (લંડન, ૧૯૨૦)માં છે.

૭૨ E. Maconochie, 'Life in The I. C. S.' (London, 1926) પા. ૭૪.૭૫.

૭૩ For an Excellene Study of The Construction of such a body of Knowledge About The Konds of Orissa. A Study of Tribal Administration and its Legitimating Discourse, Unpublished D. phil. Thesis, University of Oxford, 1987, પ્રકરણ ૬.

૭૪ ડી.સી. ગ્રેહામ દ્વારા ડી.એ. બ્લેમને, ૨૯ માર્ચ અને ૧૮ એપ્રિલ ૧૮૩૯, બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ, પોલિટિકલ એન્ડ સીક્રેટ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૩૯ ૧૫–૧૦૧૧.

૭૫ ડબલ્યુ. જે. મોરિસ દ્વારા એચ. ડબલ્યુ. રીવ્ઝને, ૨૨ મે ૧૮૪૩, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઈન્ડિયા, ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ, પોલિટિકલ, ૨૪ ફેબ્રુઆરી, ૧૮૪૪ ૧–૧૦.

૭૬ E. Hobsbawm, 'Introduction: Inventing Traditions', in E. Hobsbawm and T. Ranger (Ed) The Invention of Tradition (Cambridse, 1983) પા. ૧–૧૪.

૭૭ ખાનદેશના ભીલ એજન્ટનો વાર્ષિક રીપોર્ટ, ૧૮૮૦-૮૧. આઈ.ઓ.એલ. ૫–૧૦–૧૪૧૪.

૭૮ I. S. Long, MV, November 1909, નો હેવાલ. પા. ૩૫૩–૫૪.

૭૯ B. Cohn 'Representing Authority in Victorian India' in Hobsbawm And Ranger, The invention of Tradition, પા. ૧૬૫–૬૮. કોહન દર્શાવે છે કે સંસ્થાનવાદી દરબારનો પ્રભાવ મુખ્યત્વે ભારતના રાજાઓના અને ઊભરતા આવતા મધ્યમ વર્ગના માણસો ઉપર વધારે હતો. આમ છતાં ગાંધીનો પ્રભાવ વધ્યો તે પછી મધ્યમ વર્ગના માણસો આની વિધિઓની વિરુદ્ધ થઈ ગયા, જુઓ પા. ૨૦૮–૯.

૮૦ એ ક્યુમીન દ્વારા કમિશ્નરને, સેન્ટ્રલ ડિવિઝન, ૯ જુલાઈ. ૧૮૯૫, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૫, ૩૧૪–૯૪૮.

૮૧ ડાંગના જંગલો માટેના કમિશ્નરનો રીપોર્ટ, સપ્ટેમ્બર, ૧૮૭૮. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૭૯, ૯૦–૬૪૭.

૮૨ એસ. મેન્સફિલ્ડ દ્વારા એચ. એલ. એન્ડરસનને, ૭ ફેબ્રુઆરી ૧૮૫૬. બરોડા, રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૧૦, દફતર V–૪૨૬, ફાઈલ ૧૧૩, રેસિડન્સી ફાઈલ નં. ૧૬૭ A અને ૩૧૬ પા. ૧૬.

૮૩ ડાંગનાં જંગલો અંગેના લીઝ સાથે સંબંધિત પત્રવ્યવહાર, ૧૦ નવેમ્બર ૧૮૪૩, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ ૧૮૪૪, ૬૩–૧૬૩૦, કંપાઈલેશન. ૭૧૬.

૮૪ નાથુભાઈ રહીમભાઈ અને ઉદયચંદ તારાચંદ દ્વારા મુંબઈ સરકારને પીટિશન ૪ મે, ૧૮૪૩. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. પોલિટિકલ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૪૩, ૨૦–૧૪૪૧.

૮૫ વાસુરાણાના રાજા આનંદરાવ વીરસીંગ દ્વારા મુંબઈ સરકારને પીટિશન ૧૫ માર્ચ, ૧૮૪૩. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ ૧૮૪૩ ૨૦–૧૪૪૧

૮૬ એચ. ડબલ્યુ રીવ્ઝ દ્વારા જે.પી. વિલ્લબીને, ૧ જુલાઈ ૧૮૪૩, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઈન્ડિયા, ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ, પોલિટિકલ, ૨૪ ફેબ્રુઆરી ૧૮૪૪, ૧–૧૦; ડાંગના જગલો સંબંધિત લીઝ અંગેનો પત્રવ્યવહાર, ૧૦ નવેમ્બર, ૧૮૪૩, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૪૪, ૬૩–૧૬૨૦. કમ્પાઈલેશન ૭૧૬, રીવ્ઝ દ્વારા વિલ્લબીને ૧. જાન્યુઆરી ૧૮૪૪, એજન.

૮૭ ડબલ્યુ. એચ. પ્રોપર્ટ દ્વારા ઈ. પી. રોબર્ટસનને ૨૬ માર્ચ, ૧૮૭૮; બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ.૧૮૭૮, ૫૮–૧૨૭.

૮૮ ડાંગમાં જંગલોના લીઝ સંબંધિત પત્રવ્યવહાર, ૧૦ નવેમ્બર ૧૮૪૩. બોમ્બે આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૪૪, ૬૩-૧૬૨૦. કમ્પાઈલેશન. ૭૧૬.

૮૯ આવી ગણતરી માટે જુઓ બોમ્બે ફોરેસ્ટ રીપોર્ટ ૧૮૬૩-૬૪, in forest reports of the Bombay Presidency for the years *1860-61* to *1867-68* (Bombay 1869) પા. ૧૧૫-૧૬

૯૦ ૧૮૪૨ થી ૧૮૭૦-૭૧નાં વર્ષો દરમ્યાન રાજ્ય માટે ડાંગ રૂ. ૯,૧૪૬ સુધીનો વાર્ષિક સરેરાશ નફો કમાતું હતું. ૧૮૭૯ થી ૧૮૮૨ ના સમયગાળા દરમ્યાન સરેરાશ વાર્ષિક નફો રૂ. ૬૫,૧૧૩ હતો. મુખ્ય આવક લાકડામાંથી થતી હતી. મુખ્ય ખર્ચ સરદારોને લીઝની ચૂકવણી પેટે અને જંગલોની વ્યવસ્થા કરવામા થતું. આ રીતે થતી કમાણીમાથી આ રીતે થતા ખર્ચને બાદ કરીને ચોખ્ખો નફો ગણવામાં આવતો. ગણતરી માટે S Muller to A. T. Shuttleworth, 25 May 1871, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૭૧, ૧૮-૧૩૦૭, A Lucas to H. F. silcock 19 August 1892, B. A. R-D. 1893 133 | 448. આવા મૂડીવાદી તર્કનો ઉપયોગ કરી આપણે નફાને ખર્ચ પરના ડિવિડન્ડ તરીકે ગણી શકીએ. ૧૮૭૯ થી ૧૮૯૨ વચ્ચે કુલ ખર્ચ રૂ. ૩૪૭,૬૦૭ હતું અને કુલ નફો રૂ. ૪૫૬,૪૮૧ હતો. જેમાં ૧૧૩% જેટલા ઊંચા ડિવિડન્ડનું પ્રતિનિધિત્વ થાય છે. જે અધિકારીઓ ડાંગનાં જંગલોની જાળવણી ઇચ્છતા હતા તેઓ દ્વારા અવારનવાર આવી ગણતરી કરવામાં આવતી.

૯૧ આર. એચ. માદન દ્વારા એ. ટી. શટલવર્થને ૨૮ ઓક્ટોબર ૧૮૯૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૨, ૨૪૪-૯૪૮.

૯૨ સિંધ સહિતની બોમ્બે પ્રેસિડન્સીના જંગલ ખાતાનો વહીવટ અંગેનો રીપોર્ટ વર્ષ ૧૮૮૮-૮૯ (મુંબઈ ૧૮૯૦). પા ૧૩.

૯૩ આ સંદર્ભમાં માર્ક્સ બતાવે છે કે મૂડીવાદમાં જેઓ જંગલ પર આધિપત્ય જમાવે છે તેઓ માણસને બદલે 'લાકડાની મૂર્તિ'ઓની ભક્તિ કરે છે. Karl Mark, 'Debates on the law on thefts of wood' in collected works, vol. 1 (Moscow 1975) પા. ૨૨૬.

૯૪ Jack Westoby, Introduction to world Forestry : People and their Trees (Oxford 1889) પા. ૨૭.

૯૫ D. Worster, 'Nature's Economy' p. 127.

૯૬ એજન પા. ૧૭૧.

૯૭ Westoby, 'Introduction to World Forestry' પા. ૮૦.

૯૮ ગેઝિટિયર ઓફ બોમ્બે પ્રેસિડન્સી, વોલ્યુમ xii, ખાનદેશ પા. ૧૦૩ અને ૬૦૭.

૯૯ આનો ખ્યાલ ધરમપુર ઉપરથી આવે છે. આ રાજપૂત રાજાનું રાજ્ય ડાંગની પશ્ચિમે આવેલું હતું. ત્યાંના મહારાજા જબરા શિકારી હતા. તેઓ તેમના રાજ્યના આદિવાસીઓને તેમના શિકારના કાર્યક્રમ વખતે વારંવાર ઢોલ વગેરે વગાડવાની ફરજ પાડતા. એમની માગણી એટલા બધા આગ્રહવાળી રહેતી કે એના વિરોધથી ઘણા આદિવાસીઓ રાજ્યમાંથી સ્થળાંતર કરી ગયા. ઇશ્વરલાલ ઇચ્છારામ દેસાઈ, 'રાણીપરજમાં જાગૃતિ' (સુરત, ૧૯૭૧) પા. ૩૮-૪૦, ધરમપુરના બિલપુડી ગામના ગોવિંદભાઈ ગરાસિયા સાથેની રૂબરૂ મુલાકાત.

૧૦૦ આર. ઓલિવર દ્વારા જી. આર્થરને, ૫ ઓક્ટોબર ૧૮૪૩. નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઇન્ડિયા, ફોરેન

ડીપાર્ટમેન્ટ પોલિટિકલ, ૧૬ માર્ચ, ૧૮૪૪. ૩–૧૭ છ. જર્વિસ દ્વારા લખાયેલ સભાનોંધ ૯ સપ્ટેમ્બર. ૧૮૪૪. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૪૬ ૮૧–૧૦.

૧૦૧ સી. પ્રીટ્ચાર્ડ દ્વારા એલ. એશબર્નરને, ૧૫ ઓક્ટોબર ૧૮૭૦, બરોડા રાજદફતર ઓફિસ, સીરિયલ નં. ૭૨૪, દફતર વી–૪૩૨, ફાઈલ છ. આર. એસ–૧૨, રેસિડન્સી ૨૬૭ બી પા. ૧૭૨, ડબલ્યુ, ડબલ્યુ. લોક દ્વારા મુંબઈ સરકારને, ૨૫ જુલાઈ, ૧૮૮૯. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, ૧૮૮૯, ૧૬૪–૯૪૮.

૧૦૨ Forest Report of the Bombay Presidency for the year 1869–70 (Poona 1870) પા. ૪૯.

૧૦૩ Forest Report of the Bombay Presidency for the year 1874–75 (Bombay 1876) પા. ૬૨.

૧૦૪ એ. ટી. શટલવર્થ દ્વારા મુંબઈ સરકારને ૨૭ જૂન, ૧૮૭૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૭૧, ૧૮–૧૩૦૮.

૧૦૫ ડબલ્યુ. એસ. હેક્સટન દ્વારા ડબલ્યુ. ડબલ્યુ. લોકને ૧૩ એપ્રિલ ૧૮૮૯, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૮૯, ૧૬૪–૯૪૮, આર. એચ. માદન દ્વારા એ. ટી. શટલવર્થને ૨૮ ઓક્ટોબર ૧૮૯૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૨, ૧૪૪–૯૪૮.

૧૦૬ Forest Reports of Bombay Presidency for the years 1849–50 to 1855–56 (Bombay 1857) Report for 1854–55 p. 41; Report for 1855–56 p. 79.

૧૦૭ Forest Reports of the Bombay Presidency for the years 1860–61 to 1867–68 (Bombay 1869) Report for 1861–62, પા. ૬૩.

૧૦૮ એ. ટી શટલવર્થ દ્વારા મુંબઈ સરકારને, ૨૭ જૂન, ૧૮૭૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૭૧, ૧૮–૧૩૦૮.

૧૦૯ સી. પ્રીટ્ચાર્ડ દ્વારા એફ. પી ચેપમેનને. ૧૭ ઓક્ટોબર, ૧૮૭૧ એજન.

૧૧૦ મુંબઈ સરકારનો ઠરાવ ૨૪ નવેમ્બર ૧૮૬૧, એજન.

૧૧૧ Richard Tucker, 'Forest Management and Imperial politics : Thana Dissrict, Bombay 1823–1887' The Indian Economic And Social History Review, XVI, 3 July-September, 1979, પા. ૨૮૧.

૧૧૨ Ramchandra Guha, 'Povetry in British and Post-Brітish India : A Historical Analysis' Economic And Political weekly xviii, 44 29 October 1983, પા. ૧૮૮૪.

૧૧૩ ડાંગના જંગલોના કમિશ્નરનો રીપોર્ટ, સપ્ટેમ્બર ૧૯૭૮, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૭૯. ૯૦–૯૪૭.

૧૧૪ જે. આર. નેયલર દ્વારા અપાયેલ મેમો, સપ્ટેમ્બર ૧૮૭૮, એજન.

૧૧૫ એલ. આર. એશબર્નર દ્વારા લખાયેલ સભાનોંધ. ૧૧ જાન્યુઆરી, ૧૮૭૯, એજન (મૂળ સ્રોતમાં ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે).

૧૧૬ સર રીચાર્ડ ટેમ્પલ દ્વારા થયેલ સભાનોંધ. જુલાઈ, ૧૮૭૯, એજન.

૧૧૭ ૧૮૭૫-૭૬નો મુંબઈ પ્રેસિડન્સીનો જંગલો અંગેનો રીપોર્ટ (મુંબઈ, ૧૮૭૭) પા. ૩૯.

૧૧૮ ડબલ્યુ. ડબલ્યુ. લૉક દ્વારા મુંબઈ સરકારને, ૨૫ જુલાઈ ૧૮૯૯. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૮૯ ૧૬૪–૯૪૮.

૧૧૯ પીંપલદેવી ખાતે થયેલ ડાંગના સરદારો સાથેનો કરાર, ૨ મે ૧૮૮૯, એજન.

૧૨૦ એ લુકાસ દ્વારા ખાનદેશના કલેકટરને, ૧ સપ્ટેમ્બર ૧૮૯૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૨. ૧૪૪–૯૪૮.

૧૨૧ એ લુકાસ દ્વારા એમ. એફ. સિલકોકને, ૧૯ ઑગસ્ટ ૧૮૯૨. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૩, ૧૩૩–૯૪૮.

૧૨૨ એચ. એફ. સિલકોક દ્વારા જી. બી. રીડને ૧૦ સપ્ટેમ્બર ૧૮૯૨ એજન

૧૨૩ સિંધ સહિતની મુંબઈ પ્રેસિડન્સીનો જંગલ ખાતાના વહીવટ અંગેનો ૧૮૯૨–૯૩નો રીપોર્ટ (મુંબઈ ૧૮૯૪) પા. ૭.

૧૨૪ ૧૮૯૩નો મુંબઈ સરકારનો ઠરાવ. ૧૫ ડિસેમ્બર ૧૮૯૩, મુબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૩. ૧૩૩–૯૪૮. એ. કયુમિન દ્વારા તૈયાર થયેલો અહેવાલ, ૨૧ ડિસેમ્બર ૧૮૯૪. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૫ ૩૧૪–૯૪૮.

૧૨૫ એચ. એફ. સિલકોક દ્વારા જી. બી. રીડને, ૧૦ સપ્ટેમ્બર ૧૮૯૩, ૧૩૩–૯૪૮.

૧૨૬ ડબલ્યુ. સી રેટન દ્વારા જે. ડે. સ્પેન્સને. ૬ ઑગસ્ટ ૧૮૯૫. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ' રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૫. ૩૧૪–૯૪૮

૧૨૭ એચ. એફ. સિલકોક દ્વારા જી. બી. રીડને, ૧૦ સપ્ટેમ્બર ૧૮૯૨, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ. ૧૮૯૩. ૧૩૩–૯૪૮.

૧૨૮ જે. એ મેકઆઈવરનો અહેવાલ ૧૨ જુલાઈ ૧૮૯૯. મુબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૦૧. ૧૫૧–૯૪૯ ૧.

૧૨૯ એચ. એફ. સિલકોક દ્વારા જી. બી. રીડને ૧૦ ૧૮૯૨ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૩, ૧૩૩–૯૪૮.

૧૩૦ એ કયુમિન દ્વારા સેન્ટ્રલ ડિવિઝનના કમિશ્નરને ૯ જુલાઈ. ૧૮૯૫, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૫, ૩૧૪–૯૪૮.

૧૩૧ સિંધ સહિતની મુંબઈ પ્રેસિડન્સીનો જંગલ ખાતાના વહીવટ અંગેનો ૧૮૯૪–૯૫ નો અહેવાલ (મુંબઈ, ૧૮૯૬) પા. ૨૦. ડબલ્યુ. સી. રેટન દ્વારા જે. ડે. સ્પેન્સને ૬ ઑગસ્ટ ૧૮૯૫, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૫, ૩૧૪–૯૪૮.

૧૩૨ એ. લુકાસ દ્વારા એચ. એફ. સિલકોકને, ૧૯ ઑગસ્ટ ૧૮૯૨, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૩ ૧૩૩–૯૪૮.

૧૩૩ એ ટી શટલવર્થ દ્વારા જે. ન્યુજન્ટને, ૧૯ જૂન ૧૮૮૮ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૮૯ ૧૬૪–૯૪૮.

૧૩૪ એ કયુમિન દ્વારા સેન્ટ્રલ ડિવિઝનના કમિશ્નરને ૨૦ ઑગસ્ટ ૧૮૯૬. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૮૯૬. ૨૭૩–૯૪૮.

૧૩૫ મુંબઈ પ્રેસિડન્સીના વર્ષ ૧૮૪૯–૫૦ થી ૧૮૫૫–૫૬ સુધીના ફોરેસ્ટ રીપોર્ટસ (મુંબઈ ૧૮૫૦) ૧૮૫૫–૫૬નો રીપોર્ટ પા. ૯૮.

૧૩૬ Annual Reports on Western Bhill Agency, Khandesh, Reports For 1876–77 And 1877–78 Jol V-10-1414.

૧૩૭ આઈ. બી ફાવ દ્વાર ઉત્તર વિભાગના કમિશ્નરને ૧ ડિસેમ્બર ૧૮૯૮. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૯. ૧૧૯–૯૪૯.

૧૩૮ Annual Reports or Westera Bhill Agency, Khandesh Reports For 1873–74 Iol V–10–1414.

૧૩૯ ડબલ્યુ. સી. રેાટન દ્વારા જે. કે. સ્પેન્સને, ૬ ઓગસ્ટ ૧૮૯૫ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૯૫, ૩૧૪–૯૪૮

૧૪૦ એ. કે. કયુમિન દ્વારા જે. કે. સ્પેન્સને. ૨૮ ઓગસ્ટ ૧૯૯૫, એજન.

૧૪૧ જે. એ. મેકાઈવરનો અહેવાલ, ૧૨ જુલાઈ ૧૮૯૯ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૦૧, ૧૫૧–૯૪૯ ૧.

૧૪૨ એજન.

૧૪૩ રામચંદ્ર ગુહાએ દલીલ કરી છે કે ભારતના જંગલમાં વસવાટ કરનારાઓએ ઝાડોનો નાશ કરવાનું ધરાદાપૂર્વક શરૂ કર્યું હતું. કારણ કે તેઓ જાણતા હતા કે મોટા વૃક્ષોને ઊગવા દેવામાં આવશે તો જંગલ ખાતું એ વિસ્તારને અનામત કરી દેશે અને એમનાં વૃક્ષોનો લાભ તેઓ લેશે. 'ફોરેસ્ટરી ઇન બ્રિટિશ એન્ડ પોસ્ટ-બ્રિટિશ ઇન્ડિયા' ઇ. પી. ડબલ્યુ, ૨૯ ઓક્ટોબર, ૧૯૮૩. પા. ૧૮૮૫.

૧૪૪ જે. એ. મેકાઇવરનો અહેવાલ ૧૨ જુલાઈ ૧૮૯૯. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૧. ૧૫૧–૯૪૯ ૧.

૧૪૫ ટી. બી. ફ્રાય દ્વારા ઉત્તર વિભાગના કમિશ્નરને ૧ ડિસેમ્બર, ૧૮૯૯. ૧૧૯–૯૪૯.

૧૪૬ એજન.

૧૪૭ ઈ. એચ. હોડગ્સનનો ડાંગ અંગેનો અહેવાલ, ૨૯ ૨૯ ઓગસ્ટ ૧૯૦૨, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૦૨, ૧૦૭–૯૪૯ II. ડાંગ વિશેનો વાર્ષિક વહીવટી અહેવાલ ૧૯૦૨–૦૩, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, શિક્ષણ વિભાગ ૧૯૦૩, ૧૪–૭૩૯, જી.ઈ. માર્શલ્ફિકનો અહેવાલ ૩ જુલાઈ ૧૯૧૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૧. ૧૨૦–૧૧૧૩.

૧૪૮ સેન્ટ્રલ ડિવિઝનના કમિશ્નરને લખતી વખતે એ સુમિતે કરેલો રેાટનનો ઉલ્લેખ, ૨૯ ઓગસ્ટ ૧૮૯૬, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ. ૧૮૯૭. ૧૦૬–૯૪૮.

૧૪૯ ડબલ્યુ. સી. રેાટન દ્વારા સેન્ટ્રલ ડિવિઝનના કમિશ્નરને. ૨૪ સપ્ટેમ્બર ૧૮૯૬. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ. રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૮૯૬, ૨૭૩–૯૪૮.

૧૫૦ ઈ.એસ. હોડગ્સનનો અહેવાલ ૧૦મે, ૧૯૦૦. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૦૧, ૧૫૧–૯૪૯ I

૧૫૧ સિંધ સહિતની મુંબઈ પ્રેસિડન્સીનો જંગલ વિભાગના વહીવટ અંગેનો વર્ષ ૧૯૦૩–૪ ના અહેવાલ (મુંબઈ, ૧૯૦૫) પા. ૯.

૧૫૨ આર. એસ. એફ. ફેગન દ્વારા મુંબઈ સરકારને ૧મે, ૧૯૦૨, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ. ૧૯૦૨, ૧૦૭–૯૪૯ II

૧૫૩ Annual Reports on western Bhill Agency, Khandesh, Report for 1884–85 Iol v–10–1414, Report by P. C. H. Snow, 10 April 1900, BA. R. D 1901, 151–949

૧૫૪ સિંધ સહિતની મુંબઈ પ્રેસિડન્સીનો જંગલ ખાતાના વહીવટનો ૧૯૧૦–૧૧નો અહેવાલ (મુંબઈ, ૧૯૧૨) પા. ૭૯

૧૫૫ Annual Report of the Church of the Brethern for the year ending 31 March 1907, MV June 1907 પા. ૨૦–૨૧.

૧૫૬ J. M. Pittenger. 'Bits of life in the Dangs' MV February 1908 પા. ૮૩.

૧૫૭ હીરાસીંગ અને રત્નાભાઈ દ્વારા MV ને લખાયેલો પત્ર મે, ૧૯૦૮.

૧૫૮ Annual Administration Report on Dangs 1910-11, BA, Education Department 1912 57-739; J. M. Pittenger 'Recent political Events in the Dangs' MV January 1972 પા. ૨૩

૧૫૯ સિંધ સહિતની મુબઈ પ્રેસિડન્સીનો જગલ ખાતાના વહીવટ અંગેનો વર્ષ ૧૯૦૩-૪ નો અહેવાલ (મુબઈ, ૧૯૦૫) પા. ૭

૧૬૦ સી ડબલ્યુ. એ દ્વારા મુંબઈ સરકારને ૩૦ જાન્યુઆરી ૧૯૩૩, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઈન્ડિયા, ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ, ૨૦-P. (secret) 1933.

૧૬૧ સિંધ સહિતની મુબઈ પ્રેસિડન્સી જગલ ખાતાના વહીવટ અગેનો વર્ષ ૧૯૦૩-૪ નો અહેવાલ (મુંબઈ, ૧૯૦૫) પા. ૧૨. ગામના આગેવાન -પટેલો-સામાન્ય રીતે ગામના આગેવાન કણબીઓને ભીલ મુખીઓ દ્વારા અમુક વિસ્તારના ઠળવેરા માટે જવાબદાર ઠેરવાતા.

૧૬૨ ઉપરનો જણાવેલ ૧૯૦૫-૬ નો અહેવાલ (Bombay, 1907) પા. ૯.

૧૬૩ ઉપરનો જણાવેલ ૦૬-૭ નો અહેવાલ (Bombay 1908) પા. ૧૦.

૧૬૪ એજન પા. ૧૨-૧૩.

૧૬૫ ડાગ જિલ્લાનો વાર્ષિક વહીવટી અહેવાલ ૧૯૦૬-૭, મુબઈ આર્કાઈવ્ઝ, એજ્યુકેશન ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૦૮, ૬૩-૭૩૯

૧૬૬ ૧૯૦૭ના બળવાનો નીચે મુજબનો અહેવાલ ૧૨ સપ્ટેમ્બર અને ૨૩ સપ્ટેમ્બર ૧૯૦૭ના રોજ એચ. એલ. પેન્ટરે તૈયાર કરેલા અહેવાલ ઉપર આધારિત છે મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૦૭, ૧૧૮-૯૪૯.

૧૬૭ વઘઈની નજીક વહેતી નદી ડાગ અને વાસ્દા સ્ટેટ વચ્ચેની સરહદ રચે છે.

૧૬૮ ઘણું કરીને બી જી. ટિળક.

૧૬૯ જી. ઈ માર્લેરીમેન્ક લેખિત અહેવાલ ૩ જુલાઈ ૧૯૧૧, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૧૧, ૧૨૦-૧૧૩ માં ઉલ્લેખાયેલું.

૧૭૦ જી. ઈ. માર્લેરીમેન્ક ઉપરના અહેવાલમા ઉલ્લેખાયેલુ. ૩ જુલાઈ, ૧૯૧૧, મુબઈ આર્કાઈવ્ઝ, રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ ૧૯૧૧, ૧૨૦-૧૧૧૩

૧૭૧ ૧૯૧૧ના બળવાનો નીચે મુજબનો અહેવાલ જી ઈ. માર્લેરીમેન્કના ૧૬ મે, ૨ જૂન અને ૩ જુલાઈ ૧૯૧૧ના અહેવાલ પર તથા એફ જી. એચ. એન્ડરસનના અહેવાલ પર આધારિત છે

૧૭૨ Florence Pittenger 'Ahwa, India' MV July 1911 p 210.

૧૭૩ આ બળવાનું વર્ણન ૧૯૧૪-૧૫ના ડાગ વિશેના વાર્ષિક રીપોર્ટમાં કરવામાં આવ્યું છે. મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, એજ્યુકેશન ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૬ ૭૩૯; એલ. રોબર્ટસન દ્વારા ભારત સરકારને ૨૪ ડિસેમ્બર ૧૯૧૪, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ એન્ડ ઇન્ડિયા, ફોરેન એન્ડ પોલિટિકલ ડીપાર્ટમેન્ટ આઈ. એન. ટી એલ બી ૭૪-૭૫ જાન્યુઆરી ૧૯૧૫.

૧૭૪ આ પ્રકારના ભારતના અન્ય ભાગોમા બનેલા બનાવો અંગે જુઓ સુમીત સરકારનુ 'Modern India 1885-1947 (Delhi 1983) પા. ૧૫૪

૧૭૫ સી. ડબલ્યુ. એ. ટર્નરે મુંબઈ સરકારને આપેલ આંકડાઓ, ૩૦ જાન્યુઆરી ૧૯૩૩, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઇન્ડિયા, ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ (સીક્રેટ) ૧૯૩૩.

૧૭૬ આ પ્રકારના કામના પ્રારંભ અંગેનો ઉલ્લેખ, ૧૯૦૨–૦૩ થી ૧૯૧૭–૧૮ સુધીના ડાંગ અંગેના વાર્ષિક અહેવાલોમાં આપ્યો છે. જે મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝના રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, એજ્યુકેશન અને જ્યુડિશિયલ ડીપાર્ટમેન્ટમાં પ્રાપ્ય છે. પા. ૪૪.

૧૭૭ Adam Ebey 'Ahwa' MV June 1921 પા. ૪૪.

૧૭૮ ડાંગ વિશેનો વાર્ષિક રીપોર્ટ ૧૯૧૭-૧૮, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, જ્યુડિશિયલ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૯, ૪૧૨.

૧૭૯ ડાંગ વિશેનો વાર્ષિક રીપોર્ટ ૧૯૧૧–૧૨, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, એજ્યુકેશન ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૨. ૫૭–૭૩૯.

૧૮૦ J. M. Pittenger 'From the Firing Line' MV February 1911, પા. ૬૮.

૧૮૧ ડાંગ વિશેનો વાર્ષિક અહેવાલ ૧૯૧૧–૧૨ મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ, એજ્યુકેશનલ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૨. ૫૭–૭૩૯.

૧૮૨ આ બનાવોને વિગતપૂર્ણ રીતે મારા પુસ્તક 'દેવી આંદોલન' (સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ સુરત, ૧૯૮૬)માં વર્ણવાયા છે.

૧૮૩ સી. ડબલ્યુ. એ. ટર્નર દ્વારા મુંબઈ સરકારને, ૩૦ જાન્યુઆરી ૧૯૩૩, નેશનલ આર્કાઈવ્ઝ ઓફ ઇન્ડિયા, ફોરેન ડીપાર્ટમેન્ટ, ૨૦–P (Secret 1933).

૧૮૪ ઈ. એમ. હોડગ્સન દ્વારા ડાંગના પોલિટિકલ એજન્ટને, ૩૧ માર્ચ ૧૯૧૦, મુંબઈ આર્કાઈવ્ઝ રેવન્યુ ડીપાર્ટમેન્ટ, ૧૯૧૧, ૧૨૦–૧૬૭૧; ડબલ્યુ. ઈ. કોપ્લેસ્ટન, 'The Bombay Forests' (Bombay 1925) પા. ૪૮-૪૯.

૧૮૫ ઘનશ્યામ શાહ, 'ડાંગ, ગુજરાતના આદિવાસીઓમાં સામૂહિક ઓળખનો વિકાસ' સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત, ૧૯૭૦નો અપ્રગટ અહેવાલ, પા. ૧૪–૧૫ અને ૨૧–૨૮.

૧૮૬ એજન, પા. ૮.

૧૮૭ કેસરીસીંગ ગામીતનું સતીપતી જૂથ જે આવી માગણીઓ કરે છે તે મુખ્યત્વે ડાંગના તથા આ પૂર્વેના રાજપીપળા રાજ્યના ભીલોમાંથી પોતાનું સમર્થન મેળવે છે, વર્ણન માટે જુઓ આર. બી. લાલ 'દક્ષિણ ગુજરાતના આદિવાસીઓમાં સામાજિક-ધાર્મિક ચળવળો' કે. એસ. સીંગ દ્વારા સંપાદિત પુસ્તક 'Tribal Movements in India Vol-2C Delhi 1983) પા. ૩૦૦–૦૩. કેસરીસીંગ ગામીત સાથેની રૂબરૂ મુલાકાત, કટાસવણ, વ્યારા તાલુકા સુરત જિલ્લો, મે, ૧૯૮૧.

❁ ❁ ❁

સમાજશાસ્ત્રીય સર્જનાત્મકતાના પ્રતીક : ગોવિન્દ સદાશિવ ધુર્યે

હરીશ દેશી

ગોવિન્દ સદાશિવ ધુર્યે (હવે પછી ધુર્યે) ભારતમાં સમાજશાસ્ત્રના પિતામહનું ગૌરવભર્યું સ્થાન ધરાવે છે. તેમનો જન્મ મહારાષ્ટ્રમાં, મુંબઈથી દક્ષિણમાં લગભગ ૩૦૦ કિ મી. દૂર આવેલા માલવણ કસ્બામાં ૧૨ ડિસેમ્બર ૧૮૯૩ના રોજ, વેપારધંધામાં રોકાયેલ સારસ્વત બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં થયો હતો. ધુર્યેના જન્મના થોડા મહિના અગાઉ જ કાશીમાં તેમના દાદાનું અવસાન થયું હતું તેથી ઘરના બધા સભ્યોને એવું લાગ્યું કે જાણે દાદા જ પાછા કુટુંબમાં જન્મ્યા છે. આને લીધે ધુર્યેને દાદાનું નામ 'ગોવિન્દ' આપવામાં આવ્યું.[૧] ધુર્યેના દાદાના સમય સુધી તેમનું કુટુંબ સાધનસંપન્ન હતું. વેપારધંધા ઉપરાંત ખેતીવાડીની પણ સારી આવક હતી. પણ તેમના દાદાના સમય દરમ્યાન જ કુટુંબની માલિકીનું એક વહાણ ડૂબી ગયું અને તેની સાથે જ આર્થિક પડતીની શરૂઆત થઈ. આમ છતાં તેમના દાદાએ ખર્ચાળ ધાર્મિક વિધિ-ક્રિયાકાંડો ચાલુ રાખ્યા. સમય જતાં કુટુંબ એટલી ગરીબીમાં ધકેલાઈ ગયું કે તેમના આજોબાને માથે ભરણપોષણની જવાબદારી આવી પડી.[૨] આવા કપરા સમયે ધુર્યેના દાદાના એક મિત્રે તેમના પિતાશ્રીને પોતાની વેપારી પેઢીમાં મહેતાજીની નોકરી આપી તેથી કુટુંબની આર્થિક કરોકટી થોડીક હળવી થઈ. આપણામાંના ઘણા ઓછાને ખબર હશે કે પ્રો. ધુર્યેનું શાળા પછીનું શિક્ષણ ગુજરાતના જૂનાગઢમાં થયું હતું. ત્યાંની વિખ્યાત બાહૃદીન કોલેજમાં ધુર્યેના મોટાભાઈ વિજ્ઞાનના પ્રાધ્યાપક હતા.[૩]

લગભગ ૧૨ વર્ષની વયે ચોથા ધોરણ પછી ધુર્યેનો યજ્ઞોપવિત સંસ્કાર થયો. તેની સાથે જ એક રૂઢિચુસ્ત બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં પ્રવર્તમાન વિધિવિધાનોનું પાલન ધુર્યેને માટે જરૂરી બન્યું. વળી, બ્રાહ્મણ તરીકે નિયમિત પૂજાપાઠ અને ધાર્મિક ક્રિયાકાંડો કરવાનું પણ ફરજિયાત બન્યું. જોકે ધુર્યેને બાળપણથી જ ધાર્મિક ક્રિયાકાંડોમાં વિશ્વાસ ન હતો. આ અરસામાં જ અંગ્રેજીના પ્રથમ ધોરણનું શિક્ષણ પણ શરૂ કર્યું. બાળપણમાં સાત વર્ષની વય સુધી નિશાળે ન જઈ શક્યા હોવાથી તેમના મોટાભાઈએ તેમને અંગ્રેજીના પહેલા અને બીજા ધોરણની પરીક્ષા એક સાથે આપવાની સલાહ આપી કે જેથી ઔપચારિક શિક્ષણનું એક વર્ષ બચાવી શકાય. તે વખતે આ એક ભગીરથ કામ હતું પણ મોટાભાઈના માર્ગદર્શન અને પોતાની મહેનત વડે ધુર્યે પહેલા અને બીજા ધોરણનું અંગ્રેજીનું શિક્ષણ એક સાથે પૂરું કરવામાં સફળ થયા. ત્યારપછીનું નિશાળનું શિક્ષણ પણ તેમણે ખંતથી પૂરું કર્યું. આર્થિક મુશ્કેલીઓ વચ્ચે મેટ્રિકની પરીક્ષા પાસ કર્યા પછી ધુર્યે ૧૯૧૨માં જૂનાગઢની બાહૃદીન કોલેજમાં ઉચ્ચશિક્ષણ માટે જોડાયા અને મુંબઈ યુનિવર્સિટીની ઈન્ટર આર્ટ્સ પરીક્ષામાં પ્રથમ વર્ગ સાથે ઉત્તીર્ણ થયા. તે વખતે આર્ટ્સના વિદ્યાર્થીઓ માટે પણ ભૌતિકશાસ્ત્રનું એક પેપર ભણવાનું ફરજિયાત હતું. ઈન્ટર આર્ટ્સની પરીક્ષા પાસ કર્યા પછી બી. એ. ઓનર્સના અભ્યાસ માટે ધુર્યેએ સંસ્કૃત વિષય પસંદ કર્યો અને જૂનાગઢથી મુંબઈ આવી એલફિન્સ્ટન કોલેજમાં દાખલ થયા. ઈ. સ. ૧૯૧૬માં બી. એ.ની પરીક્ષા આપ્યા પછી ૧૨ મે, ૧૯૧૬ના રોજ તેમની જ પેટા-જ્ઞાતિના એક સંપન્ન પરિવારમાં ૨૨ વર્ષની વયે ધુર્યેનું લગ્ન થયું.[૪] તેમના લગ્ન પછી

પત્નીને ઘુર્યેના કુટુંબ દ્વારા જે નવું નામ આપવામાં આવ્યું તે 'રૂકમણી' હતું કારણ કે ઘુર્યેની દાદીનું એ નામ હતું.[5] આમ ઘુર્યેને તેમના 'દાદા'નું નામ અને તેમનાં પત્નીને 'દાદી'નું નામ આપવામાં આવ્યું હતું.

ઘુર્યેએ સંસ્કૃતમાં ૭૪ ટકા ગુણ સાથે બી. એ. ની પરીક્ષા પણ પ્રથમ વર્ગમાં પાસ કરી અને તે માટે તેમને 'ભાઉ દાજી' પારિતોષિક એનાયત થયું. ત્યાર પછી એમ. એ.ના અભ્યાસ માટે એલફિન્સ્ટન કોલેજમા 'ફેલો' (fellow) તરીકે જોડાયા અને સંસ્કૃત તથા અંગ્રેજી દરેકના ચાર પેપર પસંદ કર્યા. એપ્રિલ, ૧૯૧૮માં ઘુર્યેએ એમ. એ.ની વાર્ષિક પરીક્ષા આપી. તે વખતે આખી મુંબઈ યુનિવર્સિટીમાં લગભગ ૧૦૦ વિદ્યાર્થીઓ આ પરીક્ષામાં બેઠા હતા. ઘુર્યે જ એક માત્ર એવા વિદ્યાર્થી હતા જેમણે એમ. એ.ની પરીક્ષા સૌથી વધુ ગુણ સાથે પ્રથમ વર્ગમાં પાસ કરી. આ સિદ્ધિ માટે તેમને યુનિવર્સિટી દ્વારા અપાતો કુલપતિ સુવર્ણ-ચંદ્રક પ્રાપ્ત કરવાનું બહુમાન પ્રાપ્ત થયું. મુંબઈ યુનિવર્સિટીમાંથી તે પહેલાં સંસ્કૃત વિષય સાથે કોઈપણ વિદ્યાર્થીએ એમ. એ. ની પરીક્ષા પ્રથમવર્ગમાં પાસ કરી ન હતી. ઓકટોબર ૧૯૧૮માં એલફિન્સ્ટન કોલેજમાં સંસ્કૃતના વ્યાખ્યાતા તરીકે ૧૨૫ રૂ.ના માસિક પગારે જોડાયા. નોકરી સાથે સાંજના સમયે કાયદાનો અભ્યાસ (LL. B.) પણ કર્યો.

થોડાક મહિના પછી (૧૯૧૯) માં મુંબઈ યુનિવર્સિટીએ પરદેશમાં સમાજશાસ્ત્રના ઉચ્ચ અભ્યાસ અર્થે મોકલવા માટે યોગ્ય ઉમેદવારની પસંદગી કરવા અરજીઓ મંગાવી. ઘુર્યેએ પોતાની અરજી કરી કારણ કે તેમણે સંસ્કૃતમાં લખાયેલા ઘણા હિન્દુ ધર્મગ્રંથોનું અધ્યયન કર્યું હોવાથી સામાજિક સંસ્થાઓના ઊંડા અભ્યાસમાં તેઓ રસ ધરાવતા હતા. ઘુર્યેએ આ શિષ્યવૃત્તિ પ્રાપ્ત કરવાની તૈયારી દરમ્યાન અન્ય વાંચન ઉપરાંત વેસ્ટરમાર્કના પુસ્તક 'History of Marriage' અને હર્બર્ટ સ્પેન્સરના ગ્રંથ 'Principles of Sociology' (૩ ભાગ)નું પણ અધ્યયન કર્યું. પરદેશમાં સમાજશાસ્ત્રના અભ્યાસ માટે ઘુર્યેને આ શિષ્યવૃત્તિ એનાયત થઈ તે પહેલાં તેમણે પ્રોફેસર પેટ્રિક ગેડીસ (Patrick Geddes) ના માર્ગદર્શન હેઠળ કેટલુંક જરૂરી વાંચન કરી લીધું હતું એટલું જ નહિ પણ 'Bombay as an urban Centre' વિષય ઉપર એક નિબંધ પણ તૈયાર કર્યો હતો. તેજસ્વી શૈક્ષણિક લાયકાત હોવા છતાં આવી આકરી કસોટીઓમાંથી પસાર કરાવ્યા પછી જ પેટ્રિક ગેડીસે મુંબઈ યુનિવર્સિટીને એવી ભલામણ કરી હતી કે શિષ્યવૃત્તિ ઘુર્યેને એનાયત કરવામાં આવે. તે વખતની મુંબઈ યુનિવર્સિટીની સિન્ડીકેટના સભ્યોમાં ચાલતી જૂથબંધીને લીધે ઘુર્યેને એવું લાગતું રહ્યું કે પેટ્રિક ગેડીસની ભલામણ સ્વીકારવામાં આવશે નહિ પણ સદ્દભાગ્યે ઘુર્યેની શંકા ખરી પડી નહિ. પરદેશમાં જઈ સમાજશાસ્ત્રનો અભ્યાસ કરવા માટે તેમને બે વર્ષની શિષ્યવૃત્તિ પ્રાપ્ત થઈ. આગળ જઈ પ્રો. રીવર્સની ભલામણથી તે શિષ્યવૃત્તિની અવધિ વધુ એક વર્ષ માટે લંબાવવામાં આવી. આમ, ૧૯૨૦માં ઘુર્યે સમાજશાસ્ત્રના અભ્યાસ માટે લંડન ગયા.

શરૂઆતના થોડાક સમય માટે લંડનમાં તેઓએ પ્રોફેસર ઉરવિક (URWICK)ના માર્ગદર્શન હેઠળ સોશ્યલ વેલ્ફેર અને સોશ્યોલોજીના ડીપ્લોમા કોર્સનો અભ્યાસ શરૂ કર્યો. આ જ અરસામાં તેઓ પ્રો. હોબહાઉસના સંપર્કમાં આવ્યા પરંતુ ઘુર્યેને તેઓ ખૂબ જ નીરસ અને ઉત્સાહ વિનાના લાગ્યા.[6] તેમ છતાં ઘુર્યેએ હોબહાઉસ સમક્ષ 'Caste and Clars' વિષય ઉપર પીએચ. ડી. શોધ-નિબંધ તૈયાર કરવાનો ઈરાદો રજૂ કર્યો. હોબહાઉસે આ વિષય જરૂરી ચર્ચા વિચારણા કરવા માટે ઘુર્યેને એક મુસદ્દો લખવાનું સૂચન કર્યું. ઘણી મહેનતના અંતે ઘુર્યેએ મુસદ્દો તૈયાર કર્યો અને હોબહાઉસ સાથે તેની ઉપર જરૂરી ચર્ચા કરી.[7] અંતે હોબહાઉસે એવું સૂચન કર્યું કે પ્રસ્તુત વિષયમાંથી 'Class'નો ભાગ પડતો મૂકવામાં આવે. પરંતુ આ સમય સુધી તો શિષ્યવૃત્તિના બે

વર્ષોમાંથી લગભગ દોઢ વર્ષનો સમય પૂરો થવા આવ્યો હતો. એક પ્રકારની અનિશ્ચિતતા વચ્ચે ઘુર્યેએ જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા પર પીએચ. ડી.ના અભ્યાસ માટે કેમ્બ્રિજ યુનિવર્સિટીમાં જવાનું નક્કી કર્યું.[૭] ઊંડે ઊંડે તેમને એવું પણ લાગ્યું કે અમેરિકા ને બદલે લંડન આવવાની તેમણે ભૂલ કરી હતી.[૮] છેવટે તેઓ કેમ્બ્રિજની યુનિવર્સિટીમાં ગયા અને પ્રો. હેડન (Haddon)ની મદદથી પ્રો. ડબલ્યુ. આર. રીવર્સ (W. R. Rivers)ના સંપર્કમાં આવ્યા. રીવર્સ સાથેની પ્રથમ મુલાકાતમાં જ ઘુર્યેએ તેમના માર્ગદર્શન હેઠળ પીએચ. ડી. કરવાનો નિર્ણય લીધો. વળી, પ્રો. રીવર્સ પણ ઘુર્યેથી પ્રભાવિત થયા અને તેમને પોતાના માર્ગદર્શનમાં પીએચ. ડી. નો અભ્યાસ કરાવવાની સંમતિ આપી. આમ, ઘુર્યેએ છેવટે કેમ્બ્રિજ યુનિવર્સિટીમાં પીએચ. ડી. નો વિધિવત્ અભ્યાસ પ્રારંભ કર્યો.[૯] તેઓ પ્રો. રીવર્સના નૃવંશશાસ્ત્રીય અભિગમથી અત્યંત પ્રભાવિત થયા હતા. જ્યારે તેઓ પોતાના અભ્યાસમાં ગળાડૂબ હતા ત્યારે જ કમનસીબે ઈ. સ. ૧૯૨૨માં પ્રો. રીવર્સનું નિધન થયું. આ દુઃખદ ઘટનાથી ઘુર્યે ખૂબ વિચલિત થઈ ગયા. તેમ છતાં રીવર્સના સ્થાને પ્રો. એ. સી. હેડનના માર્ગદર્શન હેઠળ પોતાનું કાર્ય ચાલુ રાખ્યું અને કેમ્બ્રિજ યુનિવર્સિટીની પીએચ. ડી. ની પદવી પ્રાપ્ત કરી. ઘુર્યેએ પીએચ. ડી. ની મૌખિક પરીક્ષા વખતે બાહ્ય પરીક્ષકને એટલા પ્રભાવિત કર્યા હતા કે તેમનાં એક પ્રો. વિલિયમ રીઝવેએ (William Rijgway) ઘુર્યેને સાંજના ચા માટે આમંત્રિત કર્યા. કેમ્બ્રિજ યુનિવર્સિટીની સમાજશાસ્ત્રમાં પીએચ. ડી.ની પદવી મેળવ્યા પછી ૧૯૨૩માં ઘુર્યે પાછા ભારત આવ્યા. ઈ.સ. ૧૯૨૪માં તેઓ મુંબઈ યુનિવર્સિટીના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગમાં રીડર અને અધ્યક્ષ તરીકે નિમાયા. તે વખતે સમાજશાસ્ત્રના એમ. એ. નાં અભ્યાસ માટે વિભાગમાં ફક્ત ત્રણ વિદ્યાર્થીઓ નોંધાયા હતા. લગભગ ૧૦ વર્ષ બાદ ૧૯૩૪માં તેઓ પ્રોફેસર અને અધ્યક્ષ થયા અને ૩૫ વર્ષની ઉજ્જવલ કારકિર્દી પછી ૧૯૫૯માં નિવૃત્ત થયા. તેમની વિદ્વત્તાની કદર કરી નિવૃત્તિ પછી તરત જ ઘુર્યેને મુંબઈ યુનિવર્સિટીએ 'એમેરિટસ' (Emeritas) પ્રોફેસર તરીકેની નિમણૂંક આપી બહુમાન કર્યું. આ નિમણૂંક અન્વયે તેઓ અઠવાડિયે એક વાર શુક્રવારના રોજ વિભાગમાં આવતા. ૨૮મી ડિસેમ્બર, ૧૯૮૩ના રોજ ટૂંકી માંદગી બાદ તેમનું નિધન થયું. તેમનાં સંતાનોમાં એક પુત્ર અને એક પુત્રી પૈકી પુત્ર સુધીર અમેરિકામાં આંકડાશાસ્ત્રના પ્રાધ્યાપક છે અને પુત્રી કુમુદ મુંબઈમાં બેરિસ્ટર છે. તેમના જમાઈ મુંબઈની હાઈકોર્ટમાં ન્યાયાધીશ પદે હતા.

(૨)

જી.એસ. ઘુર્યે મુંબઈ યુનિવર્સિટીના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગમાં જોડાયા તે વખતે તેમની સમક્ષ મહત્ત્વનો પડકાર સમાજશાસ્ત્ર વિષયને એક શાસ્ત્રીય અભ્યાસની શાખા તરીકે પ્રસ્થાપિત કરવાનો હતો. આ પડકાર તેઓએ આબાદ રીતે પૂરો પાડ્યો અને દૂરદૂરના પ્રદેશો તથા પરદેશના વિદ્યાર્થીઓ સમય જતાં મુંબઈ યુનિવર્સિટીમાં સમાજશાસ્ત્રના અભ્યાસ અર્થે આવવા લાગ્યા.

ભારતના સમાજશાસ્ત્રના વિકાસમાં ઘુર્યેનું સ્થાન અને પ્રદાન અદ્ભુત છે.

(૧) તેમણે પોતે વિવિધ સમાજશાસ્ત્રીય વિષયોના ઊંડા અભ્યાસોને આધારે વિપુલ સાહિત્ય પ્રદાન કર્યું છે. સગપણના સંબંધો; જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા; વર્ગ; સામાજિક દર્શન; સામાજિક મનોવિજ્ઞાન; ગુન્હા; દારૂની વૃત્તિ; શહેર સમુદાય અને શહેરી જીવન; લગ્ન અને કુટુંબ; પ્રજાકીય ભેદભાવ; સામાજિક સંપ અને સમૂહ તંદુરસ્તી; રાષ્ટ્રીય એકતાના પ્રશ્નો; ધર્મ, ધાર્મિક-પંથો અને સાધુસંતો; જનસંચાર; અનુસૂચિત જન-જાતિઓ; અનુસૂચિત જ્ઞાતિઓ; સામાજિક પરિવર્તન; જાતીય વ્યવહાર; નાટ્ય અને વેશભૂષા તથા ગ્રામીણ-સમુદાય વગેરે અનેક વિષયો-ઉપર તેમનું આગવું પ્રદાન રહ્યું છે. આ પ્રદાનોમાં નૃવંશશાસ્ત્રીય અભિગમ;

ક્ષેત્રીય માહિતી; દસ્તાવેજી પુરાવાઓ અને એક સમાજશાસ્ત્રીની સમજશક્તિનો ઉત્તમ વિનિયોગ થયેલો જોવા મળે છે.

(૨) ઘુર્યેએ તેમના સંશોધન કરનારા વિદ્યાર્થીઓને જરૂરી માર્ગદર્શન અને પ્રોત્સાહન આપી ભારતમાં સમાજશાસ્ત્રના વિકાસમાં ઉમદા ફાળો આપ્યો છે. તેઓ આ વિદ્યાર્થીઓ પાસે ભારે પરિશ્રમ કરાવતા છતાં પોતાના વિચારો કદિ પણ તેમના પર લાદતા નહિ. અભ્યાસનો પ્રશ્ન પસંદ કરવામાં તેમ જ યોગ્ય અભ્યાસપદ્ધતિ નક્કી કરવામાં તેઓ પોતાના આ વિદ્યાર્થીઓને પૂરેપૂરી સ્વતંત્રતા બક્ષતા. આજે તેમના વિદ્યાર્થીઓએ ખ્યાતનામ સમાજશાસ્ત્રીઓ તરીકે વિશ્વમાં નામના મેળવી છે અને ભારતીય સમાજશાસ્ત્રનું ગૌરવ વધાર્યું છે; એટલું જ નહિ પણ દેશની વિવિધ યુનિવર્સિટીઓમાં સમાજશાસ્ત્રના ફેલાવામાં મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો છે. ઘુર્યેના માર્ગદર્શન હેઠળ ૫૫ વિદ્યાર્થીઓએ સમાજશાસ્ત્રમાં પીએચ.ડી.ની પદવી પ્રાપ્ત કરી હતી.[૯] તે પૈકી આઈ.પી. દેસાઈ; એમ.એન. શ્રીનિવાસ; કે. ટી. મર્ચેન્ટ; ઈરાવતી કર્વે; એ. આર. દેસાઈ; કે. એમ. કાપડિયા; એમ. એસ. એ. રાવ; વેંકટરાયપ્પા; કે. સી. પંચનદીકર; શ્રીમતી એફ. પંચનદીકર; ટી. એન. મદન; વાય. બી. દામલે; રાજગોપાલન; એમ. જી. કુલકર્ણી અને શ્રીલંકાના બોપેગામગેનાં નામ ખાસ ઉલ્લેખનીય છે.

(૩) લગભગ ૧૯૫૦ની આસપાસ ઘુર્યેને એવું લાગવા માંડયું કે ભારતમાં સમાજશાસ્ત્રનું એક વ્યાવસાયિક સંગઠન (professional organisation) રચવાનો સમય પાકી ગયો છે; તે અંગે તેમણે કેટલાક સક્રિય સમાજશાસ્ત્રીઓ સાથે ચર્ચા કરી અને 'ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટી'ની સ્થાપના કરી. ૧૧–૧૨–૫૧ ના રોજ મુંબઈ ખાતે તેનું રજિસ્ટ્રેશન કરાવ્યું. ઘુર્યે ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટીના પ્રથમ પ્રમુખ બન્યા અને ૧૯૬૬ સુધી એ પદ સંભાળ્યું. આ કાર્યમાં શરૂઆતમાં તેઓને સોસાયટીના પ્રથમ સેક્રેટરી તરીકે પ્રો. જે. વી. ફરેરાએ મદદ કરી અને તેમના પછી પ્રો. કે. એમ. કાપડિયાએ સેક્રેટરી તરીકે મદદ ચાલુ રાખી. ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટીના ઉપક્રમે ઘુર્યેએ 'Sociological Bulletin' પ્રગટ કરવાનું નક્કી કર્યું. જે વર્ષમાં બે વખત (માર્ચ અને સપ્ટેમ્બર) પ્રગટ થતું. તેમના માર્ગદર્શન હેઠળ Sociological Bulletinનો પ્રથમ અંક માર્ચ, ૧૯૫૨માં પ્રગટ થયો. આ સામયિક સમયસર પ્રગટ થાય તેમાં ઘુર્યે એટલે સુધીની કાળજી રાખતા કે તેનો પ્રત્યેક નવો અંક મુંબઈથી ટપાલ મારફતે એ રીતે રવાના કરાતો કે સોસાયટીના સભ્યોના હાથમાં એ અંક દર ૧લી માર્ચ અને ૧લી સપ્ટેમ્બરે પહોંચી જ જાય.[૧૦] આજે એવી ચોકસાઈ જવલ્લે પળાતી નથી.

ઘુર્યેએ ભારતીય સમાજશાસ્ત્રના વિકાસમાં આપેલા ભવ્ય ફાળાથી પ્રભાવિત થઈ રોબર્ટ મર્ટને તેમને 'સમાજશાસ્ત્રીય સર્જનાત્મકતાના પ્રતીક' (Symbol of Sociological Creativeness) તરીકે બિરદાવ્યા છે.[૧૧] તેમના વિશે મેન્ડલબોમે લખ્યું કે 'અમે સૌ કોઈ કે જેઓને ભારતીય સમાજ વિશે જાણવામાં રસ છે તે સહુ આપના ઋણી છીએ.'[૧૨] એ. આર. દેસાઈ તેમના ખ્યાતનામ પ્રદાન 'ભારતીય રાષ્ટ્રવાદનાં સાંપ્રત વલણ' ની પ્રસ્તાવનામાં લખે છે કે 'સમાજજીવનની અધિકતર મૂળભૂત સમસ્યાઓનું સર્વગ્રાહી અન્વેષણ કરતા રહેવાની પ્રેરણા આપનાર ડૉ. જી. એસ. ઘુર્યેનો હું અત્યન્ત આભારી છું.'[૧૩] અત્રે એ નોંધનીય છે કે એ. આર. દેસાઈ પોતાના પીએચ. ડી. ના અભ્યાસ દ્વારા માર્ક્સવાદી ક્રાન્તિકારી અભિગમથી ભારતીય રાષ્ટ્રવાદની સામાજિક ભૂમિકાનું વિશ્લેષણ કરવા માંગતા હતા પણ ત્યારે તેમના દૃષ્ટિબિંદુ સાથે સહમત થવા કોઈ તૈયાર થયું ન હતું. તે વખતે જી. એસ. ઘુર્યેએ આ અભ્યાસનો ગ્રાહક સમજી લઈ એ. આર. દેસાઈને માર્ગદર્શન આપવાનું સ્વીકાર્યું અને સફળતાપૂર્વક આ જવાબદારી અદા પણ કરી. એમ. એન. શ્રીનિવાસે ઘુર્યેના માર્ગદર્શન હેઠળ દક્ષિણ ભારતની કુર્ગ જ્ઞાતિને,

અભ્યાસ કરી પીએચ. ડી ની પદવી પ્રાપ્ત કરી તે પછી અમેરિકા ગયા અને ત્યાં પ્રો. રેડેકલીફ બ્રાઉન (Radcliffe Brown) સાથે કામ કરવા લાગ્યા. તેના અનુસંધાનમાં ધુર્યેને એક પત્રમાં લખ્યું કે 'વિવાકીય રીતે હું આપનું ઋણુ કદિયે ભૂલી શકુ તેમ નથી. આપના હાથ નીચે પ્રાપ્ત કરેલી તાલીમના લીધે જ આજે હું રેડેકલિફ બ્રાઉનથી દોરવાઈ જતો નથી.'[૧૪] ભારતીય સમાજશાસ્ત્રના વિકાસમા જી. એસ ધુર્યેના એવા અદ્વિતીય પ્રદાનને ધ્યાનમા લઈ તેમના માનમા ૬૦ વર્ષની વય પૂરી થતાં અને ૮૦ વર્ષની વય પૂરી થવાને અવસરે એ સ્મૃતિગ્રંથો તેમના વિદ્યાર્થીઓ અને પ્રસંશકોએ પ્રગટ કર્યા છે.

(૩)

પ્રો. ધુર્યેનું વ્યક્તિત્વ જાણવા અને માણવા જેવુ છે. તેઓ ભારતના એક પ્રખર સમાજશાસ્ત્રી હતા તેની સમગ્ર વિશ્વે નોંધ લીધી છે. તેમનુ જીવન, મધ્યમ વર્ગની એક વ્યક્તિના પ્રશ્નો, મૂંઝવણો અને સમાધાનોથી રંગાયેલુ હતુ. છતા તેમના અભ્યાસને ક્ષેત્રે ધુર્યેની સિદ્ધિઓ તેજસ્વી અને અનેરી હતી. અને તેનું તેમને ગૌરવ પણ હતું. સ્વભાવે તેઓ શિસ્તપ્રિય અને કડક હતા. શિક્ષક તરીકે વિદ્યાર્થીઓ માટે પ્રેરણાની મૂર્તિ સમાન હતા. કુટુંબી તરીકે માયાળુ અને સંવેદનશીલ હતા અને એક નાગરિક તરીકે પ્રખર રાષ્ટ્રવાદી હતા.

તેમના વ્યાખ્યાનો રસપ્રદ અને ગંભીર હતા; પોતાના વ્યાખ્યાન દરમ્યાન તેઓ અસરકારક એવી રમૂજભરી ટીકા ટિપ્પણ કરવાનું ભાગ્યે જ ચૂકતા તેથી વિદ્યાર્થીઓને તેમની વાત સમજવાની મઝા પડતી એટલું જ નહી પણ જે તે મુદ્દા ઉપર વ્યાખ્યાન પછી પણ તેઓ વિચારતા થઈ જતા. આવી ટીકા ટિપ્પણમાં ધુર્યે સામત ધન્તાઓને વણી લેતા તેથી તેની વિદ્યાર્થીઓ ઉપર નાટયાત્મક અસર પડતી. ધુર્યેનું તેમના શોધ વિદ્યાર્થીઓ પ્રત્યે ખૂબ જ અંગત અને કુટુંબી જેવુ વલણ રહેતું. એવા વિદ્યાર્થીઓને અગત હૂંફ અને પ્રોત્સાહન આપવા ઉપરાંત તેમના શોધકાર્યમા ઊંડો રસ લઈ રચનાત્મક પ્રતિક્રિયાઓ અને નવા નવા સૂચનો કરવાનું ધુર્યે કદી ચૂકતા નહિ. ધુર્યેની આદર્શ શિક્ષકની આત્મીયતા અને ગંભીરતાને લીધે તેમના વિદ્યાર્થીઓ તેમની સાથેના સંબંધોને હરહમેશને માટે મીઠા સંસ્મરણો તરીકે વાગોળે છે એટલુ જ નહિ પણ તેઓ પ્રો. ધુર્યેની વાત ઉપાડી લેવાને તત્પર છે એક આદર્શ શિક્ષક તરીકેની ધુર્યેની આ સિદ્ધિઓ સૌ કોઈને માટે બોધપાઠ જેવી છે.

ધુર્યેના વ્યક્તિત્વની એવી જ મહત્વની લાક્ષણિકતા તેમનો આત્મવિશ્વાસ અને પોતાની વાત મક્કમતાથી કહેવાની શક્તિને લગતી છે તેઓ પોતાની વાત અથવા વિચારો એટલી દ્રઢતા અને ક્યારેક તો રજૂઆતની એવી સખ્તાઈથી મૂકતા કે કેટલાકોને અકળાવી મૂકતા અથવા નારાજ કરી બેસતા. પરંતુ ધુર્યે તેથી કદીય વિચલિત થતા નહિ કારણ કે તેમના વિચારોમાં સ્પષ્ટતા, વિશ્વાસ અને પ્રામાણિકતાનું પ્રભુત્વ રહેતું.[૧૫] ધુર્યેના વ્યક્તિત્વના આ પાસાની નોંધ લેતા પ્રો એ.એ.એ. ફીઝદીએ લખ્યું છે કે "ધુર્યે એક એવા વિદ્વાન હતા કે તેમની નિષ્ઠા, સ્વતંત્રતા અને નિર્ભયતાની પ્રશંસા કરવી જ રહી" બ્રિજરાજ ચૌહાણ જણાવે છે કે ધુર્યે સાથેની વાતચીત દરમ્યાન હમેશા તેમનું જ વર્ચસ્વ રહેતું. તેઓ પોતાની વાત અને વિચારો એવી મક્કમતાથી રજૂ કરતા કે સામે વાળી વ્યક્તિને ભાગ્યે જ પોતાની વાત રજૂ કરવાની તક મળે. પરન્તુ જ્યારે જ્યારે ધુર્યે નવી વ્યક્તિને મળતા તો એવી વ્યક્તિ પાસેથી તેના પ્રદેશના સમાજજીવનની કુતુહલતાથી પૂછપરછ કરી લેતા.[૧૬]

ધુર્યે અંગે વ્યાપકપણે એવુ મનાય છે કે તેઓ મિલનસાર ન હતા.[૧૭] આ પાછળનુ મુખ્ય કારણ તેઓ વાચન-લેખનમાં ગળાબૂડ વ્યસ્ત રહેતા હતા તે હતું. તદઉપરાંત તેમની શિસ્તપરસ્તી અને મિજાજની કડકાઈ પણ કેટલેક અંશે જવાબદાર ગણાવી શકાય. તેમ છતા ધુર્યે જે કોઈને મળતા

તેની સાથે હળવાશની પળો પણ માણતા. તેમનો મજબૂત દેહ, ભરાવદાર ચહેરો અને મૂછ, ચશ્મા પાછળ દેખાતી અણીદાર આંખો અને વાત કરતી વખતે ખપપૂરતાં વાક્યો કોઈને પણ પ્રથમ નજરે તેમના વ્યક્તિત્વની કડકાઈનો પરિચય આપે તેવાં હતાં. પરન્તુ બહારથી તેઓ જેટલા કડક લાગતા અન્દરથી એટલા જ નિર્મળ, માયાળુ અને લાગણીશીલ હતા. રૂઢિચુસ્ત બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં જન્મ્યા હોવા છતાં ધાર્મિક ક્રિયાકાંડો અને અંધવિશ્વાસોમાં તેઓ જરાપણ માનતા ન હતા. છતાં પોતાની વ્યક્તિગતતાની આ વાત કુટુંબની કે અન્ય કોઈ વ્યક્તિ ઉપર લાદતા ન હતા. માતા શાંતિ-પાઠ કે સત્યનારાયણની કથા કરાવે તો ઘુર્યે તેમને અટકાવતા ન હતા. એસ. પી. પુનાલેકરે જણાવ્યું કે આ બાબતમાં ઘુર્યે એટલા નિખાલસ હતા કે પત્ની સાથે મંદિરે જાય તો પ્રસાદ લેવાની ના ન પાડતા. જોકે પછી તેઓ મંદિરમાં ભગવાનની મૂર્તિ સામે જોતા ય નહિ.[૧૮]

ભોજનમાં ખૂબ જ નિયમિત અને સાદા ભોજનના આગ્રહી હતા. પરદેશમાં હતા ત્યારે પણ ભોજન અંગે ખૂબ જ કાળજી રાખતા. આ માટે તેમને પેટની રહેતી ગરબડ મુખ્ય કારણભૂત હતી. તેઓ માછલીના શોખીન હતા. ઘુર્યેને સુરંજ જાતની માછલી ખૂબ ભાવતી. રોજ યુનિવર્સિટીથી આવ્યા પછી પોતે જ થેલી લઈને ખાર (મુંબઈ)ના માછલી બજારમાં જતા અને કાયમ એક જ માછીમાર પાસેથી માછલી ખરીદતા. જો તેને ત્યાં અમુક દિવસે સારી માછલી ન મળતી તો બીજેથી ખરીદવાનો જરાય આગ્રહ રાખતા નહિ અને માછલી ખરીદ્યા વિના ઘરે આવતા. જેવા ભોજન અને દૈનિક ચર્યામાં નિયમિત હતા તેવા જ યુનિવર્સિટી આવવાજવામાં પણ નિયમિત હતા. વર્ષોથી એક જ ટેક્સીમાં લગભગ ૧૦-૩૦ના ટકોરે યુનિવર્સિટીએ પહોંચી જતા.[૧૯] તેઓ લખવા બેસતા ત્યારે જરાપણ ખલેલ સાંખી લેતા નહિ.

આમ ઘુર્યેના વ્યક્તિત્વની એક અન્ય અત્યંત મહત્ત્વની વાત પણ નોંધવા યોગ્ય લેખાશે. આપણા પુરુષ-પ્રધાન સમાજમાં સ્ત્રીઓનું દબાતું ગૌરવ અને તેમના પર થતા અન્યાય પ્રત્યે ઘુર્યે ખૂબ જ સંવેદનશીલ હતા. તેથી જ તેમણે પોતાના લગ્ન પછી પત્નીના શરીર પર કોઈ પણ પ્રકારનું છૂંદણું (Tatoo) કરવા દીધું ન હતું (1973 : P. 15)અને પત્નીને રજસ્વલાના નિયમો પાળવાની પણ ના પાડી હતી. (Ibid : P. 60–51) લગ્ન પછી કુટુંબ દ્વારા પત્નીને આપવામાં આવેલું નવું નામ "રુક્મણી" રદ કરી ઘુર્યેએ પત્નીનું મૂળ નામ "સુજાબાઈ" (Sujabai) પાછું અપાવડાવ્યું હતું.[૨૦]

(૪)

સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્યમાં ઘુર્યેનું પ્રદાન એટલું વિશાળ છે કે તેનો ટૂંકસાર એક લેખમાં આપવાનું કામ ઘણું કપરું છે. ભારતીય સમાજને સ્પર્શતા ભાગ્યે જ એવો કોઈ સમાજશાસ્ત્રીય વિષય હશે કે જેના વિષે ઘુર્યેનું કોઈ પ્રદાન ન હોય. તેઓ સંસ્કૃત, મરાઠી અને અંગ્રેજી ભાષામાં પ્રભુત્વ ધરાવતા હતા તેથી ભારતીય સમાજ–વ્યવસ્થાનાં જુદાં જુદાં પાસાંઓને સ્પર્શતા પ્રદાનોમાં ઊંડી અને શાસ્ત્રીય સમજ આપવામાં ધર્મગ્રંથો અને ઐતિહાસિક દસ્તાવેજોનો બહોળો લાભ લઈ શક્યા હતા. આગળ એ વાતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે કે રિવર્સે એક લખાણમાં ઘુર્યેની સંસ્કૃતભાષાની વિદ્વત્તાને ભારતીય સમાજના અભ્યાસ માટેની એક અત્યંત પ્રબળ એવી યોગ્યતા તરીકે બિરદાવી હતી અને સંસ્કૃત અંગેના પોતાના અજ્ઞાનને પોતાની નબળાઈ તરીકે જોઈ હતી.

ઉચ્ચ શિક્ષણના પ્રારંભથી જ ઘુર્યે સગાઈસંબંધો (Kinship)ના ઊંડા સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસમાં રસ ધરાવતા હતા. આ વિષય તેમને એટલો પ્રિય હતો કે મુંબઈ યુનિવર્સિટીમાં અનુસ્નાતક વર્ગોના વિદ્યાર્થીઓને આ વિષય ઉપર શરૂઆતથી જ ક્રમબદ્ધ વ્યાખ્યાનો આપ્યાં હતાં. ત્યાર પછી ૧૯૪૬માં તેઓએ 'Some Kinship usages in Indo-Aryan Litera-

ture' શીર્ષક હેઠળ એક લેખ લખ્યો અને ૧૯૬૨માં 'Family and Kin : European culture' વિષય ઉપર એક પ્રકાશન કર્યું. સગાઈ-સબંધોના અભ્યાસમા ઘુર્યે પ્રો રિવર્સની ઊંડી અસર હેઠળ હતા. તેમના આ પ્રદાનમાં આદિમ સમાજો અને આધુનિક સમાજોમા સગાઈ-સંબંધોના સ્વરૂપ અંગે અગત્યની સમજ આપતા નવા તથ્યો અને આયામોના દર્શન થાય છે. હકીકતમા પ્રો ઘુર્યેએ જ ભારતમા સૌપ્રથમ સગાઈ-સબંધોના અભ્યાસને નૃવંશશાસ્ત્રીય સીમાડાઓમાંથી બહાર કાઢી સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસોનો એક અન્તર્ગત ભાગ બનાવ્યો હતો.

સામાજિક સ્તરરચનાના એક સ્વરૂપ તરીકે અને ભારતીય સમાજની એક ખાસિયત તરીકે જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાના અભ્યાસ ઉપર આધારિત ઘુર્યેનું પ્રદાન આજે પણ ભારતીય સમાજશાસ્ત્રના સાહિત્યમા આગવું સ્થાન ધરાવે છે. તેમનું આ પ્રદાન કૉલેજના પ્રથમ વર્ષના સમાજશાસ્ત્રના અભ્યાસથી લઈ ઉચ્ચ કક્ષાના સંશોધનોના ક્ષેત્રે ઉપયોગી ભાથું પૂરું પાડે છે. ભારતની સમગ્ર જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા અને પેટા-જ્ઞાતિઓની સમજ મેળવવાનો પ્રયાસ કરનાર કોઈ પણ અભ્યાસાર્થી ઘુર્યેના આ પ્રદાનની અવગણના કરી શકે તેમ નથી. ઘુર્યેનું આ પ્રદાન સૌથી પ્રથમ ૧૯૩૨માં સી. કે. ઓગડનની (C. K. Ogden)ની 'History and civilization' શ્રેણીના આશ્રયે 'Caste and Race in India'ના શીર્ષક હેઠળ પ્રકાશિત થયું. આ પ્રકાશનને એટલી વ્યાપક પ્રસિદ્ધિ મળી કે પ્રકાશનના પ્રથમ વર્ષે જ તેની સમીક્ષા કરતા લગભગ ૨૦ જેટલા લેખો દેશ-વિદેશના સામયિકો અને દૈનિકપત્રોમા પ્રકટ થયા. તેની બીજી આવૃત્તિ ૧૯૫૨માં 'Caste and class in India'ના શીર્ષક હેઠળ પ્રગટ થઈ આ બીજી આવૃત્તિ અંગે લખનૌ યુનિવર્સિટીના પ્રો. ડી પી. મુકર્જીએ ઘુર્યેને અભિનન્દન આપતા લખ્યુ કે 'તમોએ આગાઉના ગ્રંથની આવૃત્તિ પુનઃ પ્રકાશિત કરી તે સારું થયુ અને 'વર્ગ'નો મુદ્દો ઉમેર્યો તે ખૂબ જ અગત્યનો છે.' પરંતુ તેની સાથે પ્રો. મુકર્જીએ એવો ખેદ પણ પ્રગટ કર્યો કે તેમણે (ઘુર્યેએ) 'વર્ગ'ની વાત કરતી વખતે માર્કસવાદી સમાજશાસ્ત્રની અવગણના કરી છે[૨૧] આ ગ્રંથની ત્રીજી આવૃત્તિ ૧૯૫૭મા પ્રગટ થઈ, ચોથી આવૃત્તિ ૧૯૫૭માં 'Caste, class and occupation' શીર્ષક હેઠળ પ્રકાશિત થઈ. તેમાં ઊપસતા જતા નવા-નવા વ્યવસાયોની ભારતીય સામાજિક માળખા પર થઈ રહેલી અસરોને લગતું પ્રદાન ઉમેર્યું. પાચમી આવૃત્તિ ૧૯૬૯માં ફરીથી મૂળ શીર્ષક 'caste and Race in India' હેઠળ પ્રકાશિત થઈ તેમા 'વર્ગ' અને 'વ્યવસાય' વગેરેની વાત પડતી મૂકી[૨૨] આ આવૃત્તિમાં જે નવું ભાથું ઉમેરવામાં આવ્યું છે તેના કેન્દ્રમા રહેલો સવાલ છે—શુ આપણે જ્ઞાતિ વિહીન સમાજ તરફ ખરેખર જઈ રહ્યા છીએ કે પછી પ્રવર્તમાન પ્રવાહો બહુમુખી સમાજ (Plurl Society) તરફનું પ્રયાણ છે? આ સવાલ ભારતના બંધારણમા આલેખાયેલા ઇચ્છિત સમાજની પૃષ્ઠભૂમિમાંથી તારવવામાં આવ્યો છે પ્રવર્તમાન પ્રવાહોના સૂક્ષ્મ નિરીક્ષણને આધારે ઘુર્યે એવા તારણ ઉપર આવ્યા છે કે આપણે જ્ઞાતિ-વિહીન સમાજ તરફ આગળ વધી રહ્યા નથી તેમણે ભારપૂર્વક દર્શાવ્યું છે કે જ્ઞાતિ પ્રત્યેના ભક્તિ-ભાવ પ્રબળતાથી ચાલુ રહ્યા હોવાને લીધે ભારતમાં રાષ્ટ્રભક્તિનો ભાવ વ્યાપક સ્વરૂપ ધારણ કરી શક્યો નથી. તદ્‌ઉપરાંત આ આવૃત્તિમા આઝાદી પછીના ભારતમાં લોકશાહી બંધારણની જોગવાઈઓના સંદર્ભમાં જ્ઞાતિની રાજકીય ભૂમિકા; અનુસૂચિત જ્ઞાતિઓના પ્રશ્નો તેમજ ભારતીય સામાજિક માળખામાં આવી રહેલા પરિવર્તનના પ્રવાહોનું વિશ્લેષણ આપવામાં આવ્યું છે.

જ્ઞાતિ વ્યવસ્થાને લગતા સમગ્ર પ્રદાનમા ઘુર્યેનો મૂળ હેતુ જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાના ઉદ્‌ભવ, તેના ઐતિહાસિક વિકાસ અને બ્રિટિશ અમલ અને તેની નીતિએ જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા ઉપર પડેલી અસરોની સમજ આપવાનો હતો. આ હેતુને વ્યવસ્થિત રીતે સિદ્ધ કરી શકાય તે આશયથી ઘુર્યેએ ધર્મગ્રંથો; વહીવટી દસ્તાવેજો અને અન્ય ઉપલબ્ધ સાહિત્યના અભ્યાસ અને વાસ્તવિક

પરિસ્થિતિઓના નિરીક્ષણને આધારે એવું દર્શાવ્યું છે કે ભારતમાં જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાને ક્ષેત્રે જુદા જુદા પ્રદેશો અને સામાજિક-સાંસ્કૃતિક જૂથો વચ્ચે એટલી વ્યાપક વિવિધતાઓ જોવા મળે છે કે જ્ઞાતિની એક સૂક્ષ્મ વ્યાખ્યા કરવી લગભગ અશક્ય છે. તેથી તેમણે જ્ઞાતિની વ્યાખ્યા બાંધવાને બદલે ભારતમાં ઔદ્યોગિકીકરણ અને શહેરીકરણની વ્યાપક અસરો દેખાવા લાગી તેના પહેલાં જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાનાં જે લક્ષણો હતાં તે તારવી એ લક્ષણો વડે જ્ઞાતિનું પરંપરાગત સ્વરૂપ સમજાવવાનું વધુ પસંદ કર્યું. ઘુર્યેએ તારવેલાં જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાનાં ૭ પરંપરાગત લક્ષણો આજે પણ ભારતના સામાજિક માળખાના અભ્યાસમાં ઉપયોગી માર્ગદર્શન પૂરું પાડે છે. અત્રે આ ૭ લક્ષણોની વિગતે ચર્ચા કરવાનું ટાળી ફક્ત તેમનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ ૭ લક્ષણો છે: (૧) સમાજનું ખંડાત્મક વિભાજન; (૨) ચઢઊતરનો કોટિક્રમ; (૩) ખાનપાન અને સામાજિક વ્યવહાર ઉપરના પ્રતિબંધો; (૪) નાગરિક અને ધાર્મિક જીવનના હક્કો અને હક્કવિહીનતા; (૫) ધંધાની પસંદગીનો અભાવ અને (૬) અન્તર્લગ્ન.

જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાના આ અભ્યાસમાં ઘુર્યેએ એક વાત ભારપૂર્વક સ્પષ્ટ કરી કે જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાનાં તત્ત્વો ઘણાં વ્યાપક છે, પરંતુ ભારતમાં જ આ તત્ત્વો સ્પષ્ટ અને સંપૂર્ણ પણે વિકાસ પામી શક્યાં અને તેમ કરીને જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાએ ભારતની એક ખાસિયતનું રૂપ ધારણ કર્યું એટલે કે મૂળમાં જન્મના આધારે સામાજિક માળખામાં વ્યક્તિના દરજ્જો નક્કી કરતી આ વ્યવસ્થા હેઠળ ભારતમાં જ સમગ્ર સમાજ નાનાં-નાનાં જૂથોમાં વહેંચાઈ ગયો આ જૂથો વચ્ચે હક્કો અને હક્ક-વિહીનતાની શૃંખલા ઊભી થઈ. આ રીતે અસ્તિત્વમાં આવેલાં જૂથોમાંના પ્રત્યેક જૂથે અન્તર્લગ્ન-જૂથનું સ્વરૂપ ધારણ કર્યું. એટલું જ નહિ પણ આ વ્યવસ્થા હેઠળ ભારતમાં જ અસ્પૃશ્યો અને સવર્ણો વચ્ચેના ભેદ વિકાસ પામ્યા.

જ્ઞાતિ-વ્યસ્થાના આ અભ્યાસમાં જનજાતિઓના સંદર્ભમાં રીઝલી, ગોમેલી અને પ્રસિદ્ધ નૃવંશશાસ્ત્રી વેરિયર એલ્વિનના વિચારો ભિન્ન વિચારોથી રજૂ કરતા પ્રો ઘુર્યેએ એવો તાર્કિક દાવો કર્યો કે ભારતની પરંપરાગત જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા તેમ જ હિન્દુ સમાજની અનેક સાંસ્કૃતિક પરંપરાઓ આદિવાસી સંસ્કૃતિ સાથે જૈવિક સંબંધ ધરાવે છે.[23]

ઘુર્યેના આ પ્રદાનમાં સમાજજીવન જીવતી જુદી-જુદી જ્ઞાતિઓ વચ્ચેના પારસ્પરિક સંબંધો અને દરજ્જાઓની ગોઠવણી ઉપરાંત સામાજિક વિષમતાઓની ઘટમાળ કેવી રીતે વિનાવિક્ષેપે હિન્દુ-સમાજના એક લાક્ષણિકતા તરીકે પ્રસ્થાપિત થઈ ગઈ તે સવાલની સચોટ સમજ મળે છે. તદુપરાંત હિન્દુ-સમાજની કલંકરૂપ સામાજિક બૂરાઈ—અસ્પૃશ્યતા—જીવનનાં જુદાં જુદાં ક્ષેત્રોમાં કેવી રીતે આચરવામાં આવતી હતી અને તત્કાલીન સમાજ અને ધર્મ-વ્યવસ્થા ઉપર વર્ચસ્વ ધરાવતી વિચારસરણી હેઠળ આ ક્રૂર અને અન્યાયી કુપ્રથાને કેવી રીતે કાયદેસરની અને ન્યાયિક ઠરાવવામાં આવી હતી તે પ્રશ્નોની પણ તલસ્પર્શી સમજ પ્રાપ્ત થાય છે. જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાને લગતા ઘુર્યેના આ પ્રદાનમાંથી પેટા-જ્ઞાતિની (Sub-caste)ની જે ઝીણવટ ભરી સમજ મળે છે તે ભાગ્યે જ કોઈ બીજા ગ્રંથમાંથી મળી શકે તેમ છે. ખરા અર્થમાં જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા હિન્દુ-સમાજની લાક્ષણિકતા હોવા છતાં વ્યક્તિગત અને સમૂહ જીવનમાં તો પેટાજ્ઞાતિનું જ વર્ચસ્વ હતું. ઘુર્યે જણાવે છે કે સમગ્ર રીતે જોતાં જ્ઞાતિ અને તેની પેટા-જ્ઞાતિઓના રિવાજો અને બંધનો વ્યક્તિના જીવનનાં અલગ અલગ પાસામાં એવાં ઓતપ્રોત થઈ ગયાં હતાં કે સમૂહ જીવનની હૂંફ અને સુરક્ષા માટે વ્યક્તિએ પોતાની જ્ઞાતિ અને પેટા-જ્ઞાતિ સિવાયની અન્ય કોઈ વૈકલ્પિક વ્યવસ્થા ઉપર ભાગ્યે જ આધાર રાખવાની જરૂર પડતી.

આમ, જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાને લગતા ઘુર્યેના પ્રદાને ભારતીય સમાજના પરંપરાગત માળખાની ઝીણવટભરી સમજ આપવામાં પાયાનો ફાળો આપ્યો છે. આ

અભ્યાસ અંગે ધીરેન નારાયણ લખે છે કે 'ધુર્યેનું આ પ્રદાન તમામ કસોટીઓમાંથી—કપરામાં કપરી સમયની કસોટી (*Test of Time*)માંથી પસાર થયું છે.'[૨૪]

૧૯મી સદી પછીના ભારતમાં જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાને ક્ષેત્રે આવી રહેલાં પરિવર્તનો તરફ નિર્દેશ કરતાં ધુર્યેએ જણાવ્યું કે બદલાતી પરિસ્થિતિઓ હેઠળ ગામની સામુદાયિક ભાવના ઓસરતી જાય છે અને તેનું સ્થાન જ્ઞાતિ આધારિત એકતાની ભાવના લેતી જાય છે. હવે સામાજિક અને ધાર્મિક વિશેષાધિકારોનો કાયદા દ્વારા સ્વીકારી રહ્યો નથી અને રિવાજોમાં પણ તે આંશિક રીતે જ પળાય છે; ફક્ત નીચલી જ્ઞાતિઓ જ પરંપરાગત હક્ક-વિહીનતાઓથી પીડાતી જોવા મળે છે; વ્યક્તિના વ્યવસાય કે ધંધાની પસંદગીના બંધન હવે જ્ઞાતિ કડકાઈથી લાદતી નથી પરંતુ લગ્નમાં સાથીની પસંદગીનું ક્ષેત્ર હજી પણ સખ્તાઈથી જ્ઞાતિ પૂરતું જ મર્યાદિત રાખે છે. લગ્ન અને મરણ જેવા પ્રસંગોએ વ્યક્તિનું જ્ઞાતિ ઉપરનું અવલંબન ચાલુ રહ્યું છે તેમ જ મૈત્રી અને અંગત સંબંધો પણ જ્ઞાતિના વર્તુળ પૂરતાં જ વિશેષ મર્યાદિત રહ્યાં છે. ભણેલા વર્ગના લોકોમાં પણ જુદી જુદી જ્ઞાતિઓ પ્રત્યેની પરંપરાગત મનોછાપો ચાલુ રહી છે. જ્ઞાતિનાં મંડળો વ્યાપક પ્રમાણમાં જોવા મળે છે અને પોતાના સભ્યોના લાભાર્થે વિવિધ પ્રકારની સેવાઓનું સંચાલન કરે છે અને તેમાં ઉચ્ચ શિક્ષણ ધરાવતી વ્યક્તિઓને પણ જોતરે છે. આ અર્થમાં જ્ઞાતિએ વ્યક્તિની સમૂહ ભાવના તથા પરોપકારી કામો માટેની ઇચ્છા-વૃત્તિ સંતોષવા માટેના એક સંકુલનું રૂપ ધારણ કરી પોતાના સભ્યોમાં અંદરોઅંદરના સંપની લાગણી પ્રબળ કરી છે. પ્રો. ધુર્યે વધુમાં જણાવે છે કે પોતાની જ્ઞાતિના સભ્યોને મદદરૂપ થવાના પ્રયાસમાં ઘણા લોકો સામાજિક ન્યાયના સિદ્ધાન્તને ભૂલી જાય છે અને પ્રત્યક્ષ અથવા પરોક્ષ રીતે અન્ય જ્ઞાતિના સભ્યોને અન્યાય કરી બેસે છે. બદલાયેલી પરિસ્થિતિ હેઠળ આર્થિક લાભ અને સરકારી તંત્રોમાં કલાર્કો જેવી નોકરીઓ પ્રાપ્ત કરવા માટે જુદી જુદી જ્ઞાતિઓના સભ્યો વચ્ચે દુશ્મનાવટ વધતી જાય છે અને જ્ઞાતિ-જ્ઞાતિ વચ્ચેના સંઘર્ષનાં દર્શન થાય છે.

ધુર્યેના જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાને લગતા પ્રદાનમાંથી ઘણા સંશોધનકર્તાઓએ ભારતમાં સામાજિક પરિવર્તનના અભ્યાસાર્થે નવી દિશા પ્રાપ્ત કરી છે. તેમણે જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થામાં થઈ રહેલાં પરિવર્તનો અંગે જે દિશા-સૂચન કર્યું તેને લગભગ ૧૮ વર્ષ પછી માર્ડનર મરફીએ ભારતમાં સમૂહ-તંગદિલીના કરેલા અભ્યાસોના તારણોમાંથી સમર્થન મળે છે. હકીકતમાં પ્રો. ધુર્યેએ પોતાના વિદ્યાર્થીઓમાંથી ઘણાને પીએચ. ડી ની પદવી માટે મહારાષ્ટ્ર અને અન્ય પ્રદેશોની જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થામાં આવી રહેલા પરિવર્તનોનો ક્ષેત્રીય અભ્યાસ હાથ ધરવા માટે જરૂરી પ્રોત્સાહન અને માર્ગદર્શન પૂરું પાડ્યું હતું.

આઈ. પી. દેસાઈ અને વાય. બી. દામલેએ ગુજરાત અને મહારાષ્ટ્રનાં શહેરોને અનુલક્ષીને ધુર્યેએ જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાના દર્શાવેલાં ૭ પરંપરાગત લક્ષણોનું પરીક્ષણ કરવા માટે બે રસપ્રદ પ્રશ્નોનો અભ્યાસ હાથ ધર્યો હતો. આ બે પ્રશ્નો હતા; (૧) વાસ્તવમાં કેટલી હદ સુધી આ પરંપરાગત લક્ષણો અલોપ થયાં છે? અને (૨) જો તે અલોપ થયા છે તો તેની સમગ્ર જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા ઉપર શી અસર પડી છે?[૨૫] દેસાઈ અને દામલેનાં તારણો દર્શાવે છે કે સમાજના ખંડાત્મક વિભાજન; ચડઊતરનો કોટિક્રમ અને અન્તર્લગ્નનાં લક્ષણો અલોપ થયાં નથી. તેમાં વર્તણૂંકના સ્તરે જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થામાં અમુક અંશોમા પરિવર્તન આવ્યું છે પણ તે માનવામાં આવે છે તેટલા ગંભીર સ્વરૂપનું નથી જ. વળી, વર્તણૂંકના સ્તરે આવેલા પરિવર્તનને વલણ અને વિચારસરણીનો ટેકો નથી. તેથી જે પરિવર્તનો થયાં છે તેનાથી સમગ્ર-જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થાને ખાસ અસર થઈ નથી.

આ જ રીતે પ્રો. કે. એમ. કાપડીયાએ જ્ઞાતિના

કેન્દ્રીય લક્ષણ 'અન્તર્લગ્ન'ના ક્ષેત્રે આવી રહેલ પરિવર્તન તપાસવાના આશયથી મુંબઈ અને નવસારીમાં તેમનો અભ્યાસ કર્યો. કાપડીયાનાં તારણો:થી એ હકીકત પ્રકાશમાં આવી કે અન્તર્લગ્નનું લક્ષણ હજી ટકી રહ્યું છે, પરંતુ જે મર્યાદિત સ્વરૂપનું પરિવર્તન આવ્યું છે તે એ છે કે એક જ જ્ઞાતિની જુદી જુદી પેટા-જ્ઞાતિઓમાંથી કન્યાની લેવડ-દેવડ શરૂ થઈ છે. એટલે કે પોતાની જ જ્ઞાતિમાં લગ્નનો રિવાજ ચાલુ રહ્યો છે પણ તેની જુદી જુદી પેટા-જ્ઞાતિઓ વચ્ચે લગ્નના બંધન અલોપ થવા લાગ્યાં છે.

આપણે જોયું કે ઘુર્યે ભારતના આદિવાસીઓના જીવન અને પ્રશ્નોમાં ઊંડો રસ ધરાવતા હતા. હટન (Hutton)ની જેમ તેઓ પણ ભારતના આદિવાસીઓને હિન્દુ સમાજના જ અંગ માનતા હતા. આ મુદ્દા ની છણાવટ તેમણે 'The Aborigines—'So-called'—And Their future' શીર્ષકના ગ્રંથમાં કરી છે. આ ગ્રંથની પ્રથમ આવૃત્તિ ૧૯૪૩-માં પ્રગટ થઈ. ત્યારબાદ સ્વતંત્ર ભારતની બદલાયેલી પરિસ્થિતિને ધ્યાનમાં લઈ તેની બીજી અને ત્રીજી આવૃત્તિ અનુક્રમે ૧૯૫૯ અને ૧૯૬૩માં બંધારણની જોગવાઈઓને લક્ષમાં લઈ નવા શીર્ષક 'The Scheduled Tribes' હેઠળ પ્રગટ થઈ. તેમાં ત્રણ નવાં પ્રકરણો ઉમેર્યાં. આ ફેરફાર સાથેની આવૃત્તિમાં મૂળ ગ્રંથમાંનાં કેટલાંક વિધાનો કે જે બદલાયેલી પરિસ્થિતિમાં વિવાદાસ્પદ લાગતાં હતાં તે પડતા મૂક્યાં તદ્ઉપરાંત કેટલીક જનજાતિઓના સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક જીવનની વિસ્તારથી સમજ આપતા સાહિત્યનો પણ તેમણે ઉમેરો કર્યો. આ ગ્રંથમાં ઘુર્યેએ એક બાજુ વેરિયર એલ્વિનની આદિવાસીઓના સંદર્ભમાં 'સંપૂર્ણ અલગતા' (Isolation)ની મૂળ વિભાવના તથા બીજી બાજુ 'સંપૂર્ણ વિલીનીકરણ' (assimilation)ની વિભાવનાનું ખંડન કરી આ બંને અભિગમોના વિકલ્પ રૂપે સુગ્રથન (Integration)ની વિભાવના મૂકી. ઘુર્યેની આ વિભાવના ભારતના બંધારણમાં આ બાબતમાં અભિવ્યક્ત થતા ભાવને સમર્થન આપે છે.

ભારતમાં સમૂહ તંગદિલીના પ્રશ્ન અંગેનું ઘુર્યેનું પ્રદાન 'Social Tensions in India' (1968) આજે પણ સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્યમાં આગવું સ્થાન ધરાવે છે. આ ગ્રંથના પ્રથમ પ્રકરણમાં સમાજિક તંગદિલી, સંઘર્ષ અને સુગ્રથનની વિભાવનાઓની સમાજશાસ્ત્રીય પરિપ્રેક્ષ્યમાં સૈદ્ધાન્તિક સમજ આપવામાં આવી છે. ત્યારબાદ પૂર્વ યુરોપનાં સમૂહ સંઘર્ષનો ઐતિહાસિક પરિચય આપવામાં આવ્યો છે. ભારતમાં રાષ્ટ્રિય એકતાના પ્રશ્નને કેન્દ્રમાં રાખી ધર્મ, ભાષા અને સાંપ્રદાયિકતા વગેરેને આધારે પ્રવર્તતી સમૂહ તંગદિલીની વિપરિત અસરોનું ઊંડાણ પૂર્વક ઐડાણ કરી પ્રવર્તમાન પ્રવાહોની સમજ આપી છે. આમાં ઘુર્યેએ ઐતિહાસિક માહિતીનો બહોળો ઉપયોગ કર્યો છે. આપણા રાષ્ટ્રિય એકતાના પ્રશ્નના સંદર્ભમાં તેઓ અબ્રાહમ લિન્કનને ટાંકીને લખે છે કે 'જુઓ આપણે ક્યાં છીએ? અને કઈ બાજુ આપણે જઈ રહ્યા છીએ! એ પહેલા સમજી લઈએ કે શું કરવું છે? અને તે કેવી રીતે કરવું છે? ઘુર્યેના સમૂહ-તંગદિલીના આ અભ્યાસથી પ્રભાવિત થઈ રોબર્ટ મર્ટને તેની ભારે પ્રસંશા કરી અને ઘુર્યેને એક પત્રમાં લખ્યું કે 'તમારું પ્રદાન Social Tensions in India' ઘણા સમાજશાસ્ત્રીઓ, ખાસ કરીને અમારા જેવા પશ્ચિમના સમાજશાસ્ત્રીઓ માટે પાયાની સમસ્યા અંગે એક નવી સમજ મેળવવાનો સ્રોત થઈ રહેશે.' (Ghurye: 1973: P. 215)

ઈ. સ. ૧૯૫૭માં મુંબઈ પ્રાન્તની સરકારના શિક્ષણ વિભાગના આશ્રયે મહાદેવ કોળી અનુસૂચિત આદિવાસી જાતિના સમાજજીવન અને સંસ્કૃતિનો તલસ્પર્શી અભ્યાસ કરી મહારાષ્ટ્રના આદિવાસી વિકાસ કાર્યક્રમો અંગે મહત્ત્વનાં સૂચનો કર્યાં.

શહેરી જીવન, શહેર સમુદાય અને તેના પ્રશ્નોના અભ્યાસમાં પણ ઘુર્યેના પ્રદાનો ઊંડાં અને રસપ્રદ છે. આ અભ્યાસોમાં ઐતિહાસિક માહિતી અને ક્ષેત્રીય-

આંકડાઓનો વ્યપક ઉપયોગ દેખાઈ આવે છે. તેમણે ભારતના 'પ્રાચીન અને મધ્યયુગ'નાં નગરોના ઈકોલોજિકલ, રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક પાસાઓને બૃહદ સભ્યતાના સંદર્ભમાં સમજાવવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. તદ્ઉપરાંત ક્ષેત્રીય-નિરીક્ષણ અને માહિતીને આધારે મુંબઈ શહેરના અનેક સમાજશાસ્ત્રીય પ્રશ્નોનું વિષદ વિશ્લેષણ આપ્યું છે. વળી, ક્ષેત્રીય અભ્યાસને આધારે બેંગ્લોર, દિલ્હી, પૂના અને ગુજરાત તથા મહારાષ્ટ્રના બીજાં અનેક નાના-નાનાં નગરોના સમાજજીવન અને પ્રશ્નોનું પોતાના શોધ-વિદ્યાર્થીઓ દ્વારા અધ્યયન કરાવી ભારતમા નગર સમાજશાસ્ત્રના ક્ષેત્રે પાયાનો ફાળો આપ્યો છે. ઘુર્યેનાં નગર સમાજશાસ્ત્રના ક્ષેત્રે જે પ્રદાનો છે તેમા Cities; Their Natural History (1956), Cities and Civlization (1962) Anatomy of a urban Community (1963) ઉપરાંત તેમના શોધ-વિદ્યાર્થીઓ પૈકી શ્રીલંકાના બેલવેગામાના દિલ્હીના અભ્યાસ તથા વૈન્કટગયપ્પાના બેંગ્લોરના અભ્યાસનો ઉલ્લેખ અત્રે યોગ્ય લેખાશે. તેમના જ એક વિદ્યાર્થી એમ. એસ. રાવે વર્ષો અગાઉ જ્યારે 'Ursaa Sociology in India' નામે પુસ્તક પ્રગટ કર્યું ત્યારે એ પુસ્તકના પ્રકાશનને ઘુર્યેએ તે વર્ષની પોતાના જીવનની એક સુખદ ઘટના તરીકે બિરદાવ્યું હતું.

ઘુર્યેના પ્રિય વિષયોમાં રાષ્ટ્રીય મહત્ત્વના પ્રશ્નોના શાસ્ત્રીય અભ્યાસનો પણ સમાવેશ થાય છે.–આઝાદી પછીના ભારતમાં સર્વાંગી વિકાસનો ઉમદા હેતુ હાંસલ કરવામાં ક્યાં ક્યાં ભૂલ થઈ છે તે પ્રશ્નની છણાવટ ઘુર્યેના ગ્રંથ Wither India? (૧૯૮૦)માંથી પ્રાપ્ત થાય છે. આપણા નવા રાજકારણીઓએ ચૂંટણીઓમાં મતો પ્રાપ્ત કરવાની મેલી રમતોમાં બિનસાંપ્રદાયિકતા અને લોકશાહીના સિદ્ધાન્તોનો કેવી રીતે અને કેટલી હદ સુધી ભોગ લીધો છે તે વાતની નિર્ભીક ચર્ચા આ ગ્રંથમાં મળી રહે છે. ઘુર્યેએ જણાવ્યું છે કે આપણા આજના રાજકારણીઓ મતોનું રાજકારણ ખેલીને બંધારણમાં દર્શાવેલો ઈચ્છિત સમાજ હાંસલ કરવાના પ્રયાસોના ઓછાયા હેઠળ સામાજિક ન્યાય અને એકતાની ભાવનાને હણી રહ્યા છે. આધુનિક ભારતના વિવિધ પ્રદેશોમાં જોવા મળતા વિઘટનકારી પ્રવાહોના અભ્યાસને આધારે ઘુર્યેએ દેશને વધુ પાયમાલ થતા બચાવવા માટે શિક્ષિત વર્ગને આળસ અને અક્ષમ્ય ઉદાસીનતા ત્યજી રાષ્ટ્રહિતમાં જાગૃત થવાની હાકલ કરી છે.

આજે સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસોમાં વલણોના અભ્યાસ માટે કેટલીક સૂક્ષ્મ અને પદ્ધતિસરની માપન પદ્ધતિઓનો ઉપયોગ થાય છે. વળી, અભ્યાસ હેઠળ આવરી લેવામાં આવનાર વસ્તીનું વિવિધ યુક્તિઓ વાપરીને પ્રતિનિધિરૂપ નિદર્શન લેવાય છે. આંકડાઓના વિશ્લેષણમાં અત્યંત કપરી એવી આંકડાશાસ્ત્રીય પ્રયુક્તિઓ પણ વપરાય છે. ઘુર્યેએ વિવિધ સામાજિક ઘટનાઓ અને પરિસ્થિતિઓના અભ્યાસો હાથ ધર્યા હતા તે વખતે આ તમામ પ્રયુક્તિઓ સમાજશાસ્ત્રમાં ખાસ વપરાતી ન હતી અને ખરું કહીએ તો તેમનો આજ જેટલો વિકાસ પણ થયો ન હતો. છતાં સમાજશાસ્ત્રના વિકાસની સાથે જે નવી-નવી પ્રયુક્તિઓ વપરાવા લાગી હતી તેમના ઉપયોગ ઉપરાંત નિદર્શન પદ્ધતિ વગેરેનો લાભ લઈ ઘુર્યેએ પણ કેટલાક સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસો આપ્યા છે. આ અભ્યાસોમાં "Sex Habits Of A Sample Of Middle Class People In Bombay'; 'Birth Control Practice In Bombay; 'Salary And Other Conditions Of 'Work Of Clerks In Bombay City' And 'Working Class Conditions In Bombay' વગેરે નોંધપાત્ર છે. આ અભ્યાસો આજની સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસપદ્ધતિઓની ચોકસાઈ અંગેની શરતોમાં ઊણા ઊતરે છે એવું કદાચ કહેવાનું કોઈને મન થાય, તેમ છતાં વલણો અને વર્તણૂકના ક્ષેત્રે પ્રવર્તમાન પ્રવાહો અને ભવિષ્યની તરાહ સમજવામાં તેમનાં તારણોની અગત્ય બાબતમાં કોઈ વિવાદ નથી.

સામાજિક પરિવર્તનની સાથે સામાજિક-ન્યાયના

ધોરણે સમાજની પુનર્રચના થાય તેવી ઘુર્યેની દઢ માન્યતા હતી. તેથી સામાજિક પુનર્રચનાના પ્રયાસમાં વિજ્ઞાનનો સમતોલ વિકાસ જ તેમને એકમાત્ર અસરકારક ઉપાય લાગતો હતો. Culture And Society (૧૯૪૦) શીર્ષકનું પુસ્તક આ ક્ષેત્રમાં એક મૂલ્યવાન પ્રદાન છે. સામાજિક ભેદભાવ અને વિષમતાઓના પ્રશ્નો ઘુર્યેના અભ્યાસોમાં મોખરે રહ્યા હતા. ભારતની જ્ઞાતિ–વ્યવસ્થા અને બદલાયેલી પરિસ્થિતિમાં તેમાં ઉપરછલ્લાં પરિવર્તનો વિષે આપણે આગળ વાત કરી જ છે. આજ દિશામાં આફ્રિકાના પ્રજાતિય સંબંધો અને ભેદભાવની છણાવટ અને ત્યાંના સમાજમાં પ્રવર્તતી પ્રજાતિય તંગદિલીની ઊંડી સમજ તેમના પુસ્તક 'Race Relations In Negro Africa' (૧૯૫૨)માંથી મળી રહે છે.

ભારતના સામાજિક ઇતિહાસનાં જે કેટલાંક પાસાંઓ તરફ વિદ્વાનોનું ધ્યાન ગયું ન હતું તે ક્ષેત્રોમાં પણ ઘુર્યેએ પ્રશંસનીય ખેડાણ કર્યું છે. તેઓ ભારતમાં જોવા મળતી બે આદર્શ સ્વરૂપની જીવનશૈલીઓથી પ્રભાવિત થયા હતા. એ બે શૈલીઓમાંની એક છે 'ગૃહસ્થીજીવન' અને બીજી છે 'સંન્યાસી જીવન.' પ્રથમ પ્રકારની જીવનશૈલી એટલે કે ગૃહસ્થીજીવનની છણાવટ ઘુર્યેના વિવિધ પ્રદાનોમાંથી મળી રહે છે, જ્યારે સાધુ-સંતોની સંન્યાસી જીવનશૈલી અંગે 'Indian Sadhus' (૧૯૫૮) શીર્ષકનો તેમનો ગ્રંથ તલસ્પર્શી સમજ પૂરી પાડે છે.[૨૬] ઘુર્યેના આ ગ્રંથ પણ દેશ-પરદેશના વિદ્વાનોમાં ઘણી નામના મેળવી છે.

આમ, ઘુર્યેનું સમાજશાસ્ત્રીય પ્રદાન તેમણે લખેલા ૩૫થી પણ વધુ ગ્રંથોમાંથી મળી રહે છે. આ ગ્રંથોમાંના લગભગ અડધા ભાગના ગ્રંથ તો ઘુર્યેએ નિવૃત્તિ પછી પ્રગટ કર્યા હતા. તેમણે લખેલા મુખ્ય ગ્રંથોની યાદી આ લેખનાં અંત આપવામાં આવી છે. તેમના ગ્રંથ 'I And Othes Explorations' (1973) માં ઘુર્યેના જીવનના ઉતાર-ચઢાવ, વિવિધ પ્રદાનો અને તે અંગે અન્યોના અભિપ્રાયોની રસપ્રદ માહિતી આત્મકથાના રૂપમાં રજૂ કરવામાં આવી છે.

(૫)

પ્રો. ઘુર્યેના વિવિધ પ્રદાનોમાં રજૂ થયેલાં તેમનાં મંતવ્યો, તારણો અને અર્થઘટન સાથે સૌ કોઈ સહમત થાય તેવું નથી. એક રીતે તે જરૂરી પણ નથી. આ વાત તેમની અભ્યાસપદ્ધતિ અને અભિગમ વિષે પણ કહી શકાય. ઘુર્યેના ઘણા અભ્યાસોમાં જરૂરી માહિતીનો સ્રોત સંસ્કૃત સાહિત્ય રહ્યું છે. કેટલાક ટીકાકારોએ તેને ઘુર્યેની નબળાઈ તરીકે જોઈ છે. પરંતુ તેમના જેવા જ લખનૌ યુનિવર્સિટીના વિદ્વાન સમાજશાસ્ત્રી ડી. પી. મુકર્જી આ અંગે ઘુર્યેનાં વખાણ કરે છે. તેઓ લખે છે કે ભારતીય સમાજના અભ્યાસમાં સંસ્કૃતનું જ્ઞાન અતિ આવશ્યક છે. ભારતીય પરંપરાઓ, રિવાજો, ક્રિયાકાંડો, પ્રતીકો. ધર્મ અને વિશ્વાસો તથા લોકરીતિઓ વગેરેના નિર્ણાયકબળ જેવાં ધોરણો સંસ્કૃતમાં લખાયેલા ધર્મગ્રંથોમાં આલેખિત છે. ડી. પી. મુકર્જી કહે છે કે જે સમાજશાસ્ત્રી આ સામાજિક–સાંસ્કૃતિક પર્યાવરણમાં ઉછેર પામ્યો છે, જે સ્વઅનુભૂતિ દ્વારા આ જાણે છે અને જે મૂળ ધર્મગ્રંથોમાં આલેખાયેલો અર્થ સમજી શકે છે તે એક શુદ્ધ વૈજ્ઞાનિક કરતાં ઘણી આગવી સ્થિતિમાં હોય છે. આ અર્થમાં ડી. પી. મુકર્જીના મતે ઘુર્યેનું સ્થાન ઘણું આગવુ છે એટલું જ નહિ પણ ભારતીય સમાજના ઊંડા અભ્યાસ માટે તેઓ ખૂબ સુસજ્જ હતા. આપણે આગળ જોયું કે પ્રો. રિવર્સે પણ ઘુર્યેની આ લાયકાતને તેમની વિશેષ તાકાત તરીકે વખાણી હતી.[૨૭]

વળી, અત્રે એ વાતનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ પણ થવો ઘટે કે ઘુર્યેને તથ્યો પ્રત્યે ભારે માન હતું. પ્રવર્તમાન પ્રવાહોના ધુરંધર અભ્યાસી તરીકે તેઓ તથ્યોને બોલવા દેતા. એટલે કે તેઓ તથ્યોમાંથી નીકળતા અર્થને જ પ્રાધાન્ય આપતા. તેમને તારણો કરતાં તથ્યો વધુ વહાલાં હતાં અને પોતાના શોધ–વિદ્યાર્થીઓમાં પણ તથ્યો પ્રત્યે આ વલણ કેળવાય તેની ખાસ કાળજી

લેના.[૨૮] ધીરેન નારાયણ આ અંગે જી. એસ. ધુર્યેના ક્ષેત્રીય અભ્યાસો તરફના ઝોકની ભારે પ્રશંસા કરે છે. પણ તેની સાથે ધુર્યેના આ ગુણની હકારાત્મક અને નકારાત્મક બાજુઓ તરફ પણ ધ્યાન દોરે છે.[૨૯] હકારાત્મક બાજુ વિષે તેઓ લખે છે કે માત્ર તથ્યોને પ્રાધાન્ય આપીને ધુર્યેએ તેમના વિદ્યાર્થીઓને પૂરતી અને વિશ્વસનીય માહિતીના અભાવમાં પરિકલ્પનાત્મક વૃત્તિઓ (Speculative tendencies)માં પડતા અટકાવ્યા છે તથા સામાજિક વાસ્તવિકતાઓ (Social realities) અંગે દૃઢ વિશ્વાસ રાખવાની વૃત્તિ કેળવી છે. તથ્યો તરફના એકમાર્ગી ઝોકની નકારાત્મક બાજુ વિષે ધીરેન નારાયણ લખે છે કે ધુર્યેનાં પ્રદાનોમાં સૈદ્ધાન્તિક પાસાંની સદંતર અવગણના થતી રહી છે.

જોકે આઈ. પી. દેસાઈ લખે છે કે જે વખતે ધુર્યે તેમની ધારણાઓને ઓપ આપી રહ્યા હતા તે વખતે તે પ્રકારનું સમાજશાસ્ત્ર પ્રચલિત હતું તે આજના કરતાં ઘણા ભિન્ન સ્વરૂપનું હતું. આઈ. પી. દેસાઈના મતે તે વખતે સમસ્ત માનવતાનો એક સમાજની રીતે અભ્યાસ કરવામાં આવતો હતો. તેમાં 'સભ્યતા' અને 'સંસ્કૃતિ'ની વિભાવનાઓનો ઉપયોગ થતો હતો.[૩૦] ધુર્યેએ તત્કાલીન પ્રવાહ અપનાવ્યો અને સૈદ્ધાન્તિક સમાજશાસ્ત્રની કોઈપણ શાખામાં રંગાયા વિના 'બૃહદ વિશ્લેષણાત્મક પરંપરા' Macro-analitical tradition)નો એક ઉદ્‌વિકાસવાદી–પ્રસરણવાદી અભિગમ અપનાવ્યો. આ અંગે એ. આર. દેસાઈએ એવો અભિપ્રાય વ્યક્ત કર્યો કે સામાજિક વાસ્તવિકતાઓના અર્થઘટનમાં સૈદ્ધાન્તિક ઝોક અસ્તિત્વમાં આવ્યો ત્યાં સુધીમાં તો ધુર્યેએ પોતાનું દૃષ્ટિબિન્દુ પાકું કરી લીધું હતું.[૩૧]

એનો અર્થ એવો પણ નથી કે તે વખતે વિકાસ પામી રહેલા પ્રકાર્યાત્મક વિશ્લેષણ (functional analysis)થી તેઓ અજાણ હતા. હકીકતમાં ધુર્યેને પ્રકાર્યાત્મકવાદી અભિગમના પાયા નબળા જણાયા હતા. તેઓ દૃઢપણે માનતા હતા કે ભૂતકાળના સંદર્ભ વિના વર્તમાનને સમજી શકાય નહિ. પરંતુ પ્રકાર્યાત્મક અભિગમ વર્તમાન ઉપર અતિશય ભાર આપે છે અને સામાજિક ઉદ્‌વિકાસની અવગણના કરે છે તેથી પ્રકાર્યાત્મકવાદ એક ખોટો અભિગમ છે. આ માન્યતા હેઠળ ધુર્યેએ માલીનોસ્કી અને રેડક્લિફ બ્રાઉનના પ્રકાર્યાત્મકવાદી અભિગમનો અસ્વીકાર કર્યો હતો પણ પ્રો. રિવર્સના અભિગમને આવકાર્યો હતો. કારણ કે તેણે પ્રકાર્યાત્મક અને ઐતિહાસિક અભિગમનો યોગ્ય સમન્વય કર્યો હતો.[૩૨]

ધુર્યે સામાજિક વાસ્તવિકતાને સમજવામાં ઇતિહાસને એટલું મહત્ત્વ આપતા હતા કે સમાજશાસ્ત્ર અને ઇતિહાસને એક જ ગણતા. તેઓ કહેતા કે ઇતિહાસમાં રાજકીય ઘટનાઓ અને યુદ્ધો ઉપર અને સમાજશાસ્ત્રમાં સામાજિક ઇતિહાસ ઉપર ભાર મુકાય છે.

આપણે આગળ જોયું કે સંસ્કૃત ભાષાની વિદ્વતાથી ધુર્યેએ હિન્દુ-ધર્મગ્રંથોનો ઊંડો અભ્યાસ કરી ભારતીય સામાજિક સંસ્થાઓ અને સમાજની ઊંડી છણાવટ કરી છે. તેમને પોતાને પોતાના સંસ્કૃત ભાષાના ઊંડા જ્ઞાનનું ગૌરવ હતું. કારણ કે ધુર્યે એવું સ્પષ્ટપણે માનતા હતા કે ભારતીય સમાજનો અભ્યાસ કરનાર પ્રત્યેકને સંસ્કૃત ભાષા અને સાહિત્યની ઊંડી સમજ હોવી જરૂરી છે, કારણ કે તો જ ભારતીય સમાજની ભૂતકાલીન પરિસ્થિતિઓની વિશ્વસનીય સમજ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. એ. એમ. શાહ એક બાજુ ધુર્યેની આ વાતની કદર કરે છે પણ તેની સાથે એવું પણ કહે છે કે ભૂતકાળ ઉપર વધારે પડતો ભાર મૂકવાને લીધે તેમને (ધુર્યેને) સંસ્કૃત સાહિત્ય ઉપરના અવલંબનથી જેટલી મદદ મળી છે તેથી વધુ નુકસાન થયું છે.[૩૩] દેવદાસ પિલ્લઈ એવું કહે છે કે જો ધુર્યે સંસ્કૃતની સાથે નૃવંશશાસ્ત્રમાં પણ પારંગત ન હોત તો ભારતીય સમાજશાસ્ત્રના વિકાસની શું દિશા હોત તેનો વિચાર માત્ર પણ વિસ્મયમાં મૂકી દે તેમ છે.[૩૪]

સમાજશાસ્ત્રીય સર્જનાત્મકતાના પ્રતીક : ઘુર્યે

ઘુર્યેનો મુખ્યત્વે ઐતિહાસિક અને ઉદ્વિકાસવાદી અભિગમ રહ્યો છે. તેની સાથે તેઓ હરસ્કોવિટ્ઝની પર-સંસ્કૃતિકરણ (Acculturation)ની વિભાવનાથી પણ પ્રભાવિત હતા. વ્યાપક અર્થમાં પર-સંસ્કૃતિકરણ એક એવી પ્રક્રિયા છે કે જેમાં વિભિન્ન સંસ્કૃતિઓના લોકો સતત એકબીજાના સંપર્કમાં આવે છે અને તેના પરિણામે જે તે સંસ્કૃતિઓની મૂળ લાક્ષણિકતાઓમાં પરિવર્તન થાય છે. આ અર્થમાં ભારતીય ઇતિહાસમાં સતત પર-સંસ્કૃતિકરણ થતું રહ્યું છે. ઘુર્યે જણાવે છે કે પર-સંસ્કૃતિકરણની આ પ્રક્રિયામાં હિન્દુ ધર્મનાં મૂલ્યોએ બ્રાહ્મણોના વર્ચસ્વ દ્વારા ભારતીય સંસ્કૃતિની બૃહદ પરંપરાઓનું પ્રદાન કર્યું છે. જો કે આ પ્રક્રિયા સહેલી ન હતી. તેમ છતાં હિન્દુ-ધર્મનાં મૂલ્યો, વિચારો અને ધોરણોએ ભિન્ન ભિન્ન પ્રદેશો અને મૂળની સંસ્કૃતિઓને સૈકાઓથી એક કડીમાં સાંકળી લઈ વિવિધતામાં સાંસ્કૃતિક-એકતા સર્જવાની ભૂમિકા પૂરી પાડી છે.

સ્વપન કુમાર પ્રમાણીકના મતે ઘુર્યેના ભારતીય સમાજ અંગેના પ્રદાનનાં ત્રણ મુખ્ય પાસાં છે. એક, હિન્દુ–સંસ્કૃતિ અને હિન્દુ ધાર્મિક-વિચારકો અને સામાજિક વિચારકોના વિચારોનું વિશ્લેષણ; બીજું સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક એકતા જાળવી રાખવામાં વિવિધ સામાજિક અને ધાર્મિક સંસ્થાઓના ફાળાનું એકધારું વિશ્લેષણ; અને ત્રીજું, આ પ્રક્રિયાની આધુનિક તથા પ્રવર્તમાન સમયમાં ક્રિયાશીલતા. તેઓ જણાવે છે કે ઘુર્યેના મત મુજબ 'ઇન્ડો–આર્યન' સંસ્કૃતિ કે જેમાંથી હિન્દુ સમાજ-વ્યવસ્થા અને સંસ્કૃતિ ઊતરી આવેલ છે તે ઈન્ડો-યુરોપિયન સંસ્કૃતિની જ એક શાખા છે. ઘુર્યેની આ માન્યતા જ્ઞાતિ-વ્યવસ્થા, કુટુંબ, લગ્ન અને સગપણ-સંબંધોના વિશ્લેષણમાં સ્પષ્ટ રીતે પ્રકટ થાય છે. પણ જે પાયાની વાત સાથે સમીક્ષકો સહમત થતા નથી તે એ છે કે, કેવી રીતે બ્રાહ્મણો કે જેઓ વસ્તીનો એક નાનકડો ભાગ હતા, પોતાના સામાજિક-સાંસ્કૃતિક સંગઠનની ખાસિયતો બીજાઓ ઉપર લાદી શક્યા?[૩૫] સ્વપન કુમાર પ્રમાણીક ભારપૂર્વક જણાવે છે કે પર-સંસ્કૃતિકરણની પ્રક્રિયા દ્વિમાર્ગી એટલે કે આદાન-પ્રદાનની હોય છે જ્યારે કે ઘુર્યે તો એવું જ સાબિત કરવા માંગે છે કે એકમાત્ર બ્રાહ્મણોનું જ વર્ચસ્વ અને પ્રસારણમાં તેમની જ કેન્દ્રીય ભૂમિકા હતી. બીજા શબ્દોમાં ફક્ત બ્રાહ્મણોનાં જ ધાર્મિકમૂલ્યો તથા વિચારો સમાજના અન્ય વર્ગોમાં પ્રસારણ પામ્યાં છે.[૩૬]

એમ. એન. શ્રીનિવાસ આધુનિક ભારતમાં સમૂહ તંગદિલીના કારણો અને પ્રશ્નોને લગતી કેટલીક વાતો સાથે સહમત થાય છે તેમ છતાં તેઓ કહે છે કે વ્યક્તિ પોતાની જ્ઞાતિ, ગામ, ધર્મ, ભાષા, રાજ્ય કે પ્રદેશ પ્રત્યે નિષ્ઠા દર્શાવે તો તેના લીધે રાષ્ટ્રીય એકતા જોખમાતી જ હોય એવું જરૂરી નથી.[૩૭]

આમ, ઘણા વિદ્વાનો ઘુર્યેની કેટલીક ધારણાઓ સાથે સહમત થતા નથી. તેમ છતાં તેઓ ઘુર્યેના પ્રદાનનું મૂલ્ય ઓછું આંકતા નથી. ડી. પી. મુકર્જી અનેક મુદ્દાઓ ઉપર ઘુર્યે સાથે સહમત ન હોવા છતાં લખે છે કે 'ઘુર્યે એક ભારતીય સમાજશાસ્ત્રી (Indian Sociologist) હતા જ્યારે કે અન્ય ભારતવાસી સમાજશાસ્ત્રીઓ (Sociologists In India) છે. પ્રોફેસર જી. એસ. ઘુર્યેના ષષ્ઠીપૂર્તિના અવસરે 'ઇકોનોમિક વીકલી' (19th Dec. : 1953) એ લખ્યું કે ભારતમાં અથવા પરદેશમાં ખૂબ જ જૂજ એવા વિદ્વાનો છે કે જે સાચા અર્થમાં ઘુર્યેના પ્રદાનનું મૂલ્યાંકન કરી શકે. ઘુર્યેનાં પ્રદાનોનો વ્યાપ વાસ્તવમાં વિશ્વકોષીય (Enclyclopaedic) છે.

ઘુર્યેનાં મુખ્ય પ્રદાનો

૧ Caste and Race in India, 1932; Caste and Class in India, 2nd and 3rd Edition 1950 and 1957; Caste Class and Occupation 4th Edition, 1961; Caste and Race in India, 5th Edition, 1969.

પ્રતિભાવ

યોગેન્દ્ર પરીખ

'અર્થાત્'ના જુલાઈ–સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૨ના અંકમાં મંદિરપ્રવેશની ચળવળના સ્વરૂપો વિશેનો માહિતીસભર લેખ વાંચીને આનંદ થયો. આ લેખને લીધે એક વાત સ્પષ્ટ થઈ કે—

મહારાષ્ટ્ર અને ગુજરાતની પ્રજાના સ્વભાવમાં પાયાનો ભેદ છે. આ વાત બન્ને પ્રદેશોમાં મંદિર-પ્રવેશના આંદોલનોની તરાહ જોઈને સ્પષ્ટ થાય છે. ગાંધીવિચાર ગુજરાતે સ્વીકાર્યો તેવો મહારાષ્ટ્રે સ્વીકાર્યો નથી એ સમજાયા પછી પણ ગાંધીવિચારનું સંગોપન અને સંવર્ધન કરનાર વિનોબાને મહારાષ્ટ્રની વસ્તીએ જ આપ્યા! તેની તુલનામાં ગાંધીજીને ગોળીએ વીંધનાર ગોડસે પણ મહારાષ્ટ્રનું જ પ્રદાન છે ને ? આમ, મહારાષ્ટ્ર બે અંતિમોમાં રહી શકે છે. એ વિનોબા આપે અથવા ગોડસે આપે. વચલો રસ્તો એને ન ફાવે.

ગુજરાતની પ્રજા ગણતરીબાજ ખરી એટલે અંતિમોમાં એ નથી પડતી. ગાંધીજી સવર્ણ હતા. પણ હરિજનો સાથે એકરૂપ થવા એમણે હરિજનકન્યા લક્ષ્મીને ખોળે લીધી. અલગ મતદાર મંડળનો વિરોધ કરવા માટે આમરણ ઉપવાસ આદર્યા. પરંતુ જે દુઃખ અને અપમાન બાબાસાહેબે વેઠયા એ ગાંધીજીને ભાગે નહોતા આવ્યા. આ પાર્શ્વભૂમિકાની અસર મંદિરપ્રવેશની તરાહમાં વર્તાય છે એટલું જ નહિ પણ અંતે બૌદ્ધ ધર્મમાં સામૂહિક પ્રવેશમાં પણ તેના દર્શન થાય છે.

બીજી એક વાત તરફ ધ્યાન ખેંચવું જરૂરી લાગે છે. મંદિરપ્રવેશના પ્રશ્ને મહાદેવભાઈની ડાયરીમાંથી ઘણા સંદર્ભો મળે છે. સંદર્ભ ગ્રંથોની સૂચિમાં તેનો કોઈ ઉલ્લેખ જોવા ન મળ્યો તેથી આશ્ચર્ય થયું. વળી સાને ગુરુજીએ પંઢરપુરના મંદિરપ્રવેશ માટે ઉપવાસ કર્યા હતા તેનોય ઉલ્લેખ નથી. આ વિદ્વાન લેખકના ધ્યાન બહાર ગયું છે ?

નર્મદા યોજનાનો વિરોધ અને પ્રતિદલીલ*

અર્જુન પટેલ

૧૯૪૬ થી નર્મદા બંધ યોજનાએ ગર્ભધારણ કર્યો છે પણ આજદિન સુધી તે સંપૂર્ણપણે આકાર પામી શકી નથી. શરૂઆતથી તે આજદિન સુધી નર્મદાબંધ યોજના ચર્ચાનો વિષય બની રહેવા પામી છે. જોકે વિવાદોના આ મુદ્દા સમય-સંજોગો પ્રમાણે બદલાતા રહ્યા છે. મુખ્યત્વે બે પ્રકારમાં આ મુદ્દાઓને વિભાજિત કરી શકાય. સાંઠ અને સિત્તેરના દાયકાઓમાં નર્મદા યોજનામાં દાયકાઓના આંતર-રાજ્યોના ઝઘડા કારણભૂત હતા જે બંધની ઊંચાઈ અને યોજનાના ખર્ચ-લાભની વહેંચણીના પ્રશ્નો સંબંધે હતા. હમણાંનાં વર્ષોમાં જે વિરોધનાં કારણો આગળ કરાય છે તેમાં પર્યાવરણ અને પુનઃવસવાટનો પ્રશ્ન કેન્દ્રસ્થાને છે. આજકાલ તો હવે નર્મદાબંધ યોજનાના વિરોધ કરનારાઓએ 'વિકાસના મોડેલ' સામે આંગળી ચીંધવાનું શરૂ કર્યું છે. તેઓએ પાયાનો સવાલ ઊભો કર્યો છે કે કોના ભોગે કોને લાભ મળે છે?

નર્મદાબંધ યોજના જોકે વિશ્વસ્તરે ચર્ચાસ્પદ બની હોવા છતાં તેના તથ્યાતથ્ય દર્શાવતું ગળે ઊતરે તેવું કોઈ લખાણ હજુ સુધી ઉપલબ્ધ બની શક્યું નથી. સામાન્ય રીતે મોટી સિંચાઈયોજના અને ખાસ કરીને નર્મદા યોજના અંગેનું સાહિત્ય પૂર્વગ્રહભર્યું એકતરફી રહ્યું છે. કારણ વિરોધ અને તરફેણ કરનારો દરેક પક્ષ પોતાનો મુદ્દો-દલીલ સાચી ઠેરવવાના જ પ્રયત્નમાં છે. પરિણામે આજે બે પ્રતિસ્પર્ધી વિચારોએ જન્મ લીધો છે. બંને પક્ષ પોતાને મનફાવતી દલીલો કરવા ક્યારેક હકીકતોનો અતિરેક (exagerrtion) કરે છે. પરિણામે કોને સાચા કે ખોટા માનવા તે અંગે દ્વિધા ઉત્પન્ન થાય છે. બીજી બાબત એ જોવા મળે છે કે સામાન્ય રીતે વિરોધ અને તરફેણ કરનારા બંને મોટી સિંચાઈ યોજનાનાં ઘણાં બધાં પાસાંઓ લઈને પોતાનું દૃષ્ટિબિંદુ ઠસાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે. આ પાસાંઓમાં વન્યસૃષ્ટિ, પશુ-પક્ષીઓનો નાશ, ભૂકંપની શક્યતાઓ, પાણીનો જમાવ (water logging) બંધના મૂળમાં કાંપની જમાવટ, પાણીજન્ય રોગોનો ફેલાવો, લાભ-ખર્ચનો નકારાત્મક ગુણોત્તર, વિસ્થાપિતોનો પ્રશ્ન વગેરે બાબતો સમાવિષ્ટ છે. આ દરેક પાસાના ગુણ અવગુણને સમજવા માટે વિશિષ્ટ પ્રકારનું—બીજી રીતે કહીએ તો દરેક પાસા અંગેના અલગ વિદ્યાભ્યાસ (discipline)ની આવશ્યકતા છે. સામાન્ય રીતે આપણને એવું જોવા મળે છે કે કોઈ એક વિષયનો જ્ઞાતા સિંચાઈયોજનાનાં તમામ પાસાંઓ અંગે ટીકાટિપ્પણી કરવાને પોતાને સક્ષમ માને છે, પરિણામે દેખીતી રીતે જ તેની દલીલમાં છીછરાપણું આવે છે, જેને સામાન્ય તર્ક વાપરીને નકારી શકાય છે. સમીક્ષા હેઠળનું પ્રસ્તુત પુસ્તક પણ આ મર્યાદાથી બચવાના પ્રયત્ન કરવા છતાં પર રહી શક્યું નથી.

પુસ્તકની શરૂઆત નર્મદા બંધ યોજનાનાં ઇતિહાસથી થાય છે. ઉપરાંત નર્મદા યોજનાના વિવિધ પર્યાવરણીય પાસાંઓનું વિવરણ પણ આપે છે. નર્મદા યોજનાનાં વિરોધના વિવિધ પાસાંઓ કેટલાં

......

* Rehabilitation : A Promise to Keep, લે. વિદ્યુત જોષી, ધ ટેક્ષ પબ્લીકેશન, અમદાવાદ, ૧૯૯૧. પૃ. ૭૬, મૂલ્ય દર્શાવ્યું નથી.

ભિન્નમહત્ત્વના છે તેનું એક પછી એક પાસું લઈને લેખક નર્મદાયોજના વિશે સંક્ષિપ્ત વિવરણ આપે છે. અલબત્ત પુનર્વસવાટના મુદ્દાની તેઓ વિસ્તારથી ચર્ચા કરે છે. પુનર્વસવાટના વિવાદોને બે ભાગમાં વિભાજિત કર્યા છે, (૧) જમીન અને અસરગ્રસ્તો, તેમજ (૨) પુનર્વસવાટની નીતિ અને તેનો અમલ. ચોથા પ્રકરણમાં અંતે લેખકે કેટલીક ભલામણો કરી છે. છેલ્લે post scriptમાં નર્મદાયોજનાના વિરોધીઓએ 'ફેરકૂવા' ગામ કે જ્યાં નર્મદાગ્રામ અંગે લાંબો સમય સુધી દેખાવો કર્યા હતા તેના અનુભવો દર્શાવ્યા છે.

આ પુસ્તક મૂળ ગુજરાત ખેતવિકાસ પરિષદે ગુજરાતીમાં (નર્મદા યોજના : પુનર્વસવાટના પ્રશ્નો) પ્રકાશિત કર્યું હતું. આ આવૃત્તિ એક રીતે ઉપયોગી જણાઈ છે. પુસ્તક અંગે મારી મુખ્ય ટીકાત્મક દલીલ એવી છે કે નર્મદા યોજનાના વિવિધ મુદ્દાઓ પરત્વે 'સમતોલ' દૃષ્ટિકોણ અપનાવ્યો છે એવી પુસ્તકની ઓળખ અપાય છે તે પુસ્તકની વિગતો અને અનુભવો જોતા અતિશયોક્તિવાળી છે. લેખક નર્મદાની તરફેણના પક્ષે વધુ ઢળેલા હોવાની છાપ વર્તાય આવે છે. અહીં હું પુસ્તકમાંના કેટલાક મહત્ત્વના વિચારોને રજૂ કરીશ.

પ્રથમ, લેખક દઢપણે માને છે કે અન્ય મોટી સિંચાઈયોજનામાં જે પ્રશ્નો ઉભા થયા છે તે નર્મદામાં ઊભા થશે નહિ કારણ કે તે દરેક અંગે સઘન (rigorous) આયોજન થયું છે (પૃ ૧૫) સરકારી આયોજન પ્રમાણેનો જ અમલ થાય અને ધારેલા લાભ મળે જ એવું દઢતાપૂર્વક ઘણા લોકો માની શકાય તે મને શક્ય નથી. દા.ત. લેખક જણાવે છે તેમ વોલ્યુમેટ્રિક પદ્ધતિથી પાણી વહેંચણી થશે જેથી વોટરલોગિંગનો પ્રશ્ન રહેશે નહિ. બીજી તરફ આપણે ત્યાં જે પ્રકારની નહેરો, તેની પ્રશાખાઓ, ઉંચા કેનાલોની ઉંચાઈ, ખેડૂતોને પાણીની જરૂરિયાત, પાણીના વપરાશ અંગે પ્રજાની જાગૃતતા, ટાળનું ... વગેરે જોતા વોલ્યુમેટ્રિક પદ્ધતિ સો ટકા સફળ થશે એમ અત્યારથી કહેવામાં વધુ પડતો આત્મવિશ્વાસ નથી જણાતો શું? એ જ પ્રમાણે કેચમેન્ટ એરિયા ટ્રીટમેન્ટ થી કાંપની જમાવટની પરિસ્થિતિ નિવારી શકાય એવું જ્યારે કહેવામાં આવે છે ત્યારે ઉકાઈ જળાશય કે જ્યાં આપણે સઘન રીતે નિષ્ફળ ગયા છે તે તરફ લેખકનું ધ્યાન હું દોરવા માગું છું. અલબત્ત, આ પ્રશ્નો ભલે અન્ય યોજનાનો દોષ પણ એનો અર્થ એવો નથી કે નર્મદા યોજના માટે તે તદ્દન અપ્રસ્તુત છે. બીજું, વનવિનાશના પ્રશ્ને લેખક નર્મદાના કિસ્સામાં નિરર્થક હોવાનું (મક્કમપણે) લેખાવે છે. તેઓ એવી દલીલ કરે છે કે ગુજરાતના અને મહારાષ્ટ્રના ડૂબમાં જતા દરેક ગામમાં હું ફર્યો છું પણ ક્યાંય મેં ગાઢ જંગલો જોયાં નથી (પૃ ૧૦) અલબત્ત, અહીં 'ગાઢ' જંગલો તેઓ કોને કહે છે તે બાબતને અધ્યાહાર (કદાચ જાણીજોઈને) રાખે છે. આ પ્રકારના વિધાન પ્રશ્નની ગંભીરતાને ગૌણ બનાવે છે. અહીં લેખકને ગુજરાતના ડૂબાણક્ષેત્રના કાંઠાના ગામોના જંગલની જેના વિશે તેમણે પોતાના સુવિખ્યાત પુસ્તક 'આ પણ ગુજરાત છે રે સના' માં વિગત વિવરણ કર્યું છે એની યાદ તાજી કરાવવાનું ઉચિત સમજતા નથી. આ જ દલીલ તેમના નર્મદા બંધ યોજના અમલી બને તે પહેલાથી જ વન્યપ્રાણી સૃષ્ટિ ખતમ થઈ ચૂકી છે તે માટે પણ થઈ શકે. ત્રીજું, નર્મદા યોજનામાં જમીનના બદલામાં જમીન આપવાની સરકારની નીતિની પ્રશંસા લેખક કરે છે. તેઓ એવું ખરાખરપણે જણાવે છે કે જરૂર પડ્યે જંગલની જમીન પણ સંપાદન કરવાની જોગવાઈ છે પણ આવી જમીનના બિન જંગલના ઉપયોગ સંબંધી કેન્દ્ર સરકારે પ્રતિબંધ મૂક્યો છે જેથી જંગલની જમીન અસરગ્રસ્તોને આપવાનો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થતો નથી (પૃ ૫૬) અહીં તેઓ સરકારી નીતિને ટીકાત્મક દૃષ્ટિએ તપાસતા નથી. અહીં એવી દલીલ થઈ કે જો બિન આદિવાસી પ્રજાના લાભ ખાતર આદિવાસી વિસ્થાપિત વિશાળ જંગલની જમીન, બિન જંગલના ઉપયોગ માટે ડૂબાણમાં લઈ શકાતી હોય તો અસરગ્રસ્ત આદિવાસી માટે કેમ નહિ?

સરકારની નબળા વર્ગ પ્રતિની ઇચ્છાશક્તિના સવાલને લેખક ઉઠાવતા નથી એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે.

ચોથું, આદિવાસી સંસ્કૃતિના વિવરણમાં પણ અતિસરળ વિધાન કરીને તેની ગંભીરતાને અનદેખી કરી છે. તેઓ એવી દલીલ કરે છે કે જ્યારે જ્યારે આદિવાસી સંસ્કૃતિ (જેને તેઓ little tradition તરીકે સંબોધે છે) બિન-આદિવાસી સંસ્કૃતિ(જેને તેઓ great traadititon તરીકે વર્ણવે છે) ના સમાગમમાં આવે ત્યારે આદિવાસી સંસ્કૃતિને તો સહન કરવાનું જ રહે. મુદ્દાની જોસપૂર્વક રજૂઆતમાં તેઓ બિન-આદિવાસીઓની સંસ્કૃતિ પણ ઔદ્યોગિકીકરણથી ખત્મ થઈ જ છે અને તેને લોકોએ પ્રગતિ, વિકાસ અને આધુનિકતાના નામે આવકારી છે (પૃ. ૧૮.) આવું વિવરણ આપી પ્રશ્ન કરે છે કે આદિવાસી સંસ્કૃતિ પણ પુનઃવસવાટના કારણે બદલવા પામે તો તેનો કોઈ કેમ વિરોધ કરવો જોઈએ? લેખક તેમની દલીલ ખૂબ જ આકર્ષક અને ઝટાદાર શૈલીમાં કિલસુફિક રીતે કરે છે. આ સંબંધી કોઈ લેખકને એ બાબતથી સાવધ કરવા જોઈએ કે અગાઉના કિસ્સામાં બદલાવના પ્રશ્નમાં મરજિયાતપણાનું તત્ત્વ રહેલું છે અને લોકોને પોતાના મૂળ વતનમાં જ સંબંધો યથાવત્ રાખીને ક્રમશઃ અનુકૂલ થવાની તક સાંપડે છે. નર્મદાના કિસ્સામાં આ દૃષ્ટિએ પ્રતિકૂળતાઓ રહેલી છે. આદિમ કક્ષામાં નૈસર્ગિક સંબંધ સાથે તાદાત્મ્ય ભોગવતા (યોજનાના ડુંગરી ભીલ જેવા) આદિવાસીઓને એકાએક તદ્દન નવી જ સંસ્કૃતિમાં મૂકી દઈને તેઓને નવા પરિવેશમાં અનુકૂલન સાધતાં કેટકેટલા નિતનવા પ્રશ્નો સર્જાય અને કેટલીક હદ સુધી પોતાને વિનાકારણોસર સમાધાન કરવું પડે તે તો ફક્ત સહન કરનારાઓ જ જાણી શકે. તદુપરાંત, આદિવાસીઓને મુખ્ય ધારામાં (કે જેને 'ચઢિયાતી' હોવાની આપણે અકારણોસર માની લીધી છે) જ્યારે જોડવાની વાત કરીએ ત્યારે આદિવાસીઓ નવી પ્રથામાં 'બીજી કક્ષા'ના નાગરિક અથવા શોષણની પ્રથાના ભાગરૂપ બની ના રહે તેની કમસે કમ પૂરતી તકેદારી રાખવી જ રહી.

છેલ્લું, પુસ્તકના અંતે પોસ્ટ સ્ક્રીપ્ટમાં લેખકના કેરળવાના અનુભવનું લખાણ પણ શંકાપ્રેરક છે.

ઉપર્યુક્ત કેટલાક મુદ્દાઓ વિચારણીય હોવા છતાં, આ પુસ્તક જેઓ વિકાસના પ્રશ્નમાં રસ લે છે અને વિશેષતઃ કરીને નર્મદાયોજના જેવા વિવાદાસ્પદ પ્રશ્નોમાં રસ લે છે એ સહુને—નીતિઘડવૈયાઓ, સંશોધનકર્તાઓ, તેમ જ કર્મશીલોને ઉપયોગી થઈ પડે તેવું છે. તેથી તે વાંચવું જ રહ્યું. લેખકે નર્મદા યોજનાના પુનઃવસવાટના પાસાંઓને સમજવા માટેનો જે અભ્યાસદોર શરૂ કર્યો છે તે ચિરસ્મરણીય રહેશે અને તે પ્રશંસાને પાત્ર છે.

સંસ્થા-સંશોધન સમાચાર

(૧) ભારતના શહેરી ગરીબો : એક પરિસંવાદ

ગઈ તા. ૧૦, ૧૧ ફેબ્રુઆરી ૧૯૯૩ના રોજ સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરતે આઈ. સી. એસ. એસ. આર વેસ્ટર્ન રિજીયન મુંબઈના સહયોગથી 'ભારતના શહેરી ગરીબો' વિષય પર એક પરિસંવાદનું આયોજન કર્યું હતું. પરિસંવાદમાં કુલ ૧૪ સંશોધન પેપરો રજૂ થયાં હતાં. જેમા ગુજરાત તેમજ મહારાષ્ટ્રના સમાજ વૈજ્ઞાનિકોએ તેમજ સ્વૈચ્છિક સંસ્થાના કર્મશીલોએ ભાગ લીધો હતો.

પરિસંવાદમાં હાલપર્યંત વણુખેડાયેલા શહેરી ગરીબોના પ્રશ્નોને ધ્યાનમાં રાખીને સંશોધન પેપરો રજૂ થયાં હતાં, જેમાં શહેરી ગરીબો જીજિવિષાના સંઘર્ષનો સામનો કઈ રીતે કરે છે? આ માટે હાલપર્યંત તેમના દ્વારા થયેલ ચળવળોની દિશા કઈ? શહેરમાં વસતા મજૂર બજારના મજૂરો શોષિત રાજ્ય સામે કઈ રીતે સંઘર્ષ કરે છે? તેમજ શહેરી કામદારોમાં વર્ગીયચેતના કયા પ્રકારની છે? વગેરે મુખ્ય પ્રશ્નોને ધ્યાનમાં લઈને પરિસંવાદ યોજાયો હતો. બે દિવસ ચાલેલા ઉપર્યુક્ત પરિસંવાદમાં કુલ ૭ બેઠકો થઈ હતી. સાથે સાથે શહેરી ગરીબ સ્ત્રીઓ પગભર થઈ શકે તે માટેના સ્વૈચ્છિક સંસ્થાના પ્રયત્નો અને તેમને પડતી મુશ્કેલીઓની પણ ચર્ચા કરવામાં આવી હતી. સામાજિક સંશોધનના ક્ષેત્રમાં શહેરી ગરીબોની સમસ્યા અંગે સંશોધન પદ્ધતિઓનો જે ઉપયોગ થાય છે તે પદ્ધતિઓની મર્યાદા અને પ્રશ્નો અંગે પણ ખાસ બેઠક રાખવામાં આવી હતી. શહેરમાં રખડતાં ભટકતાં બાળકોની સમસ્યા અને પડકારને પણ પરિસંવાદમાં ગૂંથી લેવામાં આવ્યાં હતા.

પરિસંવાદનું સંચાલન સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝના પ્રા. વિશ્વરૂપ દાસે કર્યું હતું

(૨) ગુજરાત ઈન્સ્ટિટ્યૂટ ઑફ ડેવલપમેન્ટ રીસર્ચ, અમદાવાદનો ટૂંક-પરિચય

૧૯૯૨ના વર્ષ પૂર્વે, ગુજરાત ઈન્સ્ટિટ્યૂટ ઑફ એરીયા પ્લાનીંગ તરીકે નામાંકિત થયેલ ઉપરોક્ત સંસ્થાએ ગત વર્ષે ૨૧ વર્ષ પૂરાં કર્યાં છે. આ સંસ્થાના સ્થાપક નિયામક તરીકે (૧૯૭૧-૧૯૮૩) વિમલભાઈ શાહ હતા અને ઝવેરભાઈ પટેલ, સ્વ. ડી. ટી. લાકડાવાળા, નિરુભાઈ દેસાઈ, સ્વ. ઉત્સવભાઈ પરીખ, અલ્લુભાઈ શાહ, એન. કે. પટેલ, શિવાભાઈ પટેલ, ચીમનભાઈ પટેલ, બી. આર. દેશાસાલીકર, દર્શનસિંહ વગેરે સંસ્થાના સ્થાપક સભ્યો તરીકે હતા. સંસ્થાના હાલના નિયામક તરીકે પ્રો. પ્રવીણ વિસારીયા છે. જાણીતા અર્થશાસ્ત્રી સ્વ. પ્રો. ડી. ટી. લાકડાવાળાએ ૧૯૮૨-૧૯૯૨ સુધી પ્રમુખ તરીકે સેવા આપી હતી.

સંસ્થાનો મુખ્ય હેતુ ગ્રામીણ વિકાસને પ્રોત્સાહન આપવા સૂક્ષ્મ સ્તરે આયોજન હાથ ધરવાનો હતો. સંસ્થાનો આ હેતુ તે વખતના સમય-સંજોગોને આધીન હતો. સંસ્થા જ્યારે અસ્તિત્વમાં આવી ત્યારે તે દાયકામાં ('૬૦ના) દેશ-વિદેશની સંખ્યાબંધ સંસ્થાઓ અને એજન્સીઓ વિસ્તાર આયોજન (Area planning) માં રસ દાખવતી હતી. આ સંદર્ભમાં જન્મ સાથે જી. આઈ. એ. પી. એ તેના શરૂઆતનાં વર્ષો દરમ્યાન તાલુકા કે જિલ્લા કક્ષાના વિસ્તાર વિકાસના આયોજન, અસર અને મૂલ્યાંકનના અભ્યાસો પર ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. જો કે, આ સમય પછી સમય-સંજોગો બદલાતા સંસ્થાના અભ્યાસોનું ફલક વિસ્તૃત બનવા માંડ્યું. આ ફલક વધારવા પાછળનો ઉમદા હેતુ માનવ-સમાજની વધતી જતી સંકુલતાને સમજવાનો અને ફેકલ્ટી સભ્યો આંતર-વિદ્યાશાખાકીય દૃષ્ટિકોણથી સમસ્યાઓને સમજે તે હતો. જેને કારણે

સંસ્થાએ હવે તેનું નામ બદલીને જી. આઈ. ડી. આર. રાખ્યું છે.

સંસ્થાની મુખ્ય પ્રવૃત્તિઓમાં (૧) સંશોધન અભ્યાસો હાથ ધરવા (૨) થયેલ સંશોધન-અભ્યાસોનું પ્રકાશન કરવું (૩) તાલીમ આપવી (૪) કર્મચારીઓના શૈક્ષણિક વિકાસની પ્રવૃત્તિ હાથ ધરવી અને (૫) જુદા જુદા વિષયવસ્તુઓ પર પરિસંવાદો, કાર્યશાળા, અને ઓરીએન્ટેશન કાર્યક્રમો હાથ ધરવાનો છે.

સંશોધન-પ્રકાશન કાર્યક્રમ હેઠળ જી. આઈ. એ. પી. એ. આજપર્યંત ૧૦ પુસ્તકો, ૪૩ વર્કીંગ પેપર, ૫૩ અહેવાલો તૈયાર કર્યા છે. હાલમાં ૧૩ જેટલા અભ્યાસો ચાલુ છે. સંસ્થાના આ સંશોધન કાર્યોને વ્યાપક રીતે ત્રણ ભાગમાં વિભાજિત કરી શકાય : (૧) વિસ્તાર (Area) વિકાસના આયોજન અંગે અભ્યાસો (૨) અસર (Impact) અંગેના અભ્યાસો અને (૩) અન્ય. જેમાં ખેતી-સહકાર, વસ્તી, સ્થળાંતર અને શહેરીકરણ, સ્વાસ્થ્ય અને કુટુંબનિયોજન, સાક્ષરતા અને શિક્ષણ, રોજગારી અને બે-રોજગારી, ગ્રામીણ વિકાસ અને ટેકનોલોજી વગેરે સમાવિષ્ટ છે. જી. આઈ. એ. પી. ના અભ્યાસોની પ્રમુખ ખાસિયત એ રહેવા પામી છે કે તેમાં પ્રાથમિક અને ગૌણ સ્રોતો પર આધારિત માહિતીનું સંમિશ્રણ સપ્રમાણ રહ્યું છે, સંસ્થા મારફત ૧૯૯૧ થી દ્વિવાર્ષિક 'ન્યુઝલેટર' નું પ્રકાશન પણ થઈ રહ્યું છે.

પ્રસ્તુત સંસ્થા સરખેજ-ગાંધીનગર હાઈ-વે પર ગોતા ગામ નજીક સ્થિત છે. લાયબ્રેરી અને કોમ્પ્યુટર-સગવડ ધરાવે છે. સંસ્થા પાસે હાલ સાત PC-xT, બે PC-AT-386, ત્રણ સાદા PC અને ૭ પ્રિન્ટરો (લેસર સહિત) છે.

જી. આઈ. એ. પી. ને અનુદાનની રકમ તેના કેટલાક પ્રશંસક મિત્રો અને વિવિધ સંસ્થાઓ દ્વારા મળે છે. સંસ્થા પોતે પણ પ્રોજેક્ટ લઈને રકમ કાઢે છે. અનુદાન આપનારી સંસ્થાઓમાં IDBI, ICIC, ICSSR, ગુજરાત સરકાર; ફોર્ડ ફાઉંડેશન, પોપ્યુલેશન કાઉન્સિલ વગેરે છે.

સંસ્થાની વિશેષ વિગતો અને અભ્યાસોના સારાંશ માટે જુઓ ૨૧ વર્ષના અંતે પ્રસિદ્ધ કરવામાં આવેલો તેનો અહેવાલ.

(૮) દક્ષિણ ગુજરાતની જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓ : એક અભ્યાસ

ઉપર્યુક્ત વિષય સંદર્ભે દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી સુરતે શ્રી સત્યકામ પી. જોષીને સમાજશાસ્ત્રના વિષયમાં પીએચ. ડી. ની પદવી એનાયત કરી છે. પ્રસ્તુત અભ્યાસ દક્ષિણ ગુજરાતમાં વ્યાપ્ત એવી જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓના સંદર્ભે છે. જંગલ-મંડળીઓની સ્થાપના દક્ષિણ ગુજરાતમાં ૧૯૪૮માં કરવામાં આવી હતી. આ મંડળીઓની સ્થાપનામાં ગાંધીવાદી રચનાત્મક કાર્યકરોએ મહત્ત્વની અને પાયાની ભૂમિકા ભજવી હતી. આ એક મહત્ત્વની આર્થિક પ્રવૃત્તિ હતી. દક્ષિણ ગુજરાતના આદિવાસી સમાજ અને વિસ્તારમાં જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓ સમાજપરિવર્તનના એજન્ટની ભૂમિકા છેલ્લા ચાર દાયકાથી ભજવી રહી છે, જેને ઊંડાણથી તપાસવાનો હાલપર્યંત કોઈ પ્રયત્ન થયો ન હતો. પ્રસિદ્ધ સમાજ-શાસ્ત્રી આઈ. પી દેસાઈએ દક્ષિણ ગુજરાતમાં પ્રસરેલી ગાંધીવાદી સુધારણાની ચળવળનો અભ્યાસ ૧૯૭૦માં 'વેડછી આંદોલન' નામના પુસ્તકમાં કર્યો છે. ત્યાર-બાદ પ્રો. વિદ્યુત જોષીએ ૧૯૮૦માં ગાંધીવાદી રચનાત્મક કાર્યકરોની મહત્ત્વની એવી પ્રવૃત્તિ આશ્રમી શિક્ષણ પર સમાજશાસ્ત્રીય અધ્યયન કર્યું છે. બંને અભ્યાસોમાં જંગલમંડળીઓની પ્રવૃત્તિ અને મહત્ત્વ અંગે અંગુલિ-નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે અને ઊંડાણથી અભ્યાસ થાય તેવું સૂચન પણ કરાયું છે. આમ, દક્ષિણગુજરાતના આદિવાસી વિસ્તાર અને સમાજમાં છેલ્લા સાત દાયકાથી ગાંધીવાદી રચનાત્મક કાર્યકરો આદિવાસી-ઓના સામાજિક, આર્થિક, રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઉત્થાન માટે કટિબદ્ધ છે. તેમની પ્રવૃત્તિઓનો સમાજ-શાસ્ત્રીય અભ્યાસ વિકાસના સમાજશાસ્ત્રની દિશા અને

ગતિ સમજવા માટે અત્યંત ઉપયોગી છે. શ્રી સત્યકામ જોષીએ કરેલ જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓનો અભ્યાસ હાલપર્યંત ન થયેલ ગાંધીવાદી રચનાત્મક કાર્યકરો દ્વારા હાથ ધરાયેલ આર્થિક પ્રવૃત્તિની ખોટ પૂરે છે.

પ્રસ્તુત અભ્યાસ દક્ષિણ ગુજરાતના બે જિલ્લાઓ સુરત અને ડાંગને કેન્દ્રમાં રાખીને થયો છે. દક્ષિણ ગુજરાતમાં ૧૨૧ જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓ છે. જેમાં ૪૦ હજારથી વધુ આદિવાસી સભાસદો છે. જેઓ મુખ્યત્વે જંગલોમાં વસવાટ કરે છે. જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓ જંગલો કાપવાનું કાર્ય કરે છે. સરકાર જંગલો કાપવાનો કોન્ટ્રાકટ સહકારી મંડળીઓને આપે છે. જેના બદલામાં આદિવાસી સભાસદોને સરકારી દરે રોજગારી મળે છે તેમ જ લાકડાની હરાજી દ્વારા સરકારને જે કંઈ આવક થાય તેમાંથી ૨૦ ટકા જંગલમંડળીઓને મળે છે. જે ૮૦:૨૦ની ફોર્મ્યુલાના નામે ઓળખાય છે. જંગલ-મંડળીઓને મળવાપાત્ર ૨૦ ટકા નાણાંમાંથી સભાસદો માટે સામાજિક–આર્થિક ઉત્થાનની પ્રવૃત્તિઓ કરવામાં આવે છે. ૧૯૪૮થી અમલમાં આવેલ જંગલમંડળીઓની પ્રવૃત્તિ થકી છેલ્લા ચાર દાયકામાં દક્ષિણ ગુજરાતના આદિવાસી વિસ્તાર અને સમાજમાં સામાજિક–આર્થિક-રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક પરિવર્તન સંભવી શક્યું છે. ઉપર્યુક્ત પરિવર્તનની દિશા તેમ જ ભાત કેવાં? જંગલમંડળીની પરિવર્તનના એજન્ટ તરીકેની ભૂમિકા કેવી? વગેરે મુખ્ય પ્રશ્નોને કેન્દ્રમાં રાખીને પ્રસ્તુત અભ્યાસ હાથ ધરવામાં આવ્યો.

અભ્યાસ ઐતિહાસિક વિશ્લેષણાત્મક પદ્ધતિ પર આધારિત છે. જેમાં જંગલમંડળીઓનો ઉદ્ભવ કયા સામાજિક સંદર્ભોમાં થયો તેમ જ જુદા જુદા તબક્કાઓ દરમિયાન જંગલમંડળીઓની પ્રવૃત્તિ, નીતિ તેમ જ તેના કાર્યકરોમાં કયા બદલાવો આવ્યા તેની પણ ચર્ચા કરવામાં આવી છે. દક્ષિણ ગુજરાતમાં જંગલ કામદાર સહકારી મંડળીઓ રાજકીય પક્ષો તેમ જ નેતાઓ માટે મહત્ત્વની સંસ્થાના રૂપમાં આકાર પામી સાથે સાથે આદિવાસી રાજકીય કાર્યકરો પણ તૈયાર થઈ શક્યા. તૈયાર થયેલ આદિવાસી રાજકીય કાર્યકરોનો જંગલ મંડળીઓની પ્રવૃત્તિઓ અંગેનો અભિગમ કેવો? તેમ જ બિન-આદિવાસી કાર્યકરો અને આદિવાસી કાર્યકરોના સંબંધો કેવા? વગેરે પ્રશ્નોને પણ તપાસવામાં આવ્યા છે.

સમગ્ર રીતે જોતાં પ્રસ્તુત અભ્યાસ સામાજિક ચળવળોની સરળતા અને તેના માર્ગમાં આવતાં અવરોધક પરિબળો તરફ અંગુલિનિર્દેશ કરે છે. આદિવાસી સમાજમાં પરિવર્તન ઇચ્છનારા કર્મશીલોએ જંગલ મંડળીનો પરિવર્તનના સાધન તરીકે ઉપયોગ કર્યો. જેમાં તેઓને સફળતા પણ પ્રાપ્ત થઈ—જે સફળતા આદિવાસી સમૂહના બદલાયેલા જીવન ધોરણ તેમ જ રાજકીય સભાનતામાં જોઈ શકાય છે. આદિવાસી રાજકીય કાર્યકરોનો ઉદ્ભવ પણ જંગલ મંડળીઓની પ્રવૃત્તિઓની સફળતા છે. આમ છતાં, જંગલમંડળીઓ દરેક ક્ષેત્રમાં સફળ રહી શકી નથી. કેટલાંક ક્ષેત્રોમાં નિષ્ફળતાઓ પણ મળી. આ નિષ્ફળતાઓ જૂથવાદના રાજકારણ, બિન-આદિવાસીઓની હતાશા અને નિષ્ક્રિયતા તેમ જ બહુસંખ્ય સભાસદોની વિમુખતામાં દૃશ્યમાન થાય છે. શ્રી સત્યકામ જોષીએ કરેલ પ્રસ્તુત અભ્યાસ ઉપર્યુક્ત બાબતને તલસ્પર્શી રીતે રજૂ કરે છે. અભ્યાસના નિચોડરૂપે કેટલાક સૈદ્ધાંતિક તેમ જ નીતિવિષયક પ્રશ્નો પણ ઉદ્ભવ્યા છે.

આ અભ્યાસ માટે શ્રી સત્યકામ જોષીને ICSSR દિલ્હી તરફથી રેગ્યુલર સ્કોલર તરીકે ચાર વર્ષ માટે સ્કોલરશીપ મળી હતી. આ અભ્યાસ તેમણે સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝમાં રહી સેન્ટરના સીનિયર ફેલો ડૉ. એસ. પી પુનાલેકરના માર્ગદર્શન હેઠળ કર્યો હતો.

'અર્થાત્' ત્રૈમાસિકની માલિકી તથા અન્ય વિગતો અંગે નિવેદન

[ફોર્મ ૪]

૧ પ્રકાશનનું સ્થળ : સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી કેમ્પસ,
ઉધના–મગદલ્લા માર્ગ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭

૨ પ્રકાશનની મુદત : ત્રિમાસિક

૩–૪ મુદ્રક પ્રકાશકનું નામ : ઘનશ્યામ શાહ

રાષ્ટ્રીયતા : ભારતીય

સરનામું : નિયામક, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી કેમ્પસ,
ઉધના–મગદલ્લા માર્ગ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭

૫ તંત્રીનું નામ : ઘનશ્યામ શાહ

રાષ્ટ્રીયતા : ભારતીય

સરનામું : સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી કેમ્પસ,
ઉધના–મગદલ્લા માર્ગ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭

૬ માલિકનું નામ : સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી કેમ્પસ,
સરનામું ઉધના–મગદલ્લા માર્ગ, સુરત, ૩૯૫ ૦૦૭

હું ઘનશ્યામ શાહ આથી જાહેર કરું છું કે ઉપર જણાવેલી વિગતો મારી સમજ અને માન્યતા મુજબ સાચી છે.

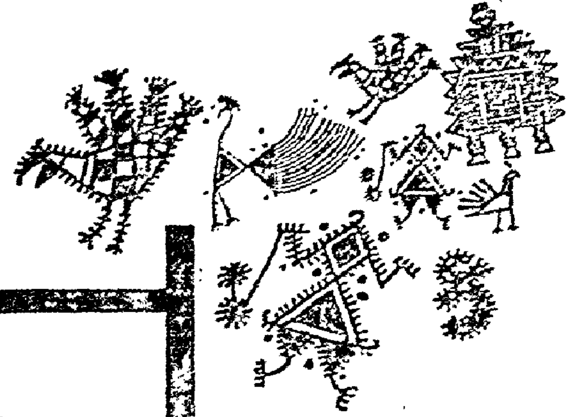
ઘનશ્યામ શાહ
(પ્રકાશક)

૧–૩–૯૩

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિ. કેમ્પસ, સુરતનાં ગુજરાતી પ્રકાશનો

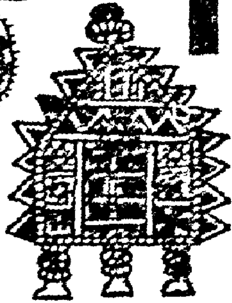
ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામાં કુટુંબ નિયોજન અંગે સંશોધન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	૫–૦૦ (અપ્રાપ્ય)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમાં આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનું સૂત્ર	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	૧–૫૦
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ. જોષી	૧૯૮૦	૧૫–૦૦
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	૧૦–૦૦
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરંગી સમાજમાં ભાષા	પ્રબોધ બે. પંડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમાં પરંપરાગત વ્યવસાય —ગુજરાતના કુંભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારોમાં હાટ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાંધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ઘનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના : એક પરિચય	સેન્ટર	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમાં સુરતના ઈતિહાસમાં વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી. જી. ગોખલે	૧૯૮૪	૨–૦૦
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચોધરી આદિવાસીઓ : ગઈકાલે અને આજે	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	'પછાતપણા'નો માપદંડ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ	સેન્ટર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આંદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સં. સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	શું બંધવા મજૂરો છે ?	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો : એક અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનું પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	નારી સમાનતા : પ્રશ્નો અને પડકારો	સં. કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૬	ગોવર્ધનરામ : કેટલાંક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાઓ	સં. સુધીર ચંદ્ર	૧૯૮૮	૨૫–૦૦
૨૭	બદલાતું ગામ	અંબાલાલ શિ. પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં શ્રમ સ્થળાંતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
૨૯	ભારતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦





અર્થાત્







૨

'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું' ત્રૈમાસિક'
એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૩ ▫ ગ્રંથ ૧૨ : અંક ૨

લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઈતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાંત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચાં સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનું શક્ય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને દશ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામાં આવે છે.

લવાજમ–જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫; સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૫૦;
વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ,
બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા.
બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.

જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ. ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;
આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધું પાનું રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન–સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક



એપ્રિલ–જૂન ૧૯૯૩ ગ્રંથ : ૧૨ ▫ અંક : ૨

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

•

કલ્પના શાહ

રીડર, ડીપાર્ટમેન્ટ ઓફ રુરલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિવર્સિટી, સુરત.

•

ઘનશ્યામ શાહ

સીનિયર ફેલો, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત

પ્રકાશચંદ્ર ઉપાધ્યાય

ફેલો, નેહરુ મેમોરિયલ મ્યુઝિયમ અને લાયબ્રેરી, દિલ્હી

હર્ષ નારાયણ

ઉર્દૂ અને ફારસીના વિદ્વાન, બનારસ હિંદુ વિશ્વ વિદ્યાલયમાં ફિલોસોફીના પ્રોફેસર

ટી. પ્રેમપતિ

હિંદીના પત્રકાર, 'સમકાલીન તીસરી દુનિયા' દિલ્હીના સંપાદક મંડળના સભ્ય

કોમવાદ

કલ્પના શાહ

ઘનશ્યામ શાહ

કોમવાદનો કોઈ ચોક્કસ એક જ અર્થ નથી. સમય અને સંદર્ભ પ્રમાણે એનો અર્થ બદલાય છે. મૂળ અંગ્રેજી શબ્દ 'કોમ્યુનલિઝમ'નો આ તરજુમો છે, પણ યુરોપમાં આ શબ્દનો અર્થ છે તે અર્થ આપણે ત્યાં નથી. ઓક્સફર્ડ અંગ્રેજી ડિક્શનેરી પ્રમાણે કોમ્યુનલિઝમ એટલે સમાજનાં કોમ્યુનલ સંગઠન અંગેનો સિદ્ધાંત : સરકાર અંગેની થીયરી કે જેમાં સ્થાનિક કોમ્યુનિટીને વધુ ને વધુ સ્વાયત્તતા હોય. એટલે ૧૮૭૧ના પેરીસ કોમ્યુનના ટેકેદારો તે કોમ્યુનલિસ્ટ. આપણે ત્યાં કોમવાદનો આ અર્થ નથી. બૃહદ્ ગુજરાતી કોષ પ્રમાણે કોમવાદ એટલે 'પોતાની કોમનું જ હિત કે સ્વાર્થ સાધવાના પ્રકારનો મત-સિદ્ધાંત'.

કોમનો અર્થ સંદર્ભ પ્રમાણે બદલાય છે. સ્થાનિક ગામ કે શહેર કક્ષાએ વ્યક્તિ કોઈક વખત પોતાની પેટા-જ્ઞાતિને તો કોઈ વખત જ્ઞાતિને કે કોઈ વખત સંપ્રદાય કે ધર્મને (હિન્દુ મુસલમાનના અર્થમાં) પોતાની કોમ માને છે. આના આધાર માટે સામી વ્યક્તિ અને ઉદ્દેશ મહત્ત્વના છે. કોઈ વિદેશીને મળે તો પોતાને હિન્દુસ્તાની તરીકે ઓળખાવે, મુસલમાનને મળે તો હિન્દુ તરીકે, બ્રાહ્મણને મળે તો કોળી તરીકે ઓળખાવે એટલે જો કોઈ પાટીદાર બીજા પાટીદારની જ્ઞાતિના ઘો-ણે તરફેણ કરે તો તે 'કોમવાદ' કરે છે તેવું કહેવાય છે. આપણે ત્યાં હિન્દુ-મુસ્લિમ કે હિન્દુ-શીખ વચ્ચેનો કે સવર્ણો અને પછાત વર્ગો વચ્ચેનો, કે શ્રીલંકામાં સિંહાલા અને તામિલ વચ્ચેનો સંઘર્ષ કોમી સંઘર્ષ કહેવાય છે.

રાષ્ટ્રની આધુનિક વિભાવના કોમ (કોમ્યુનિટી) સાથે સંલગ્ન છે. આ સંદર્ભમાં કોમ રાજકીય અર્થ લે છે. આ કોમના લોકોની એકબીજા સાથેના માનસિક 'આપણાપણા'ની રાજકીય ઓળખ લોકો પોતે, રાજ્ય કે નેતાઓ સર્જે છે, નવસર્જન કરે છે અને ભૂંસે છે. બેન્ડીક્ટ એન્ડરસનના મત મુજબ આ 'કાલ્પનિક કોમ' છે કે જેના સભ્યો સ્થાનિક કક્ષા-ગામ કે લત્તા સિવાય ભાગ્યે જ બધાને ઓળખે છે પણ તે માને છે કે તેઓ અને તેમના જેવા બીજા એક કોમના છે. દાખલા તરીકે ખેડા જિલ્લાના પાટણ-વાડિયા આઝાદી પહેલાં પોતાની કોમના સીમાડા જિલ્લા કે આજુબાજુના પ્રદેશના પાટણવાડિયા સુધી સીમિત રાખતા જે આજે ઉત્તર પ્રદેશના ક્ષત્રિય સાથે એક કોમના હોવાનું માને છે. એટલે કોમના સીમાડા અને અર્થો રાજકારણમાં બદલાતા રહે છે.

આપણે અહીં 'કોમવાદ' ને ધર્મ-આધારિત કોમના અર્થમાં ચર્ચીશું કારણ કે તે આજે વ્યાપક છે, તેના આધારે દેશના ભાગલા પડ્યા. ભારત અને પાકિસ્તાન; અને આજે વ્યાપક પ્રમાણમાં હિન્દુ-મુસલમાન વચ્ચે કોમી હુલ્લડો થાય છે. ૧૯૮૦ના દાયકામાં અને ત્યાર પછી કોમવાદ એ રાજકારણમાં મહત્ત્વનો મુદ્દો બન્યો છે.

ધર્મ આધારિત કોમવાદમાં વ્યક્તિની ઓળખનું મુખ્ય અને મહત્ત્વનું એકમ ધર્મ છે. કોમવાદ માને છે કે એક જ ધર્મ પાળનારા લોકોના સામાજિક, આર્થિક અને રાજકીય હિતો સમાન અને સહિયારા છે. કોમની દરેક વ્યક્તિનાં મૂલ્યો, અભિપ્રાય, રહેણી-

કરણી, આર્થિક હિત અને રાજકીય મનોવૃત્તિ એક-સરખાં હોય છે, જે બીજા ધર્મના લોકો કરતાં જુદાં અને તેના વિરોધી હોય છે. કોમવાદ ધાર્મિક વાડાઓને આધારે રચાયેલી સમકાલીન રાજકીય વિચાર સરણી છે.

આધુનિક ભારતમાં કોમવાદનાં બે સ્વરૂપો જોવા મળે છે : એક પ્રમાણમાં બાંધછોડ કરનારો ઉદાર કોમવાદ અને બીજો ફાસિસ્ટ કે ઉગ્ર કોમવાદ. પહેલા પ્રકારના કોમવાદીઓ કોમ આધારિત રાજકારણમાં માને છે અને તે પ્રકારનું રાજકારણ રમે છે; પણ તે સાથે તેઓ ઉદાર, લોકશાહી, માનવતાવાદી અને આધુનિક મૂલ્યોનો સ્વીકાર કરે છે. તેઓ માને છે કે જુદા જુદા ધર્મ આધારિત કોમના લોકોની અસ્મિતા અને હિતો અલગ અલગ જ નહિ પણ એકબીજા સાથે ટકરાય છે. આમ છતાં બન્ને વચ્ચેનું ઘર્ષણ આધુનિક વિકાસ સાથે સમય જતાં લુપ્ત થઈ જશે તેઓના મતે જુદી જુદી કોમ વચ્ચે સમન્વય શક્ય છે

ફાસિસ્ટ કોમવાદ આવેશ, ભય અને બીજા માટે નફરત પર આધારિત હોય છે તેઓ પોતાના વિરોધીઓને મહાત કરવા આતંક અને હિંસાનો ઉપયોગ કરે છે. તેઓ પોતાની કોમને શ્રેષ્ઠ કોમ માને છે અને બીજી વિરોધી કોમનું સર્વનાશ ઇચ્છે છે અને તે માટે પ્રયત્ન કરે છે. તેઓમાં કોમવાદ અને રાષ્ટ્રવાદનું વિકૃત ઝનૂની સ્વરૂપ જોવા મળે છે.

કોમવાદનાં કારણો

'રાષ્ટ્ર' આધુનિક અને પશ્ચિમી વિભાવના છે, જેનું કેન્દ્ર છે એક પ્રદેશમાં સમાન ઐતિહાસિક વારસો અને સંસ્કૃતિ ધરાવતા લોકોની રાજકીય કોમ્યુનિટી (કોમ). એશિયા અને આફ્રિકામાં, અનેક કારણોસર, રાજકીય સત્તા માટે કોમ અને રાષ્ટ્ર એટલે સુધી મિશ્રિત થઈ ગયાં કે તેઓ એકબીજાના પર્યાય બની ગયા. સંસ્થાનવાદી સામ્રાજ્ય સામે રાષ્ટ્રવાદી ચળવળ સ્વતંત્રતા અને સ્વ-અસ્મિતા માટેની હતી જેમાં કોમનો આધાર સંસ્કૃતિ હતી. આ આંદોલન વખતે અને ત્યાર પછી કેટલાક કોમવાદી નેતાઓએ કોમને ધર્મ આધારિત ઉપસાવી. આમ કરવામાં ધર્મનો અર્થ પણ બદલાયો. ધર્મ વ્યક્તિની સર્જક માટેની શ્રદ્ધા અને સંબંધ કે જીવન પદ્ધતિના અર્થમાં ગૌણ બન્યો અને તેને બદલે ધર્મ રાજકીય સત્તા મેળવવા કે ટકાવવા માટેની વિચારસરણી બન્યો. ચૂંટણીઓમાં સત્તા પ્રાપ્ત કરવા માટે રાજકારણીઓએ કોમવાદને ઉપયોગ કરી મત મેળવવાનો ટૂંકો રસ્તો અપનાવ્યો છે. આમ કોમવાદે રાજકીય વિચારસરણી તરીકે જન્મ લીધો છે.

કેટલાક ઇતિહાસવિદો અને રાજનીતિજ્ઞોના મત મુજબ કોમવાદ સંસ્થાનવાદી ઐતિહાસિક લાક્ષણિકતાઓની, સામાજિક અને મૂડીવાદી આર્થિક વિકાસની અશક્તિ અને નિષ્ફળતાની આડપેદાશ છે. અર્ધવિકાસ અને આર્થિક સ્થગિતતાએ એવી પરિસ્થિતિનું નિર્માણ કર્યું કે જેને લીધે સમાજમાં આંતરિક વિભાગો અને કલહને ટેકો મળતો રહ્યો, લોકો માટે આર્થિક વિકાસની તકો સતત ઓછી થતી ચાલી છે. મધ્યમ વર્ગમાં શિક્ષિત બેરોજગારીનું પ્રમાણ સતત વધતું ચાલ્યું છે. આર્થિક મંદી, કટોકટી અને ઉદાસી વધુ ઘેરી બની ગાઢ થતી રહી છે. પરિણામે મધ્યમવર્ગ અસ્વસ્થતા અનુભવી રહ્યો છે.

વળી આધુનિક વિકાસની તરાહનો તાલમેળ તળભૂમિ સાથે નથી. પરિણામે સમાજમાં વિસંવાદિતા સર્જાય છે. આ સાથે સત્તાનું કેન્દ્રીયકરણ અને રાજ્યે સ્વીકારેલા પશ્ચિમી સંસ્કૃતિનાં મૂલ્યોને કારણે માનવીની દિશાહીનતા અને સમાજમાંથી અલિપ્તતા વધતાં એનું વ્યક્તિત્વ અને ગૌરવ વારંવાર ઘવાય છે. એક બાજુ આમ જનતાનો સામાજિક મોભો, પરંપરાગત ઓળખ, અસ્તિત્વ અને દરજ્જો ભયમાં છે અને બીજી બાજુ નવી તકો, ઓળખ અને દરજ્જો હાથવેંતમાં નથી. હતાશા, નિરાશા, બિનસલામતી, ડર અને અસ્વસ્થતાએ લોકોને ઘેરી લીધા છે. સામાજિક મૂલ્યોનો સતત હ્રાસ થતો રહ્યો છે. અપેક્ષા, મહત્વા-

ક્ષા અને તર્ક વચ્ચે સતત વિરોધાભાસ રહ્યો છે.

કડવાશભર્યા સામાજિક વાતાવરણમાં કોમવાદી માનસને ઊછરતાં વાર લાગતી નથી. આછી-પાતળી કોને પોતાના તરફ ખેંચી લેવા, પોતાની પાસે જ સીમિત કરવા અને આ જ સ્થિતિ ભવિષ્યમાં પણ ચાલુ રહે તેવી ખાત્રી કરી લેવા કોમના લોકો એકત્ર થવા લાગ્યા છે. કોમવાદી પક્ષો જે બોલીમાં બોલે છે, જે પ્રતીકો અને ક્રિયાકાંડો વિકસાવે છે તેમાં લોકોને પોતીકાપણું લાગે છે. આ લાગણી અને અલિપ્તતા કોમવાદી રાજકારણીઓને મોકળું મેદાન પૂરું પાડે છે. આમાં રાષ્ટ્રના નામે આધુનિકતા અને ધર્મના નામે પરંપરાગતતા બંનેનો સ્વાંગ લોકભોગ્ય બને છે.

ભારતમાં કોમવાદનો ઇતિહાસ

આઠમી અને ચૌદમી સદીની વચમાં જુદે જુદે સમયે બીજા આક્રમણકારોની જેમ તુર્કો, અફઘાનો અને મોગલોએ રાજ્યસત્તા વિસ્તારવા અને સંપત્તિ લૂંટવા આ ખંડના જુદા જુદા વિસ્તારો પર હુમલા કર્યા હતા. આમાંના કેટલાક લૂંટીને ચાલ્યા ગયા અને એમણે નીમેલા સ્થાનિક કે પોતાની સાથે લાવેલ કોઈક સૂબાઓ દ્વારા રાજ કરવાની વ્યવસ્થા કરી. તો વળી પછીથી કેટલાક પોતાના જીતેલા પ્રદેશો પર અહીં જ ઠરીઠામ થયા; જે રીતે આર્યોની કેટલીક ટોળીઓ આ પહેલાં અહીં વસી હતી તે રીતે. આ ચઢાઈ કરનારાઓ ઇસ્લામના અનુયાયીઓ હતા જ્યારે સ્થાનિક શાસકો અહીંના જુદા જુદા સંપ્રદાયો પાળતા હતા જેમાં જંગલ વિસ્તારના આદિવાસી રાજાઓ પણ આવી જાય. આ સમયે સ્થાનિક કક્ષાએ કોઈ કોઈ વખત સ્થાનિક અને બહારના કે ઇસ્લામ ધર્મમાં વટલાયેલાઓ વચ્ચે જમીનના સવાલો કે નાના મોટા ધાર્મિક રીતરિવાજો કે કોઈ સામાજિક સંબંધોને કારણે ઘર્ષણ થતું. પણ આ ઘર્ષણ સ્થાનિક સ્તર પૂરતું મર્યાદિત રહેતું. કોઈ કોઈ બાદશાહોએ પોતાની વગ વધારવા કે રાજ્યનાં નાણાં ભેગાં કરવા સ્થાનિક વતનીઓને ઇસ્લામ અંગીકાર કરવા ફરમાન કર્યું તો કોઈકે તેમની પર ખાસ વેરો (જજિયા વેરો) નાખ્યો. આને લીધે પણ બે કોમ વચ્ચે અંતર રહેતું.

અંગ્રેજ શાસકોએ સમાજમાં પ્રવર્તતા જુદા જુદા વિભાગોને જીવંત કર્યા અને પોતાની સત્તા ટકાવવા એનો ઉપયોગ કર્યો. શરૂઆતના તબક્કામાં અંગ્રેજોને સ્થાનિક નવાબો સાથે કે જેઓમાંના ઘણા મુસ્લિમ હતા, યુદ્ધ કરવા પડ્યા એટલે તેઓએ હિન્દુઓનો ઉપયોગ કર્યો. તેઓને ખાસ હોદ્દા અને નોકરીઓ આપી, કોંગ્રેસની સ્થાપના પછી જેમ જેમ રાષ્ટ્રીય ચળવળ વિસ્તરતી ગઈ તેમ તેમ બ્રિટિશ શાસકોએ મુસ્લિમ જમીનદારો અને અમીરોને ટેકો આપ્યો. કોઈ કોઈ વખત હિન્દુ અને મુસ્લિમ બંને કોમવાદી પરિબળોને રાજ્યે આશરો આપ્યો. સ્થાનિક સ્વરાજ્યની સંસ્થાઓ અને ત્યાર પછી પ્રાંતીય અને મધ્યસ્થ સરકારોમાં અને બીજી સંસ્થાઓમાં કોમ આધારિત જે તે કોમના આગેવાનોને પ્રતિનિધિત્વ આપવામાં આવ્યું. ૧૯૨૦ના દાયકામાં મુસ્લિમ લીગના આગેવાનોએ દ્વિરાષ્ટ્રનો સિદ્ધાંત રજૂ કર્યો. તેઓની રજૂઆત એવી હતી કે હિન્દુઓ અને મુસ્લિમો ભિન્ન ભિન્ન સંસ્કૃતિ ધરાવે છે. તેઓને ભય હતો કે હિન્દુઓની બહુમતી છે એટલે આઝાદી પછી તેઓ સત્તા ઝૂંટવી લેશે અને લઘુમતીઓને કચડી નાંખશે. મુસ્લિમ લીગના નેતા મહમદ અલી ઝીણાએ ૧૯૩૦ પછી મુસ્લિમોની અલગ સંસ્કૃતિ પર વારંવાર ભાર મૂક્યો અને તે બન્ને અલગ રાષ્ટ્રો છે. તેવો દાવો કર્યો. હિન્દુ મહાસભાના નેતા વી. ડી. સાવરકરે પણ કહ્યું કે 'ભારત એક અને અખંડ છે એવું આજે માની શકાય નહિ. ઊલટું એમાં મુખ્યત્વે હિન્દુઓ અને મુસ્લિમોના બે અલગ દેશો છે.' પણ ઘણા મધ્યમ અને શ્રીમંત મુસ્લિમ ખેડૂતોએ, ઘણા હિન્દુઓની માફક દ્વિરાષ્ટ્રના સિદ્ધાંતનો વિરોધ કર્યો હતો. દેવબંદ તેમ જ જમિયત ઉલ-ઉલેમાએ તો અખંડ ભારતીય રાષ્ટ્રીયતાની વાત કરી. બ્રિટિશ શાસકોએ મુસ્લિમ લીગને ખુલ્લમ ખુલ્લા ટેકો આપ્યો.

હિન્દુ કોમવાદ કોઈક વખત નગ્ન સ્વરૂપમાં તો કોઈક વખત છૂપો–રાષ્ટ્રીયતાના ઓઠા નીચે વિકસ્યો. મુસ્લિમ લીગ સામે કોંગ્રેસે સેક્યુલર હોવાનું વલણ લીધું પણ કોંગ્રેસમાં સમાજવાદીઓ સાથે હિન્દુ મહાસભાને પણ પક્ષમાં સ્થાન મળ્યું. ૧૯૧૭માં સાવરકરે 'હિન્દુત્વ' પર પુસ્તક લખ્યું અને હિન્દુ રાષ્ટ્રની વાતનું પ્રતિપાદન કર્યું. ૧૯૨૫માં રાષ્ટ્રીય સ્વયંસેવક સંઘની સ્થાપના થઈ. ૧૯૨૦ના દાયકામાં ઠેર ઠેર કોમી હુલ્લડો થયાં જેનાથી કોમવાદી ભાવનાને સીંચન મળ્યું. આ બધાના પરિણામે દેશનું વિભાજન ભારત અને પાકિસ્તાનમાં થયું.

સ્વતંત્ર ભારતમાં કોમવાદ

આઝાદીના ટાંકણે દેશમાં ઠેર ઠેર કોમી હુલ્લડોનો દાવાનળ ભભૂકી ઊઠ્યો હતો. ભારતના વિભાજનને કારણે અને કાશ્મીર પ્રશ્ને હિન્દુઓનો અહમ્ ઘવાયો હતો. ૧૯૪૮ના કોમવાદે મહાત્મા ગાંધીનો ભોગ લીધો. પરિણામે કોમી સંગઠનો પર પ્રતિબંધ આવ્યો અને ઊભરો શાંત પડ્યો. આર. આર. એસ. પરનો પ્રતિબંધ હટ્યો અને ૧૯૫૧માં જનસંઘની સ્થાપના થઈ. પણ પચાસના દાયકામાં હિન્દુ–મુસ્લિમ કોમી પ્રશ્ન પ્રમાણમાં શાંત હતો, જો કે કોમી હુલ્લડોનો સિલસિલો ચાલુ રહ્યો. પણ ત્યાર પછીના દાયકાઓ કરતાં પ્રમાણ ઓછું હતું. આ દાયકામાં દર વર્ષે સરેરાશ ૬૫ હુલ્લડો નોંધાયાં. મોટા ભાગનાં સ્થાનિક સવાલોને કારણે થયાં હતાં, તેમનું સ્વરૂપ રાજકીય ન હતું.

૧૯૬૦ના દાયકામાં ભારત–પાકિસ્તાન યુદ્ધ, આર્થિક ક્ષેત્રે નબળો દેખાવ, કોંગ્રેસ પક્ષનાં વળતાં પાણી, પંડિત નહેરુના મૃત્યુથી રાષ્ટ્રીય કક્ષાને પ્રતિભાશાળી નેતાની ખોટ વગેરે પરિબળોએ કોમવાદને વિકસવામાં મદદ કરી. કોમી ઘર્ષણોની સંખ્યા ૧૯૬૧ થી ૧૯૬૫માં દર વર્ષે ૨૯૧ અને ત્યાર પછીનાં પાંચ વર્ષમાં દર વર્ષે ૩૪૬ પર પહોંચી. કોમી રમખાણોની વધતી સંખ્યાએ મુસ્લિમોમાં ભયનું વાતાવરણ સર્જ્યું. તેઓએ મુસ્લિમોના જુદા જુદા પક્ષો રચ્યા જેવા કે મુસ્લિમ લીગ, ખલિફત પક્ષ, મુસ્લિમ બ્લૉક, મુસ્લિમ મજલીસ વગેરે. જ્યારે કેટલાક મુસ્લિમ સંગઠનોએ મુસ્લિમોના અલગ અલગ પક્ષની તરફદારી ન કરી. તેઓએ જુદે જુદે સમયે અને જુદે સ્થળે કોંગ્રેસ, ભારતીય લોકદળ કે સ્વતંત્ર પક્ષને ટેકો આપ્યો.

સિત્તેરના દાયકાની શરૂઆતમાં 'ગરીબી હટાવો'ના સૂત્રે અને પાકિસ્તાનના વિભાજનમાં ભારતે ભજવેલ મહત્ત્વની ભૂમિકાએ કોમવાદના રાજકારણને બ્રેક લાગી. પણ તે સાથે ગુજરાત અને બિહારના આંદોલનો, કટોકટી અને જનતા સરકારે જનસંઘને જીવતદાન આપ્યું. જનતા સરકારમાં રહી જનસંઘે જુદાં જુદાં ક્ષેત્રોમાં પોતાનો વ્યાપ વિસ્તાર્યો. એના સાથી સંગઠનો—પરિવાર—આર. એસ. એસ., અખિલ ભારતીય વિદ્યાર્થી પરિષદ, વિશ્વહિન્દુ પરિષદની પ્રવૃત્તિઓને વેગ મળ્યો. આ દાયકામાં કોમી રમખાણોની વાર્ષિક સરેરાશ ૨૫૬ હતી જે ૧૯૬૦ના દાયકા કરતાં ઓછી હતી. ૧૯૬૦ અને ૧૯૭૦ના દાયકાના કોમી રમખાણોમાં ગૌહત્યા પર પ્રતિબંધની માગણી, પાકિસ્તાનનો ધિક્કાર, મુસ્લિમોની દેશ પ્રત્યેની વફાદારી વગેરે મુદ્દાઓ કેન્દ્રસ્થાને હતા.

૧૯૮૦ના દાયકામાં પંજાબની ખાલિસ્તાન ચળવળ વિરુદ્ધ કોંગ્રેસે હિન્દુ લાગણીને પંપાળી. રાષ્ટ્રીય અખંડિતતા અને 'મેરા ભારત મહાન'ને પ્રચારાત્મક સ્વરૂપ આપી, શ્રીમતી ઈન્દિરા ગાંધીની હત્યા પછીની લોકલાગણીનો ૧૯૮૪ની ચૂંટણીમાં ઉપયોગ કર્યો. ભા. જ. પ. અને વિશ્વ હિન્દુ પરિષદે ગંગાજળ યાત્રા કાઢી અને પછી રામજન્મભૂમિ–બાબરી મસ્જિદનો પ્રશ્ન ઊભો કર્યો. એમાં કોંગ્રેસે બેવડું વલણ લીધું. શાહબાનુના પ્રશ્નમાં કોંગ્રેસે ૧૯૮૬માં મુસ્લિમ રૂઢિચુસ્તોનું કહ્યું માન્યું અને તે રીતે સલમાન રશ્દીના પુસ્તક પર પ્રતિબંધ મૂક્યો. આમ હિન્દુ અને મુસલમાન બંને કોમવાદી તત્ત્વોને કોંગ્રેસે પોતાના સત્તાના રાજકારણ માટે પોષ્યાં છે.

અર્થાત્

આ મુસ્લિમ બહુમતી હિન્દુ કોમવાદને વિકસાવવા માટે ફળદ્રુપ પુરવાર થઈ જેનો લાભ ભારતીય જનતા પક્ષ, વિશ્વ હિન્દુ પરિષદ, આર. એસ. એસ., શિવસેના, બજરંગ દળ જેવી સંસ્થાઓને મળ્યો. આ કોમવાદી સંસ્થાઓએ રામ જન્મભૂમિના પ્રશ્નને ચગાવ્યો, હિન્દુત્વ, રાષ્ટ્ર પ્રત્યે વફાદારી, વંદે માતરમ્ વગેરે મુદ્દાઓ પર હિન્દુ લાગણીઓને ૧૯૮૫ પછી ઉશ્કેરી. ૧૯૯૧ની ચૂંટણીમાં રામ જન્મભૂમિનો પ્રશ્ન મુખ્ય મુદ્દો બન્યો. લોકસભામાં ભા. જ. પ. ૧૨૯ બેઠકો (૧૧ ટકા મત) મેળવી મુખ્ય વિરોધ પક્ષ તરીકે સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. કેન્દ્ર સરકારે કોંગ્રેસની નિષ્ક્રિયતાને કારણે અયોધ્યામાં બાબરી મસ્જિદને તોડી કોમી પરિબળોએ દેશના સેક્યુલારિઝમ પર વજ્રઘાત કર્યો છે.

૧૯૮૦ના દાયકામાં પહેલાં કદી ન થયાં હોય તેટલી સંખ્યા અને વ્યાપમાં કોમી હુલ્લડો થયાં અને ૯૦ના દાયકાની શરૂઆતથી જ આ સંખ્યા વધતી ગઈ. ૧૯૮૨ થી ૧૯૮૭માં દર વર્ષે સરેરાશ ૫૫૦ હુલ્લડો થયાં; અને ૧૯૮૮ થી ૧૯૯૧માં આ સરેરાશ ૭૫૦ સુધી પહોંચી. ૧૯૬૦ પછીનાં મોટા ભાગનાં કોમી હુલ્લડોમાં રાજકીય આગેવાનોના ઉશ્કેરાટ ભરેલ ભાષણોએ મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો છે, તે પૂર્વઆયોજિત રહ્યાં છે. સામાન્યપણે સરકાર અને ખાસ કરીને કાયદાપાલન કરાવનાર વ્યવસ્થાતંત્ર લઘુમતીઓને સમયસર રક્ષણ આપવામાં નિષ્ફળ ગયું છે. પોલીસ અને રાજ્યનાં બીજાં તંત્રોનો મુસ્લિમો તરફ ભેદભાવ અવારનવાર સ્પષ્ટ દેખાય છે.

આજે હિન્દુ કોમવાદે બહુમતી કોમવાદનું ઉગ્ર લડાયક સ્વરૂપ લીધું છે જે હિટલરની યાદ અપાવે છે. હિન્દુ રાષ્ટ્રની સ્થાપના અને સેક્યુલારિઝમનો વિરોધ મુખ્ય રૂપે હિન્દુ કોમવાદીઓના એજન્ડા પર છે.

સંદર્ભ ગ્રંથો

Bipin Chandra : Communalism in Modern India. Delhi : Vani Educational Books, 1984

Veena Das (ed) : Communities, Riots and Survivors, Delhi : Oxford University Press, 1990

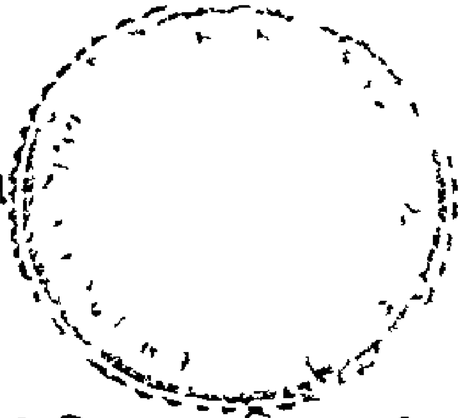
Asghar Ali Engineer (ed) : Communal Riots in Post-Independance India, Delhi Sangam books, 1984

Gyanendra Pandey : The Construction of Commnnalism In Colonial North India : Delhi, Oxford University Press, 199[illegible]

ઘનશ્યામ શાહ : 'લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર', સુરત. સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ૧૯૮૬

આપણું સેક્યુલારિઝમ



પ્રકાશચંદ્ર ઉપાધ્યાય

ભારતમાં વર્તમાનપત્રો અને વિદ્યાકીય સામયિકો વિશાળ પાયા ઉપરની કોમવાદી હિંસા તથા રાજકીય સંસ્થાઓના થઈ રહેલા કોમવાદીકરણની વાતો અને બનાવોથી તેમના વાચકો ઉપર હલ્લો કરે છે. આ હેવાલોને ઘણીવાર સુફિયાણો ઉપદેશ આપતા તંત્રીલેખોનો સથવારો મળે છે. આ લેખો સેક્યુલારિઝમની વિભાવના બાબત શબ્દોની માયાજાળથી ક્રિયાકાંડ રૂપ શાબ્દિક સહાનુભૂતિની ભૂમિકા ભજવે છે. સેક્યુલારિઝમ એક એવો પ્રશ્ન છે કે જે માટે બુદ્ધિજીવીઓ સામાજિક કાર્યકરો અને રાજકારણીઓની સાથે સભાઓમા અને સેમિનારોમાં જોડાયા છે તેમ જ કોમવાદી રમખાણો થઈ ગયા બાદ સામાન્ય રીતે જે શાંતિકૂચો યોજાય છે તેમાં ભાગ લેવા માટે પ્રેરાયા છે. એવા પણ પ્રસંગો બન્યા છે કે જે વ્યક્તિઓ સીધેસીધી અથવા અન્ય રીતે કોમી હુલ્લડોમાં સંકળાયેલ હોય તેમણે પણ સેક્યુલારિઝમના આ ક્રિયાકાંડમા હિસ્સો લીધો હોય.[1]

ભારતના સંદર્ભમા સેક્યુલારિઝમ શબ્દનો અર્થ ખૂબ ગૂંચવાઈ ગયો છે અને તેનો ઘણી વખત પરસ્પર વિરોધી અર્થમા ઉપયોગ કરવામાં આવે છે. આ ગુંચવાડો દૂર કરવાનો પ્રસ્તુત લેખનો પ્રયાસ છે. આ માટે ભારતની પ્રભુત્વ ધરાવતી રાષ્ટ્રીયતાની વિભાવના કે જેનો સેક્યુલારિઝમ એક ફાંટો છે તેની વ્યવહારુ મજબૂતાઈને તાપસવાનો ઉપક્રમ રાખ્યો છે. આ પ્રકારના સેક્યુલારિઝમના સર્વસ્વીકૃત શબ્દની ગેરહાજરીમાં ભારતીય સેક્યુલારિઝમની અધિકૃત રાષ્ટ્રીયતાની છાપને ઓળખાવવા અહીં 'બહુમતીવાદ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. આ લેખમાં સૌ પ્રથમ જુદા જુદા અર્થ ધરાવતા 'સેક્યુલારિઝમ'નો ઉદય કઈ રીતે થયો તેની તપાસ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે અને તે પછી ભારતીય રાજકારણમાં તેની પ્રસ્તુતતા સંદર્ભે હાલના સમયમાં થયેલા વાદ-વિવાદોની ચર્ચા કરી છે. એ પછી ભારતીય રાજકારણના બહુમતીપણાના શબ્દપ્રયોગનું પૃથક્કરણ કર્યું છે અને એમા ખરેખર ભારતીય પ્રજાની કેટલી હદની બહુમતીનુ પ્રતિનિધિત્વ થાય છે તે તપાસ્યું છે. આ લેખ એવું દર્શાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે કે 'બહુમતીવાદ' એ એવું ઉપકરણ છે જે ભારતની રાજકીય પદ્ધતિને ડેમોક્રેટીક તરીકેનું કાયદાકીય સ્વરૂપ આપવામાં મદદ કરે છે તેમ જ તેને બધી જાતિઓ, વર્ગો અને કોમોના પ્રતિનિધિરૂપે ઠેરવે છે બાકી વાસ્તવમાં તે પ્રભુત્વ ધરાવતી જ્ઞાતિઓ અને વર્ગોની સાંકડી લઘુમતીના હિતોનુ જ રક્ષણ કરે છે. અંતમા એ બહુમતીવાદના રાજકારણનું વર્ણન કરે છે અને એવુ સ્પષ્ટ કરે છે કે આજનો જે હિંદુ કોમવાદ છે તેના કરતાં આ 'બહુમતીવાદ' કઈ કઈ રીતે જુદો પડે છે.

બહુમતીવાદ તરીકે ભારતીય સેક્યુલારિઝમ

ભારતમાં બહુમતીનું રાજકારણ કેવી રીતે કામ કરે છે તે સમજવા માટે રાષ્ટ્રીયતા અને સેક્યુલારિઝમ વચ્ચેનો સંબંધ ખાસ પ્રકારનું હિત ધરાવે છે. બહુમતીવાદને રાજકારણના રૂઢિપ્રયોગ તરીકે ઉત્તમ રીતે એમ સમજી શકાય કે એમાં હિંદુ બહુમતીના રાષ્ટ્રવાદની સામે સેક્યુલારિઝમ'ને ઊતરતા દરજ્જાનું સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. 'સેક્યુલારિઝમ' અને રાષ્ટ્રવાદે હમેશાં આ ખાસ પ્રકારની સહઅસ્તિત્વની

તરાહમાં સહભાગી થવું જોઈએ એવી દલીલ કરવાનો અહીં પ્રયત્ન નથી. જ્યાં રાષ્ટ્રવાદી રાજકારણ સેક્યુલર સિદ્ધાંતોથી માર્ગદર્શિત થતું હોય તેવા કિસ્સાઓમાં આ બંને એક બીજાના પૂરક પણ હોઈ શકે. પણ ભારતમાં આવું બન્યું નથી. ઐતિહાસિક રીતે ભારતીય રાષ્ટ્રવાદનું ઘડતર બહુમતી હિંદુ કોમના પરંપરાગત રૂઢિપ્રયોગોની ફરતે થયું છે. રાષ્ટ્રીય ચળવળ ઉપર તેની શરૂઆતથી જ જેનું પ્રભુત્વ હતું એવો જાગૃત વર્ગ હિંદુઓનો હતો.[2]

તેમના બ્રિટિશ હકૂમતકર્તાઓ પાસેથી તેઓ એક પાઠ એ શીખેલા જણાય છે કે સેક્યુલર રાજકારણ વર્ગની વાતને આગળ કરે છે જ્યારે જ્ઞાતિ અને કોમથી સંગઠિત કરવામાં આવેલું રાજકારણ સફળતાપૂર્વક તેને અંધારામાં ઢાંકી દે છે. એવી દલીલ કરવાનું શક્ય છે કે જે લોકો ભારતીય રાષ્ટ્રવાદની ચળવળની આગેવાની કરતા હતા તેઓએ ભારતીય રાષ્ટ્રવાદને બિન સેક્યુલરના અર્થમાં વ્યાખ્યાયિત કર્યો જેથી ભારતીય સમાજમાં તેઓ તેમની સ્થિતિની જાળવણી અને રક્ષણ કરી શકે.

આમ છતાં, ભારતની એકતાનું સ્વપ્ન જોનાર કોઈ પણ રાષ્ટ્રવાદી 'સેક્યુલર' ના ખ્યાલનો પૂરેપૂરો ઈન્કાર કરી શક્યો નથી. જો એમ કરવામાં આવ્યું હોત તો બ્રિટિશરોની એવી દલીલ કે ભારત એ જુદી જુદી કોમોનું સંગ્રહસ્થાન છે અને પ્રતિનિધિત્વની 'સેક્યુલર' અને લોકશાહી પ્રથા દ્વારા એક રાષ્ટ્ર તરીકે શાસન ચલાવવાને અસમર્થ છે. તેને બળ આપવા જેવું થાત.[3] આથી આને બદલે અનોખી એવી ભારતીય રીતે 'સેક્યુલારિઝમ'ની પુનઃ વ્યાખ્યા કરવામાં આવી. એ વ્યાખ્યામાં ધર્મને રાજકારણથી અલગ પાડવાનું અને કોમવાદ પર આધારિત રાજકીય ઓળખને ક્ષીણ કરવાનું બન્યું નહિ. આને બદલે બ્રિટિશોનું જે દૃષ્ટિબિંદુ હતું કે ભારત એ કોમ કોમમાં વહેંચાયેલો સમાજ છે[4] તેને જ સમર્થન મળ્યું. પણ તફાવત એ હતો કે બ્રિટિશો એવું માનવાનું પસંદ કરતા હતા કે કોઈ એક રાજકીય પદ્ધતિના ભાગ તરીકે ભારતની કોમો સાથે રહીને ક્યારેય કામ કરી શકે નહિ જ્યારે ભારતીય સેક્યુલારિઝમે ભારતની કોમોમાં સહકાર અને એકતાના ખ્યાલને વિકસાવ્યો.[5] આ એકતામાં બધી કોમો સરખી હતી પણ બન્યું એવું કે એક કોમ નામે 'હિંદુ કોમ' બીજી કોમો કરતાં વધારે આગળ હતી. ભારતીય સેક્યુલારિઝમનું જે મોડેલ છે તેના કેન્દ્રમાં આ બહુમતીવાદનું વજન રહ્યું છે. આનો પુરાવો બે રાષ્ટ્રવાદી વિચારકોના ખ્યાલમાંથી મળે છે. ગાંધીજી અને નહેરુ બીજા પ્રશ્નો બાબતમાં ઘણા જુદા પડતા હતા પણ એ બંનેએ સેક્યુલારિઝમની કોંગ્રેસની પરંપરાને સાથે રહીને જોડેલી રાખી અને તેનું ઉત્તમ પ્રતિનિધિત્વ પણ કર્યું.[6]

સર્વધર્મ સમભાવનું સૂત્ર ભારતીય સેક્યુલારિઝમનું જે રૂપ છે તેનો પાયાનો પથ્થર છે. સ્વતંત્ર ભારતમાં પ્રતિનિધિ સ્વરૂપની લોકશાહીની રચના માટે પણ એ માર્ગદર્શક સિદ્ધાંત બન્યો, જેનાથી આધુનિક ભારતીય રાજ્યને બહુમતીવાદનું લક્ષણ પ્રાપ્ત થયું. કોમ આધારિત રાજકારણની રચના કરવાનું બ્રિટિશ સમયથી ચાલતું આવેલું વલણ સ્વતંત્ર ભારતમાં પણ ચાલુ રહ્યું. પુખ્ત વયના મતાધિકાર ઉપર આધારિત પ્રતિનિધિત્વવાળું રાજકારણ એક એવી સ્પર્ધા બન્યું છે જેમાં કોમોને મત માટેની હરીફાઈમાં ગતિશીલ (Mobilise) બનાવવામાં આવે છે, જેમાં બહુમતી ધરાવતી કોમ હંમેશા વિજેતા બનતી હોય છે. આમ છતાં તેની પ્રતિનિધિ સ્વરૂપની પ્રથાએ ભારતીય રાજ્યને દુનિયામાં 'લોકશાહી' રાજ્ય તરીકે ઓળખ અપાવી છે. જેમ દુનિયાના અન્ય ભાગોમાં બને છે તેમ ભારતમાં પણ સંખ્યાના સામાન્ય તર્કશાસ્ત્રે સરકારને દેશમાં તેમ દેશ બહાર 'લોકશાહી' રીતે શાસન કરનાર તરીકેની કાયદેસરતા બક્ષી છે. પણ વાસ્તવિકતામાં બહુમતી સંખ્યાવાળી કોમ, જાતિ અને વર્ગની અભિમુખતાને અંધારામાં રાખી છે.

આમ છતાં આ મર્યાદિત અને ઘણી વાર તો ઉપલકિયા એવા સેક્યુલારિઝમના ભારતીય રાજકારણમાંના સ્વીકારના પણ લાભ છે સૌથી અગત્યની વાત એ છે કે તેણે 'સેક્યુલારિઝમ'ની ચર્ચા અને તેની ભારતીય સંદર્ભમાં પ્રસ્તુતતાને જીવતી રાખવામાં ઘણી સહાય કરી છે. ભારતીય સેક્યુલારિઝમની સિદ્ધિઓ સતત ઝીણવટભરી તપાસનો વિષય રહી છે અને એવી તપાસ આજે જેટલી જરૂરી છે તેટલી ક્યારેય જરૂરી નહોતી આજે આ સદીના અંત ભાગમાં બંદૂક સાથે સંકળાયેલા ધર્મે ઘણું લોહી વહાવ્યું છે ત્યારે જે જૂથો સેક્યુલર રાજ્યની સ્થાપનાના સંદર્ભમાં બોલે છે તેઓએ વધતા જતા પ્રમાણમાં તેમની ટીકાનું કેન્દ્ર માત્ર ઉદીયમાન કોમવાદી અંતિમવાદ અને મૂળભૂત કટ્ટરવાદ ઉપર હુમલો કરવા જેટલું જ માત્ર વિસ્તાર્યું નથી પણ આ બંનેની ટક્કર લેવામાં નિષ્ફળ નીવડેલા બહુમતીવાદી રાજકારણને પણ સપાટામાં લીધું છે વધુ ને વધુ પ્રમાણમાં લોકો એ સમજવા લાગ્યા છે કે બહુમતીવાદ નિષ્ફળ નીવડ્યો છે અને ખરેખર તો તેણે ભારતમાં એક સભ્ય સમાજના સર્જનમાં અવરોધ ઊભો કર્યો છે આમ દસકાઓથી થઈ રહેલા કોમવાદી ધ્રુવીકરણથી હારીથાકીને સેક્યુલારિઝમે બહુમતીવાદની સ્પષ્ટ નિષ્ફળતાઓમાંથી બળ મેળવ્યું છે

બીજી બાજુ કેટલાક એવા માણસો છે જેઓ દલીલ કરે છે કે સેક્યુલારિઝમ પોતે જ તેના રાજ્યાશ્રિતપણા[7] અને વર્ચસ્વ ધરાવનાર[8] (હેજેમોનીક) પાસાઓમાં ભારતની કોમી (સામુદાયિક) પરિબળોની કટોકટીના મૂળમાં રહેલો છે આ લેખની દલીલ છે કે વાત ઊંધી છે. વાસ્તવમાં સાચું 'સેક્યુલારિઝમ' કસોટીના એરણે ચઢ્યું જ નથી લેખ એવું સૂચવશે કે ધાર્મિક ગોઠવણીના અર્થાત્ સર્વધર્મ સમભાવના રાજકારણે વર્ચસ્વ ધરાવતા બહુમતીવાદને જન્મ આપ્યો છે જેણે ભારતીય લોકશાહીને સાચેસાચી પ્રતિનિધિ લોકશાહી બનતાં અટકાવી છે

બહુમતીવાદી લોકશાહીના પ્રતિનિધિપણા વિશે તાજેતરમાં મહિનાઓમાં ચર્ચાઓ શરૂ થઈ છે અને તેના ક્ષેત્રમાં જ્ઞાતિના અને અનામતના પ્રશ્નને સમાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે નીચલી જ્ઞાતિઓએ વધતા જતા પ્રમાણમાં એ પ્રથાની સચ્ચાઈ બાબત પડકાર ફેંક્યો છે, જે સર્વસંમતિવાદી (Consensual) લોકશાહીનો દાવો કરતી હોવા છતાં તેણે ઉપલી હિંદુ જ્ઞાતિઓના થોડાક શ્રીમંત અને વગવાળા સભ્યોને સત્તા અને અધિકારોની ભેટ ધરી છે માત્ર વિધાનસભાઓમાં જ નહિ પણ શિક્ષણ અને રોજગારીમાં પણ પોતાની વસ્તી પ્રમાણે પ્રતિનિધિત્વ માગીને 'પછાત' જ્ઞાતિઓએ બહુમતીવાદી પ્રથાના પોલાપણાને ખુલ્લું કર્યું છે, જે બહુમતીવાદી પ્રથા બહુમતી ધરાવતી જાતિની બહુમતીનું પ્રતિનિધિત્વ કરવામાં નિષ્ફળ જાય છે[9] ૧૯૯૦માં જેનાથી વી પી સિંહની સરકારનું પતન થયું તે મંડલ કમિશન પર થયેલી ગરમાગરમ ચર્ચાઓમાં આજે જેઓ જે રીતની બહુમતીની વાત અને પરિભાષા વાપરે છે તેઓ ત્યારે ઊલટી રીતે દલીલ કરતા હતા જ્યારે નીચલી જ્ઞાતિઓના સમૂહોએ સામાજિક અને આર્થિક ન્યાયની[10] માગણી માટેની બહુમતીવાદીઓની ભાષા વાપરવાનો પ્રયત્ન કર્યો ત્યારે ઉપલી જ્ઞાતિઓના શિક્ષિત વર્ગે ગુણવત્તા, સ્પર્ધા અને કાર્યક્ષમતાની (બજારી સમાજના સૂત્રો) વાત કરી તેનો પ્રતિભાવ આપ્યો અને એ રીતે વધારાની અનામત ન આપવા માટેની પોતાની ઇચ્છાને વાજબી ઠેરવવાની કોશિશ કરી આમ છતાં, ભારતીય સંદર્ભમાં આ બુર્ઝવા-ઉદારમતવાદી સૂત્રોની વર્ચસ્વ ધરાવતા શિક્ષિતવર્ગના સાંકડા વર્તુળ ઉપર જ થોડી અપીલ થઈ આમ મંડલ રીપોર્ટના જેઓ વિરોધી હતા તેમને પણ અનામત સ્વીકારવાની ફરજ પડી અલબત્ત, આર્થિક માપદંડની વાત આગળ કરીને આ પાયા ઉપર ઉપલી જ્ઞાતિના ગરીબ વિદ્યાર્થીઓ અને બેરોજગાર યુવાનોને છે તે સ્થિતિ જાળવી રાખવા માટેની લડત માટે સક્રિય કર્યા ભ્રમ એવો ઊભો કરાયો કે આ થકી તેમના હિતમાં સામાજિક પરિવર્તન થશે[11] વધારે અગત્યની વાત એ બની કે જે લોકોએ

વર્ગીય રાજકારણની કડકમાં કડક શબ્દોમાં ટીકા કરી હતી તેઓ જ હવે જ્ઞાતિને સ્થાને[12] 'આર્થિક' અને 'વર્ગીય' માપદંડને કોઈ પણ પ્રકારની અનામત માટે આધાર તરીકે લેવો જોઈએ તે માટે આગ્રહ કરતા જણાયા.[13] મંડલ રીપોર્ટ અને તેના પ્રત્યાઘાતો એવું સૂચવે છે કે કોમવાદી અને જ્ઞાતિવાદી રૂઢિપ્રયોગોના પાયા પર ઊભેલા બહુમતીવાદી રાજકારણે તેની શક્તિ ખર્ચી નાંખી છે અને તેનો જૂની ફેશન પ્રમાણેનો ફેલાવો આવતા દસકાઓમાં રાજકીય રીતે અવ્યવહારુ અને અનુચિત પુરવાર થશે.

૧૯૯૦ના બનાવોએ આમ બહુમતીવાદી રાજકારણ જે ધારણાઓ ઉપર આધારિત હતું તેમાંની ઘણી બધી ધારણાઓને ઉલટાવી નાંખી છે. બહુમતીવાદી રાષ્ટ્રવાદ પ્રત્યે શંકા કરનારાઓ હંમેશા રહ્યા જ છે.[14] છતાં 'સેક્યુલારિઝમ'નો અધિકૃત અર્થ હવે વધારે ને વધારે પ્રમાણમાં 'તર્કવાદના લેબલ' તરીકે ઓળખાતો જઈ રહ્યો છે. આ લેબલ ધાર્મિક કે સેક્યુલર કોઈપણ દિશામાં જઈ શકે છે. એનો આધાર એ જેની સેવા બજાવે છે તેની અનુકૂળતા ઉપર અવલંબે છે અને ઈડિયમ તરીકે એ પોતાનામાં સખ્તાઈપૂર્વક કોમવાદી ન હોવા છતાં કોમવાદને રમત માટે ઘણીવાર મદદે બોલાવે છે. જો ભારતીય 'સેક્યુલારિઝમ' ખરેખર નિષ્ફળ નીવડયું હોય તો કદાચ કોઈ એમ પૂછી શકે કે તો પછી તેના પ્રત્યે શાબ્દિક સહાનુભૂતિ બતાવવાનું કેમ ચાલુ રહ્યું છે? એવી દલીલ થઈ શકે કે આનો જવાબ રાષ્ટ્રવાદની વિભાવના અને લક્ષણમાં સમાયો છે. શરૂઆતમાં રાષ્ટ્રવાદી નેતાગીરીને પોતાને ટેકો મેળવવા માટે ભારતને એક કરવાની જરૂર લાગી હતી અને પછીથી 'રાષ્ટ્રીય એકતા' સંભવી શકે એવું કાયદાકીય અને રાજકીય માળખું શોધવાની જરૂર હતી. આ અનિવાર્ય જરૂરિયાત જેઓને સાચા સેક્યુલારિઝમ સાથે ખાસ કંઈ પ્રતિબદ્ધતા નથી તેવાઓને પણ જાહેરમાં સેક્યુલર મૂલ્યોની હિમાયત કરવા માટે ફરજ પાડે છે. આથી સેક્યુલારિઝમના સાચા અર્થ, અને ભારતમાં જેની બહોળા પ્રમાણમાં તરફેણ થાય છે તે સેક્યુલારિઝમના અર્થ વચ્ચે ઘણું અંતર રહેતું આવ્યું છે. આ અંતરે ભારતમાં રાષ્ટ્રવાદી પરંપરાને હિંદુવાદ તરીકે ગાઢપણે ઓળખવાનું શક્ય બનાવ્યું છે અને તે તેના વિનીત અને કટ્ટરવાદી બંને સ્વરૂપમાં. આ એવી પ્રક્રિયા છે જેણે સેક્યુલર મૂલ્યોને નબળાં પાડવાના વલણને પ્રોત્સાહન આપ્યું છે અને સાચા સેક્યુલરવાદીઓને રાષ્ટ્રવાદી રાજકારણથી અળગા રાખ્યા છે. આમ આથી ભારતમાં હમેશાં બે પ્રકારના સેક્યુલારિસ્ટો રહ્યા છે: પહેલા પ્રકારનાઓ માટે સેક્યુલારિઝમ રાષ્ટ્રવાદી રાજકારણ માટેના એક નાના સાધનથી વિશેષ કશું નથી. જ્યારે બીજા પ્રકારના લોકો રાષ્ટ્રવાદ અને લોકશાહી બંનેને સેક્યુલર પાયા ઉપર ઊભા રાખવામાં અને ધર્મને રાજકારણથી અળગો રાખવામાં માનનારા છે. પાછલી પરંપરા સમયના વહેવા સાથે ક્ષીણ થતી ગઈ છે અને થોડાક ડાબેરી ક્રિયાશીલો અને બૌદ્ધિકો પૂરતી મર્યાદિત રહી ગઈ છે. જ્યારે પહેલી પરંપરા વધારે ને વધારે વર્ચસ્વવાળી બની રહી છે. ખાસ કરીને પ્રાથમિક રીતે 'ભારતીયતા' ના નામે હિંદુ રાજકારણના ઈડીયમ્સને પોતાનામાં ગોઠવી શકવાની તેની શક્તિને કારણે.

સેક્યુલારિઝમ વિશેની સમકાલીન ચર્ચાઓ

ભારતમાં સેક્યુલારિઝમ અંગેની હાલની ચર્ચા ભારતીય સમાજ અને રાજકારણમાં વધી રહેલા કોમવાદનાં લક્ષણો અંગેની જણાય છે. બહુમતી અને લઘુમતીના મૂળભૂત કટ્ટરવાદનું (Fundamentalism) પુનરુત્થાન, સંકુચિતપણાનું પુનરાગમન, અનામત વિરોધી આંદોલનનો એકાએક ભડકો અને સૌથી વિશેષ અયોધ્યામાં રામને મુક્ત કરવાની હાકલ વગેરેએ ભારતીય સમાજમાં હાલની સિવિલ વૉર જેવી સ્થિતિનું નિર્માણ કરવામાં ફાળો આપ્યો છે. ૫૦૦ જેટલાં શક્તિશાળી કોમવાદી સેનાઓ અને દળોના[15] ઉદ્ભવે અને તેમની ભારતના શહેરી તથા ગ્રામીણ વિસ્તારમાંની પ્રવૃત્તિઓએ સાવ અણધારી એવી મોટા પરિમાણવાળી કટોકટી પેદા કરી છે જે લોકશાહી રીતે

કામ કરતી સંસ્થાઓથી કાબૂમાં લઈ શકાય તેમ નથી ૧૯૮૦ થી ૧૯૮૫ના સમયગાળા દરમ્યાન દેશના જુદા જુદા ભાગોમાં કાયદો અને વ્યવસ્થાની સ્થિતિની જાળવણી કરવા માટે લગભગ ૩૫૩ વખત લશ્કરને બોલાવાયું હતું[16] ૧૯૮૦ થી ૧૯૮૯ના ગાળા દરમિયાન ૪૫૦૦ની નજીકના કોમવાદી તોફાનોના દેશે સાક્ષી થવું પડયું જેમાં ૭૦૦૦ થી વધુ માણસોએ તેમના જાન ગુમાવ્યા[17] આ પ્રકારના ૧૯૭૦માં થયેલા મૃત્યુ કરતાં આ આંક લગભગ ચાર ગણો મોટો છે[18] કોમવાદી રમખાણોથી અસર પામનાર જિલ્લાઓની સંખ્યામાં પણ નોંધપાત્ર વધારો નોંધાયો છે આ જિલ્લાઓની સંખ્યા કુલ ૪૦૩[20] જિલ્લાઓ પૈકી ૧૯૬૦માં ૬૧ હતી તે વધીને ૧૯૮૬–૮૭માં ૨૫૦ થઈ[19] માત્ર ૧૯૮૮માં જ કોમવાદી તોફાનોના ૬૧૧ બનાવો બન્યા જેનાના ૫૫ ટકા જેટલા ગ્રામીણ વિસ્તારોમાં પણ નોંધાયા[21] દેશમાં કોમવાદની દૃષ્ટિએ વધુ ને વધુ સંવેદનશીલ બનાવોનું વર્ગીકરણ સરકારી તંત્રો દ્વારા કરાયું ૧૯૭૧માં આ સંખ્યા ૮૬ હતી જે ૧૯૮૮માં વધીને ૨૧૩ થઈ માત્ર ૧૯૮૮માં જ વિશેષ સંવેદનશીલ જિલ્લાઓની સંખ્યા ૮૨થી વધીને લગભગ ૧૦૦થી ઉપરની થઈ ગઈ[22]

આથી સેકયુલારિઝમની પ્રક્રિયાને જો એવી પ્રક્રિયા તરીકે ઓળખવાની હોય કે જેમાં ધાર્મિક, જ્ઞાતિવાદી અને વંશીય વિગતાવાળી ગાંઠોને છોડવાની હોય, જેમાં રાજકારણની વ્યાખ્યા તાર્કિક અને વિચારસરણીની રેખા પર કરવાની હોય અને જેમાં ધર્મ, જ્ઞાતિ અને વંશીયતાને અંગત જીવન' પૂરતા જ મર્યાદિત રાખવાના હોય તો ભારતમાં એથી ઊલટું બન્યું છે આધુનિક આર્થિક વિકાસના પ્રેરકો પણ ભારતીય સમાજ અને રાજકારણને 'સેકયુલારાઈઝ' કરવામાં નિષ્ફળ ગયા છે નહેરુએ જેને નવી સેકયુલર શ્રદ્ધાના મંદિરો તરીકે ઓળખાવ્યા હતા તેવા ઊભા કરાયેલા હાઈડ્રો ઇલેકટ્રિક બંધોની સાથે સાથે જ એ બંધો કરતાં વધુ મોટા મંદિરો–મસ્જિદો અને ગુરુદ્વારાઓ બનાવાયા છે કોમવાદી રાજકારણીઓએ આર્થિક અસમાનતા, અસમતોલ વિકાસ અને અર્ધવિકાસનો સમાજ ઉપરનો તેમનો ફાસો મજબૂત કરવા સફળતાપૂર્વક ઉપયોગ કર્યો છે[23] લોકોના સાંસ્કૃતિક જીવન ઉપર આધુનિકતાનો જે પ્રભાવ પડયો અને તેની વિરુદ્ધ જે પ્રતિક્રિયાઓ થઈ તેના પર પરંપરાવાદીઓએ પણ સફળતાપૂર્વક ઉપયોગ કર્યો—જેમકે નારીમુક્તિની તથા નીચલી જ્ઞાતિઓના આત્મગૌરવ માટેની ચળવળો વર્ગ, જ્ઞાતિ અને ધાર્મિક વર્ચસ્વવાળા ચાલી આવેલા પિતૃસત્તાક મૂલ્યો ઉપર યુવાન પેઢી દ્વારા પ્રહાર કરવાના પ્રયત્નો આ પ્રતિક્રિયાઓને કોમવાદી રાજકારણ અને સંચના સમર્થનમાં વાળવાનો પણ તેમણે પ્રયત્ન કર્યો આ પ્રકારનું જે આર્થિક આધુનિકીકરણ થયું તેની સમાંતરે જ રાષ્ટ્રના જાહેર અને રાજકારણીય જીવનમાં સેકયુલારિઝમ માટેની પ્રક્રિયા ચાલી નહિ અયોધ્યામાં બાબરી મસ્જિદ/રામજન્મભૂમિનો જે વિવાદ ચાલ્યો તે જ આનો સર્વોત્કૃષ્ટ પુરાવો છે ઓકટોબર ૧૯૯૦માં એલ કે અડવાણીએ વિવાદગ્રસ્ત બાબરી મસ્જિદના ધ્વંસ માટેની ચળવળનો વાતાનુકૂલિત જાપાનીસ જીપમાં બેસીને આરંભ કર્યો આ જાપાનીસ જીપને એવી રીતે શણગારાઈ હતી જેથી એનો દેખાવ પ્રાચીન સમયના લડાઈમાં વપરાતા રથ જેવો લાગે[24] તેમણે ભારતના હિંદુઓને 'રામભક્તિ' અને 'લોકશક્તિ' પ્રદર્શિત કરવાની હાકલ કરી અને પોતાના અનુયાયીઓને શસ્ત્રો ધારણ કરવાનો પ્રતીકાત્મક સાદ કર્યો જેમાં તેમણે પોતાને અનુસરનારાઓ પાસેથી લોહી અને શસ્ત્રોની ભેટ ભેગી કરી[25] ચળવળ માટેનો સમય ખાસ સૂચક હતો મંડલ કમિશનના રીપોર્ટ પરથી લોકોનું ધ્યાન બીજે વાળવાનો એમાં ઈરાદો હતો આ રીપોર્ટ ફકત હિંદુ જ્ઞાતિઓને એક બીજા સામે જ નહોતો મૂકતો, પરંતુ ઉપલી જ્ઞાતિઓના પ્રભુત્વને ધમકી પણ આપતો હતો અડવાણીએ એમની અયોધ્યાની કૂચ વેળા એટલું કબૂલ કર્યું હતું કે તેમની અયોધ્યાની કૂચ મંડલ કમિશને જન્માવેલી અશ્રદ્ધાને દૂર કરી છે 'મેં રથયાત્રા શરૂ કરી ત્યારે હું જાણતા હતા કે હું સાચો છું પણ હવે મને તેની

પૂરેપૂરી ખાતરી થઈ ગઈ છે.[26] અયોધ્યા મુદ્દા દ્વારા અડવાણીના પક્ષ ભા.જ.પ.ને ચૂંટણીના ઠીકઠીક લાભો પ્રાપ્ત થાય તેવી પણ અપેક્ષા રખાઈ હતી. પક્ષના એક કાર્યકરે સરળતાથી આમ કહ્યું હતું, 'ચૂંટણી માટેની ચળવળ શરૂ થઈ ગઈ છે. ખરો સવાલ એ છે કે રામભક્તિ મતોમાં રૂપાંતરિત થશે કે નહિ'.[27] અડવાણીની વાતાનુકૂલિત રથયાત્રાનો ઇરાદો એવો હતો કે આવતી ચૂંટણી મંડલ કમિશને ઊભા કરેલા સામાજિક અને આર્થિક મુદ્દાઓ પર નહિ લડાય પણ તેને બદલે ભગવાન રામના જન્મસ્થળના પ્રશ્ન વિશે રાષ્ટ્રીય લોકમત મેળવીને લડાશે.[28]

આમ છતાં ભારતના રાજકારણમાં સેક્યુલારિઝમની ઇચ્છનીયતા અંગે ભારતના બુદ્ધિજીવીઓમાં સર્વસંમતિ નથી તે આશ્ચર્યજનક બાબત છે. મોટા ભાગનાઓએ એ હકીકતની નોંધ લીધી છે કે સેક્યુલારિઝમમાંથી નોંધપાત્ર એવી પીછેહઠ થઈ છે. કેટલાક આને સર્વનાશ માને છે તો કેટલાક એને ભારતીય સંસ્કૃતિનું જે વ્યક્તિત્વ છે તેનું એ અનિવાર્ય પરિણામ છે એવું માને છે. તેઓ એવી દલીલ કરે છે કે 'સેક્યુલારિઝમ' એ અનિવાર્યપણે પશ્ચિમનું મૂલ્ય છે અને ભારતીય સંસ્કૃતિના સંદર્ભમાં એનું કોઈ સ્થાન નથી. આને બદલે તેઓ આનો વિકલ્પ ભારતના ભૂતકાળમાં શોધે છે. બ્રિટિશરો આવ્યા તે પહેલાંના 'સાચા ભારત' તરફ અને તેના ઇતિહાસ અને પુરાણ તરફ વળવાની વાત કરે છે. એવી આશાથી કે 'આપણા ભૂતકાળને તેના સત્ત્વ સહિત ભવિષ્ય માટે પ્રયોજવો જોઈએ'.[29] આ દૃષ્ટિકોણથી તેઓ કોમ, જાતિ, ધર્મ અને પરંપરાને નિર્ણાયક અને પ્રમાણભૂત મૂલ્યોનો ભંડાર માને છે, જેને પોતાની આગવી સાંસ્કૃતિક છાપ ધરાવતી રાજકીય પદ્ધતિનું ભારતમાં નિર્માણ કરીને વાસ્તવિક રૂપ આપી શકાય. આ પ્રકારની વિચારધારાના આશિષ નંદી[30] ખુલ્લા પ્રવક્તા છે તો બીજા કેટલાક આગેવાન બુદ્ધિજીવીઓ જેવા કે વીણા દાસ[31] ટી. એન. મદન[32] અને ડી. એલ. શેઠ,[33] તેમને સમર્થન આપે છે. બ્રિટિશ રાજમાં, રાષ્ટ્રીય ચળવળમાં અને સ્વતંત્ર ભારત દેશમાં જે સામાજિક અને રાજકીય પ્રક્રિયાઓ થઈ તે પ્રક્રિયાઓને સેક્યુલારિઝમના પતન માટે તેઓ જવાબદાર માનતા નથી, પણ 'સેક્યુલારિઝમ'ની બિનભારતીય એવી વિભાવનાને જ એ માટે જવાબદાર માને છે.[34] તેઓ સેક્યુલારિઝમને મોટા રોગનું લક્ષણ માને છે. આ રોગ છે: આધુનિકતા, તર્કસંગતતા, એકરૂપતા, સમરૂપતા. આ રોગે આધુનિક રાષ્ટ્રમાં પોતાનું આસન દૃઢ કર્યું છે અને રાષ્ટ્રીય એકતા, સલામતી, વિકાસ તથા વિવિધતામાં 'એકતા' જેવા ચવાઈ ગયેલા શબ્દો વડે કાયદેસરતા સ્થાપી છે. નાન્દી દલીલ કરે છે કે ભારતની આજની કટોકટીના મૂળમાં આપખુદશાહી, રાજ્યવાદ, (Stateism) અને કોમવાદ છે. આ બધાના મૂળમાં અનિવાર્યપણે આધુનિકતાના આ ભદ્રવર્ગીય અને મધ્યમવર્ગીય ખ્યાલો અને પ્રોજેક્ટ રહ્યા છે.[35] આ દૃષ્ટિકોણથી કોમવાદને અને સેક્યુલારિઝમને એક જ સિક્કાની બે બાજુઓ તરીકે માનવામાં આવે છે અને તેનાં મૂળ 'આધુનિક રાજ્ય'માં છે. નાન્દી સેક્યુલારિઝમના મૂળ વિચાર ઉપર જ હુમલો કરે છે. તેમની દૃષ્ટિએ રાજ્યવાદની ફિલસૂફીએ પોતાની છેતરપિંડીનાં સાધનો પ્રાપ્ત કરવા સેક્યુલારિઝમનો ઉપયોગ કર્યો છે.[36] આ દૃષ્ટિબિંદુથી તેમણે તાજેતરમાં કબૂલ્યું છે: 'મારે સ્પષ્ટ કરવું જોઈએ કે હું સેક્યુલારિસ્ટ નથી. હકીકતમાં મને એન્ટી-સેક્યુલારિસ્ટ (સેક્યુલારિઝમના વિરોધી) કહી શકાય'.[37]

આમ છતાં ભારતમાં સેક્યુલારિઝમનું મૂલ્ય ઘસાયું તેની સામે સખ્તાઈથી પ્રતિક્રિયા આપનારી વિચારધારા પણ છે. આની અંદર ભારતમાં સેક્યુલારિઝમના પરંપરાથી ચુસ્ત અનુયાયીઓનો સમાવેશ થાય છે—ડાબેરીઓ, નહેરુ છાપના ઉદારમતવાદીઓ અને ખાસ કરીને સામ્યવાદીઓ. જેમ નાન્દી, દાસ અને કોઠારીની થિયરીમાં કશું નવું નથી તેમ આ લોકોની દલીલમાં પણ કશું નવું નથી. દસકાઓથી જે પરંપરાગત સ્થિતિ તેઓએ જાળવી છે તે જ વાત છે : ભારતમાં ધર્મ,

જ્ઞાતિ, સંસ્કૃતિ અને કોમના નામે જે કંઈ થયું તેનાથી ભય અનુભવવો અને માત્ર સેક્યુલારિઝમના માર્ગે જ ભારત શાંતિ, સ્થિરતા અને લોકશાહી એકતા પ્રાપ્ત કરી શકશે તેની હિમાયત કરવી. આ દૃષ્ટિકોણથી તેઓએ સતતપણે કોમવાદી રાજકારણનો વિરોધ કર્યો છે જેને તેઓ ભારતની લોકશાહી માટે મોટામાં મોટો પડકાર માને છે.[૩૮] ભારતીય રાજ્યના વર્ગ અને જ્ઞાતિના લક્ષણમાં તેઓ સેક્યુલારિઝમની નિષ્ફળતાને સમજે છે અને દલીલ કરે છે કે ભારતના પ્રભુત્વ ધરાવતા વર્ગોની રાજકીય અને વિચારસરણી વિષયક જરૂરિયાતોના સંદર્ભમાં સેક્યુલારિઝમના પ્રોજેક્ટની અવગણના કરવામાં આવી છે અને જેનું સૌથી વિશેષ પ્રતિનિધિત્વ કોંગ્રેસે કર્યું છે. કોમવાદનો વિરોધ કરવો એટલે ભારતના પ્રભુત્વ ધરાવતા વર્ગોનો વિરોધ કરવો એવી તેઓની દલીલ છે. આથી તેમને માટે સમાજવાદ માટેની વિશાળ લડતનો સેક્યુલારિઝમ એક હિસ્સો છે.[૩૯] આ દૃષ્ટિકોણથી કોંગ્રેસ પક્ષમાંના વ્યક્તિગત સેક્યુલારિસ્ટોને તેઓ શંકાની નજરે જુએ છે કારણ કે આવા લોકોના વ્યક્તિગત ઇરાદાઓ પક્ષે સ્વીકારેલા સામૂહિક માર્ગને કારણે નિષ્ફળ જાય છે અને પછી તેઓ તેમને ચૂંટણીમાં ફાળો આપનાર તેમના સગા-વહાલાઓને, નોકરી આપનાર અને તેમના ગ્રાહકોનો પક્ષ લેનાર સામાજિક વર્ગોને અનુકૂળ બની જાય છે. ભારતમાં નિષ્ફળ નીવડેલા સેક્યુલારિઝમ માટે તેઓ સત્તા અને પ્રભુત્વના આ ગઠબંધનને જવાબદાર માને છે.

આમ છતાં, આપણે જોયું તેમ સેક્યુલારિઝમની આ વિચારધારાવાળાઓની ભારતના રાજકારણમાં બહુ ઓછી સંખ્યા રહી છે અને તેમના અવાજને પ્રભુત્વ ધરાવતા વર્ગના બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમે હંમેશાં દબાવી દીધો છે. આ લોકોને માટે સેક્યુલારિઝમના એવા કોઈ ચુસ્ત સિદ્ધાંતો નથી તો વળી સેક્યુલારિઝમની વિરુદ્ધના પણ કોઈ સિદ્ધાંતો નથી. તેમનું સેક્યુલારિઝમ રાજકીય તર્કવાદિતા, ચૂંટણીઓ, નેતાગીરી માટેની લડતો અને હાથ પરના સામાજિક સંઘર્ષો દ્વારા આકાર ધારણ કરે છે. અમુક સમયે તેઓ સંઘર્ષના ઉપાય તરીકે સેક્યુલર મૂલ્યોને અપનાવશે તો વળી બીજા સમયે એવું જણાવશે કે ધર્મ પોતે જ સેક્યુલર છે અને ભારતીયતાની સાચી ભાવના માટે આ પરંપરા જ સુસંગત છે. ભારતીય સેક્યુલારિઝમનો આ આધિપત્ય તફાવત છે—રાષ્ટ્રીય ચળવળનો વારસો છે—જેને બહુ મોટા પ્રમાણમાં બુદ્ધિજીવીઓ અને સામાન્ય પ્રજાજનો અનુસરે છે. ખરેખર બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમના કેટલાક સમર્થ ઉદાહરણો આઝાદી પહેલાંથી કોંગ્રેસ પક્ષમાં અસ્તિત્વ ધરાવતાં આવ્યાં છે. વલ્લભભાઈ, રાજેન્દ્રપ્રસાદ અને પુરુષોત્તમદાસ ટંડન જેવા હાર્ડ લાઈન રૂઢિચુસ્તો પક્ષની જમણી બાજુ હતા. તો ડાબી બાજુ ઊભેલું ઉદારમતવાદી સેક્યુલારિઝમ હતું જેના સમર્થનમાં એકલા નહેરુ જ હતા. ખાસ કરીને ૧૯૪૦માં સામ્યવાદીઓ અને સમાજવાદીઓ કોંગ્રેસમાંથી નીકળી ગયા તે પછી તો વળી એક પ્રવાહ ગાંધીવાદી હતો કે જેનો પ્રભાવ અને વર્ચસ્વ એવાં હતાં કે જેમાં જમણેરી[૪૦] અને ડાબેરી[૪૧] બંને જોડાઈ જતા હતા.

પહેલી રાષ્ટ્રીય સરકારે સમાધાન અંગેના સિદ્ધાંતનું પ્રતિનિધિત્વ કર્યું. જેમાં નહેરુ વડાપ્રધાન અને પટેલ નાયબ વડાપ્રધાન બન્યા. પરંતુ આમ છતાં બંને જણાએ સેક્યુલર શબ્દને પોતપોતાની રીતે અર્થઘટિત કરવાનું ચાલુ રાખ્યું. વલ્લભભાઈએ કટ્ટર હિંદુ સંસ્થા રાષ્ટ્રીય સ્વયં સેવક સંઘ (આર એસ એસ) સાથે પોતાનું સંવનન ચાલુ રાખ્યું હતું અને એક હિંદુ ઝનૂની દ્વારા ગાંધીજીની હત્યા થઈ તેના થોડા દિવસ પહેલાં જ તેમણે કોંગ્રેસના સભ્યોને આર. એસ. એસ. કેડરને પ્રેમપૂર્વક[૪૨] કોંગ્રેસમાં લઈ આવવાની સલાહ આપી હતી. ખરેખર તો ગાંધીજીના મૃત્યુ પછી પણ વલ્લભભાઈએ કોંગ્રેસ અને આર એસ એસ એ બે પક્ષ વચ્ચે સમજૂતી અસરકારક બને તે માટેના પ્રયત્નો ચાલુ રાખ્યા હતા. સપ્ટેમ્બર ૧૯૪૯માં તેમણે તેઓને કોંગ્રેસમાં જોડાઈ જઈ 'પોતાની દેશભક્તિ માટેનો પ્રયત્ન ચાલુ રાખવાનું આમંત્રણ આપ્યું હતું.[૪૩] બીજી બાજુ નહેરુને હિંદુ

કોમવાદી સંગઠનો પ્રત્યે તીવ્ર આગ્રહો હતા અને તેઓ બહુમતીના કોમવાદને મુસ્લિમ લીગના લઘુમતી કોમવાદ કરતાં વધુ ભયજનક માનતા હતા. દાખલા તરીકે એક વાર તેમણે એવું નિરીક્ષણ પ્રસ્તુત કર્યું હતું કે 'મુસ્લિમ કોમવાદી જૂથોએ ...હિંદુ મહાસભા કરતાં વધુ ગૌરવભર્યું વર્તન કર્યું હતું.'[૪૫] અને પછી દલીલ કરી હતી કે 'સમાજવાદી પક્ષ સાથે આપણને થોડા મતભેદો છે પણ ઘણું બધું સમાન પણ છે. પરંતુ કોંગ્રેસના અભિગમમાં અને કોમવાદી અભિગમમાં કશું જ સમાન નથી...'[૪૬] આર.એસ. એસ. અંગેના કોંગ્રેસ કાર્યવાહક સમિતિ (Working Committee)ના આદેશને ૧૭ નવેમ્બર ૧૯૪૯માં નહેરુ ભારત પાછા આવ્યા તે પછી ઊલટાવી નાંખવામાં આવ્યો હતો. પણ નહેરુનું જીવનચરિત્ર લખનારાઓ જણાવે છે તેમ સંજોગોના દબાણે નહેરુને પોતાનું પૂરું વજન સેક્યુલારિઝમના પલ્લામાં મૂકતાં ખંચકાટ કરાવ્યો. ૧૯૪૮માં કોમવાદી રાજકીય પક્ષો ઉપર સરકાર પ્રતિબંધ મૂકશે એવું તેમણે સ્વીકાર્યું પણ તેમણે એ નિર્ણયનો અમલ કર્યો નહિ. તેઓ ગાંધીજી સાથે સંમત થયા કે ગૌહત્યા પરનો ફરજિયાત પ્રતિબંધ હિંદુ ઝનૂનવાદીઓને રાહત આપ્યા જેવો જણાશે... આમ છતાં રાજ્યની નીતિના માર્ગદર્શક સિદ્ધાંતોની યાદીમાં ગૌહત્યા પરના પ્રતિબંધને સામેલ કરવાનો તેમણે વિરોધ કર્યો નહિ...'[૪૭] તેમના વડાપ્રધાનપદના શરૂઆતના દિવસોમાં નહેરુએ રાજકારણની એક એવી તરાહ શરૂ કરી કે જેમાં ભારતીય રાજ્ય ધાર્મિક અને કોમવાદી દબાણોનો હકારાત્મક પ્રતિભાવ આપશે, ખાસ કરીને હિંદુ જૂથોમાંથી આવતા, પણ કોમવાદી પક્ષો અને મંચોથી અંતર જાળવશે. ડિસેમ્બર ૧૯૫૦માં વલ્લભભાઈના અવસાન પછી ભારતીય સેક્યુલારિઝમના તેમના અર્થઘટનની તેમણે વ્યાખ્યા આપી જે મુજબ લઘુમતીઓને[૪૮] પોતાનો ધર્મ પાળવાની સ્વતંત્રતા હતી અને બહુમતીએ[૪૯] સંયમ અને ઉદારતા દાખવવાનાં હતાં. ભારતીય સમાજ અને રાજકારણ માટેના સેક્યુલારિઝમનું આ કોઈ લક્ષણ નહોતું પણ કોમવાદી સંઘર્ષો ન થાય તે માટેની સંરક્ષણાત્મક વ્યૂહરચના હતી. ૧૯૭૦ના મધ્ય ભાગ સુધી નહેરુના મોડેલ મુજબનું બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમ મોટેભાગે ભારતીય રાજ્યની નીતિ નક્કી કરતું હતું.

પરંતુ ૧૯૭૫ પછી આ મોડેલને રાજ્યની નીતિમાંથી તેમ જ રાષ્ટ્રીય રાજકારણમાંથી બાજુ પર મૂકવામાં આવ્યું અને એને સ્થાને વલ્લભભાઈ પુરસ્કૃત બહુમતીવાદને વધુ મળતાં આવતા મોડેલને ગોઠવવામાં આવ્યું. આ માટેનું પ્રથમ પગલું જયપ્રકાશ નારાયણે ભર્યું. તેમની ચળવળે આર. એસ. એસ. જેવા કટ્ટર હિંદુવાદી સંગઠનોના રાષ્ટ્રીય રાજકારણને નવી કાયદેસરતા બક્ષી.[૫૦] જૂન ૧૯૭૫માં ઇંદિરા ગાંધીએ દેશમાં જાહેર કરેલી કટોકટીએ તેમની પ્રક્રિયાને બે માર્ગે આગળ વધારી. એક બાજુએ જેઓ કટોકટી વિરુદ્ધ લડ્યા તે હિન્દુ કટ્ટરવાદીઓને આથી તેઓ કોંગ્રેસના માણસો કરતાં વધુ લોકશાહીવાદી છે એવો દાવો કરવાની તક મળી તો બીજી બાજુએ કટોકટી રાજે પોપ્યુલર લોકશાહીના અસ્તિત્વ ધરાવતાં માળખાંઓની અવગણના કરી, જેમાંથી સેક્યુલારિઝમને થોડીઘણી કાયદેસરતા પ્રાપ્ત થતી હતી.

માર્ચ ૧૯૭૭માં જનતા પક્ષે[૫૧] સરકારની રચના કરી. જેમાં આર. એસ. એસ.ની સંસદીય પાંખ એવા જનસંઘનો સમાવેશ થતો હતો. સત્તામાં આવતાંની સાથે જ જનસંઘે સેક્યુલર એવા ઇતિહાસના પાઠ્યપુસ્તકો[૫૨] પર પ્રતિબંધ મૂકવાની ચળવળની શરૂઆત કરી પરંતુ જનતાપક્ષમાં જ રહેલાં આર. એસ. એસ. વિરોધી જૂથોના તેમ જ ડાબેરી પક્ષોના સખત વિરોધને કારણે તેને નિષ્ફળતા મળી.[૫૩] આ પછી પશ્ચિમ બંગાળ અને કેરળમાં ધર્માંતર[૫૪] અને ગૌહત્યા પરના પ્રતિબંધની ચળવળ આવી જેને જનતાપક્ષના પ્રમુખ ચંદ્રશેખર અને વડાપ્રધાન મોરારજી દેસાઈ એમ બંનેનું સમર્થન હતું. રસપ્રદ વાત એ છે કે જનતાપક્ષની સરકારે કરેલી આ એક એવી પહેલ હતી જેને કોંગ્રેસ

(આઇ) પક્ષે ટેકો આપ્યો હતો.

૧૯૮૦મા ઇંદિરા ગાંધી પાછા સત્તા પર આવ્યાં તે પછી સરદાર પટેલ છાપનો (brand) બહુમતીવાદ ભારતીય રાજકારણમા ફરી સજીવન થયો ઇંદિરા રાજના અંતિમ વર્ષોએ ઇંદિરા ગાંધીને વ્યૂહાત્મક 'હિંદુ' પેતરો રચતા જોયા. જેથી ભાજપ અને આર એસ. એસ. બ નેને યુક્તિપૂર્વકનો પરાજય આપી શકાય. ખાસ કરીને આનો પુરાવો પંજાબમા અકાલી દળ પ્રત્યેની અને કાશ્મીરમા નેશનલ કોન્ફરન્સ પ્રત્યેની તેમની નીતિમા જોવા મળતો હતો.[૫૫] તેમના મૃત્યુ બાદ આ નીતિઓને રાજીવ ગાંધીએ ચાલુ રાખી. તેઓ દેશને એકવીસમી સદીમા લઈ જવાની વકીલાત કરતા હતા છતા તેમણે બીજી મુદત માટેના પ્રચારની શરૂઆત તેઓ ભારતમા 'રામરાજ્ય'ની સ્થાપના કરશે તેવા વચનથી કરી આ પ્રકારનુ બહુમતીવાદી રાજકારણ ભારતની આજની કટોકટીના મૂળમા રહેલુ છે.

આઝાદી અને ભાગલા પછીના ભારતીય રાજકારણના વસમા ચાલીસ વરસમા જે દિશામા જવાનો માર્ગ અપનાવાયો તેનુ વર્તુળ પૂરુ થયું હોય તેમ લાગે છે. રાષ્ટ્રીય ચળવળ જે નબળાઈથી મર્યાદિત બની હતી તે જ નબળાઈએ આઝાદ ભારતમા રાષ્ટ્ર ઘડતરના કામમા અવરોધ ઊભો કર્યો. બહુમતીવાદી દર્શન જેણે આ બ ને પ્રોજેક્ટને માર્ગદર્શન પૂરુ પાડયુ તે એવી સમજણ પર આધારિત હતું કે ભારત 'પરંપરાગત' રીતે જ્ઞાતિવાદી સમાજ છે અને આથી તે સર્વધર્મ સમભાવના સિદ્ધાંત હેઠળ કોમોના હિતોની સગવડ સાચવવાની આશા રાખ્યા વગર આગળ વધી શકે નહિ. આ પ્રકારની સમજ બ્રિટિશ પ્રાચ્યવિદ્યાવિદોએ (Orientalists) પરંપરાગત ભારતનુ જે વિવરણ આપ્યું તેમાંથી આવી. આ વિવરણ પ્રમાણે જ્ઞાતિ અને કોમના રીતરિવાજો ધર્મ આધારિત છે જેને બ્રિટિશરોએ ન્યાયિક (વિવાદ ઉકેલવા કોર્ટના કેસ અંગે) દરજ્જો આપ્યો. મુખ્ય પ્રવાહના ભારતીય રાષ્ટ્રીવાદની મોટી નિષ્ફળતા એ છે કે તેણે 'ભારતીયતા' ખરેખર શું છે તેની વ્યાખ્યા કરવાની બ્રિટિશરોને છૂટ આપી. આથી બ્રિટિશ રાજને હઠાવવામા તો તે સફળ થયો પરંતુ બ્રિટિશ રાજકર્તાઓએ આપેલ બૌદ્ધિક પરિમાણોની જાળમા ફસાવાનું ચાલુ રહ્યુ જેણે આઝાદી પછીના ભારતીય રજકારણને અને ભારતની સરકારોની નીતિઓને આકાર આપવાનું ચાલુ રાખ્યુ.

ધર્મ અને લોકશાહી : બહુમતીવાદનું પ્રતિનિધિત્વ

૧૯૪૭મા ભાગલા અને આઝાદી બાદ બહુમતીના રાષ્ટ્રીવાદનુ દર્શન મજબૂત કેન્દ્રીકરણવાળા (નેશન સ્ટેટ) રાષ્ટ્ર રાજ્યમા સાકાર થયુ. જેમા લઘુમતીના પ્રતિનિધિત્વની જોગવાઈ વગરની પ્રતિનિધિ સરકારની વ્યવસ્થા છે. આપણે બ્રિટિશ સંસદીય પ્રથા સ્વીકારી કે જેમાં લોકોને મોબીલાઈઝ કરવા કોમ કે જ્ઞાતિ મહત્ત્વના પરિબળ તરીકે કામ કરે પરિણામે એવી પરિસ્થિતિ સર્જાઈ જેમાં ધર્મ કે લઘુમતીઓના પ્રતિનિધિઓ એવા થોડાક મતક્ષેત્રોમાથી જ સામાન્ય પણે ચૂંટાઈ આવી શકે જ્યા તેઓ સંખ્યાની દૃષ્ટિએ પૂરેપૂરી બહુમતી ધરાવતાં હોય. ભાગલા અને પાકિસ્તાનના સર્જને હિંદુ બહુમતીવાદને કાયદેસરતા બક્ષી અને એવા રાજકારણને આવકાર આપ્યો કે જેમા લઘુમતીઓ (ખાસ કરીને મુસ્લિમો)ના અભિપ્રાયો અને આકાક્ષાઓ વ્યક્ત ભલે થાય પણ તેની અવગણના કરી શકાય. ભારતીય રાજ્યનુ કેન્દ્રવાદી લક્ષણ, હિંદુસ્તાનીને બદલે હિંદીનો રાષ્ટ્રભાષા તરીકે સ્વીકાર,[૫૬] એક પક્ષના વર્ચસ્વવાળા રાજકારણનુ દઢીકરણ, રાજ્ય સરકારોમાં ઓલ ઇંડિયા સિવિલ સર્વિસની સર્વોપરિતા અને મોટા ભાગના રાજ્યોમા ગોહત્યા પર પ્રતિબંધ ભારતની બહુમતીવાદી અભિમુખતાના થોડાક પણ નોધપાત્ર દાખલાઓ છે.

આધુનિક રાષ્ટ્રના નિર્માણની પ્રક્રિયા પરંપરાના અવારનવાર સંસ્થીકરણની સાથે સાથે જ ચાલી. ગોહત્યા પ્રતિબંધનો કિસ્સો એનું એક ઉદાહરણ છે.

સમાલોચકોના હાથમાં પણ પરંપરા એક ઉપયોગી શસ્ત્ર બની ગયું. દાખલા તરીકે એકવાર જયપ્રકાશ નારાયણે દલીલ કરી હતી, 'ધર્મ હાલના રાજકારણ પર કોઈ અસર કરી શકતો નથી...કારણ કે એ પૂરેપૂરો વિદેશી છોડ છે અને તેના કોઈ મૂળ ભારતીય જમીનમાં નથી... ધર્મની પ્રાચીન વિભાવનાને પુનર્જીવિત કરવી જોઈએ અને લોકશાહીને યોગ્ય ધર્મ શોધી કાઢવો જોઈએ...'[૫૭]

પણ વ્યવહારમાં 'ધર્મ' લોકશાહીને ભારતમાં આગળ વધારી નહિ. ઊલટું રાજકારણમાં પરંપરાગત ઈડીયમ્સના ઉપયોગે સામાજિક અને આર્થિક મુદ્દાઓને અવગણ્યા તેમ જ એ મુદ્દાઓની આસપાસ જે મોબીલાઈઝેશનની શક્યતા હતી તે અટકાવી. વળી, વર્ગ સંઘર્ષને 'ધાર્મિક' લડતમાં રૂપાંતરિત કરાયો જે ધર્મ, જ્ઞાતિ અને કોમ જેવા શબ્દોમાં વ્યક્ત થયો. 'પરંપરા' જ્ઞાતિ અને કોમે જે વર્ચસ્વી જૂથો વર્ગ આધારિત રાજકારણને દૂર રાખવા ઇચ્છતા હતા તેઓને મદદ કરી.

આ પ્રકારના રાજકારણની તરાહની સ્થાપના બ્રિટિશ શાસનકાળમાં થઈ હતી જ્યારે ગરીબોને શ્રીમંતોના અને સત્તા ધરાવનારાઓના રાજકારણમાં પાછળ ધકેલી દેવા માટે પરંપરાગત ઈડિયમ્સનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો હતો.[૫૮] જેને શોષિતો-પંડિતોનો વિરોધ કહી શકાય તેવા વિરોધને ઘણીવાર જ્ઞાતિ અને કોમના વિરોધ તરીકે ઓળખાવાયો હતો.[૫૯] ભારતીય રાષ્ટ્રીયતાનો અભ્યાસ કરતા ઇતિહાસકારો હવે સારી રીતે જાણે છે કે ગાંધીજીની આગેવાની હેઠળની કોંગ્રેસ સમાજમાં અસ્તિત્વ ધરાવતા સત્તાના સમતોલનને ખલેલ પહોંચાડે તેવા કોઈ પણ પ્રકારના વર્ગીય મોબીલાઈઝેશનને અટકાવવા આતુર હતી. 'સર્વસંમતવાદી (Consensual) લોકશાહી' નો[૬૦] કોંગ્રેસનો નમૂનો આઝાદી પહેલાં જ પ્રગટ થયો હતો, ખાસ તો એ વખતે જ્યારે આમજનતાના મોબીલાઈઝેશનને કંડું પાડવામાં આવ્યું હતું અને જ્યારે પક્ષ સરકારના અને વહીવટના કામમાં જોડાયો હતો. દાખલા તરીકે ૧૯૩૭માં કોંગ્રેસ સત્તા પર આવી ત્યારે ખેડૂત આગેવાનોએ જોયું કે કોંગ્રેસની સરકાર તેમની માંગણીઓને ટેકો આપવા ઇચ્છતી નહોતી અને પક્ષ જમીનદારોનાં હિતોનું રક્ષણ કરવા પ્રતિબદ્ધ હતો[૬૧] અને તેણે પોતાના વલણનો બચાવ અહિંસાની ફિલસૂફી માટેની અપીલ કરીને કર્યો હતો. આવી જ વ્યૂહરચના ૧૯૪૬-૪૭માં જ્યારે કોંગ્રેસે કેન્દ્રમાં વચગાળાની સરકારની આગેવાની કરી ત્યારે પણ જોવા મળી હતી. આ સમયગાળામાં કોંગ્રેસ કોઈ એવા સામૂહિક લોક રાજકારણને સંમતિ આપવા ઇચ્છતી નહોતી જે તેના દેશ પરના નાજુક કાબૂ માટે ધમકીરૂપ બને. દાખલા તરીકે ડાબેરી પાંખના કાર્યકર અરુણા આસફઅલીએ હિંદુઓ અને મુસ્લિમોને શત્રુઓની સામે એક થવાની વિનંતિ કરી ત્યારે ગાંધીએ આવી એકતાને 'અપવિત્ર'[૬૨] તરીકે વર્ણવી. આ વર્ષો દરમ્યાન કોંગ્રેસ સામ્યવાદીઓ અને સમાજવાદીઓથી દૂર ગઈ હતી. પક્ષમાંથી આ પ્રકારના સભ્યોને હાંકી કાઢવામાં આવ્યા હતા. મોટા ઉદ્યોગગૃહોને અવારનવારની હડતાળો હીલા પાડતી હતી તે હડતાળોની વિરુદ્ધમાં સરકાર રહી હતી.[૬૩]

આ પ્રકારના 'સર્વાનુમતિવાદ' (Consensual)ના રાજકારણને અમલમાં મૂકનારા સરદાર હતા તો ગાંધી આ સિદ્ધાંતના પ્રણેતા અને ફિલોસોફર હતા. તેમની પોતાની જ કબૂલાત પ્રમાણે, 'જ્યારે સમાજવાદી સિદ્ધાંત જમીનદારો અને રાજા-નવાબોની જમીન અને સંપત્તિના સંદર્ભમાં દેશ સામે મુકાયો ત્યારે તેમનો ટ્રસ્ટીશીપનો સિદ્ધાંત રજૂ થયો.'[૬૪] આ વાત વધુ સ્પષ્ટ થઈ જ્યારે ખેડૂતોનો અજંપો વધી રહ્યો હતો ત્યારે તેમણે 'વર્ગવિગ્રહ થતો અટકાવવા'[૬૫] દરેક 'નસને દબાવી જોવા'નો ઇરાદો પ્રગટ કર્યો હતો. ગાંધી એવું માનતા હતા 'આપણે ભલે સમાન રીતે જન્મ્યા હોઈએ... છતાં આપણા સૌ પાસે એકસરખી શક્તિ હોતી નથી...આના પરિણામે એ સ્વાભાવિક છે કે આપણામાંના કેટલાક વધુ ભૌતિક લાભો

પ્રાપ્ત કરવા માટે બીજા કરતાં વધારે યોગ્ય હોય... આ લોકો ટ્રસ્ટીઓ બનશે...'[67] ગાંધીજીનું સ્વરાજનું જે ચિત્ર હતુ તેમાં જમીનદારો ટ્રસ્ટીશીપના 'નૈતિક 'અર્થકારણ'નો અમલ કરવાના હતા અને એ રીતે પોતાના ગણોતિયાઓ માટેની જવાબદારીઓ નિભાવવાના હતા અને કોઈ જાતની બિનજરૂરી કઠોરતા વિના તેમની પાસેથી ભાડાવસૂલી કરવાના હતા.[67] એમાં કોઈ આશ્ચર્ય નથી કે ત્યારે ગાંધીજી મિલકત ધરાવનારાઓનો વિશ્વાસ ધરાવતા હતા જેઓ તેમને 'કોંગ્રેસને મૂડીવાદ વિરોધી વિવેકહીન સ્થિતિ અપનાવતા અટકાવી શકે તેવા એક માત્ર માણસ' તરીકે જોતા હતા.[68]

આમ છતાં, આજ દિન સુધી ગાંધીને ગરીબ તથા સામાન્ય માણસો પોતાના નાયક અને તારણહાર તરીકે માન આપે છે. આ લોકોની વચ્ચેની તેમની ચિરંજીવ લોકપ્રિયતાનો જશ મહદ્અંશે તેમની રાજકારણની શૈલીને જાય છે. તેઓ એક એવા મહાન નેતા હતા કે જેઓ તેમની જેમ જીવતા હતા, તેમની ભાષા બોલતા હતા અને ત્રીજા વર્ગમા મુસાફરી કરતા હતા. પોતાનો વિરોધ કરનારની સાથે કામ કરવાની અને સફળ થવાની ગાંધીની રીતમાં પણ આનું પ્રતિબિંબ પડે છે. તેવાઓ સાથે કદી તેઓ સીધો મુકાબલો કરતા નહિ પણ સરદાર જેવા તેમના નજીકના સાથીઓ દ્વારા મુકાબલો કરાવતા અને પછી પોતાની મહાત્મા તરીકેની ભૂમિકા ભજવવા લવાદ તરીકે વચ્ચે પડતા.[69] એ જ રીતે સત્તામાં ન આવીને તેમણે કોંગ્રેસ પક્ષ દ્વારા અમલમાં મુકાતા ધારાઓથી પણ અંતર જાળવ્યું હતું. દાખલા તરીકે ૧૯૩૯નો બોમ્બે ઈન્ડસ્ટ્રીયલ ડિસ્પ્યુટસ એક્ટ, જે શ્રમિકો અને કિસાનોના રાજકારણ પ્રત્યે બિનસહાનુભૂતિવાળો હતો. પણ આ સૌ કરતા પણ વિશેષ રામરાજ્ય, સત્ય, અહિંસા જેવા પરંપરાગત ઈડીયમ્સનો સફળ અને કુશળતાપૂર્વકનો ઉપયોગ હતો જેમાં મિલકત ધરાવનારા વર્ગોના હિતો પ્રત્યેની ગાંધીની પ્રતિબદ્ધતા ઢંકાઈ જતી હતી ભલે આ શબ્દનો ઉપયોગ બ્રિટિશ રાજ વિરુદ્ધ કરવામાં આવ્યો હતો છતાં હિંદુ બહુમતી અને મુસ્લિમ લઘુમતીના સ્પર્ધાના સંદર્ભમાં આ 'હિન્દુ' શબ્દો જ હતા. કોંગ્રેસ પક્ષ દ્વારા તેની રાજકારણની ભાષા તરીકે આ શબ્દોનો સ્વીકાર તેને હિંદુઓની આંખોમાં તથા કોંગ્રેસ પક્ષના કાર્યકરોની આંખોમા હિંદુ લાક્ષણિકતા આપતો હતો. મુસ્લિમ લીગ અને બ્રિટિશ રાજ બંનેએ તેમના હેતુઓ સિદ્ધ કરવા આ મુદ્દાને જેટલો ખેંચી શકાય તેટલો ખેંચ્યો હતો. પ્રસંગે પ્રસંગે પોતે બધી ભારતીય કોમોનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે તેવા કોંગ્રેસે કરેલા દાવાઓ છતાં તે હિંદુ બહુમતીના પક્ષ તરીકે વર્તવાનું છોડી શકી નહિ અને તેનુ સાદું કારણ એ હતું કે એ પક્ષના નેતાઓ ભારતને પરંપરાગત કોમવાદી સમાજથી જુદી રીતે જોઈ શક્યા નહોતા. આમ છતાં મૂળભૂત રીતે કોંગ્રેસે બહુમતી હિંદુઓની સામાજીક રીતે વિશેષાધિકારો ધરાવતી અને આર્થિક રીતે શક્તિશાળી એવી થોડીક જ્ઞાતિઓ અને વર્ગોની સાંકડી લઘુમતીઓનાં હિતો સિવાય બીજા કોઈનાં હિતોનું કદી પ્રતિનિધિત્વ કર્યું નથી. બહુમતીવાદી રાજકારણ અને પક્ષો આથી ભારતની વસ્તીની સંખ્યાની દૃષ્ટિએ સંપૂર્ણ બહુમતીનું પ્રતિનિધિત્વ કરતાં નથી, ખરેખર તો તેઓ ભારતના બધા હિંદુઓનું પણ પ્રતિનિધિત્વ કરતા નથી. પરંતુ જ્યાં રાજકારણને કોમ, જ્ઞાતિ, રિવાજ અને પરંપરાના અર્થમા વ્યાખ્યાયિત કરાતુ હોય (વર્ગના અર્થમાં નહિ) ત્યારે આમ જ થાય તેની પ્રતીતિ મળે.

આથી બહુમતીવાદની સફળતા પરંપરાગત રાજકારણના કુશળતાપૂર્વકના ઉપયોગમાં રહેલી છે, જે પરપરાગત ડહાપણના લાભદાયક મુદ્દાના સંદર્ભમાં આ પરંપરાને ઉદ્ધૃત કરીને તથા તેનું અર્થઘટન કરીને સામાજિક અસમાનતાને ઢાંકી દે છે. આમ છતાં કોઈ એમ પૂછી શકે: 'પરંપરાવાદી' વિચારો કેટલી હદે પરંપરવાદી હોઈ શકે જેના ઉપર બહુમતીવાદી વ્યવહાર આધાર રાખી શકે? દાખલા તરીકે ગાંધીના ટ્રસ્ટીશીપના સિદ્ધાંતને યુરોપીયન ઉદારમતવાદી સિદ્ધાંતકારોએ મિલકત વિશે અપનાવેલા વિચારો સાથે ઘણી રીતે

સરખાવી શકાય. ગાંધી માનતા હતા કે મિલકતના સંબંધો મૂળભૂત રીતે શોષણયુક્ત નહોતા. આની સાથે આદમ સ્મિથ જેવા આરંભના ઉદારમતવાદી સિદ્ધાંતકારોના દૃષ્ટિબિંદુને સરખાવી શકાય. તેમણે સ્વીકાર્યું હતું કે જ્યારે મિલકત ઘણી હોય છે ત્યારે અસમાનતા પણ ઘણી હોય છે. એક ધનિક માણસ માટે ઓછામાં ઓછા ૫૦૦ ગરીબ માણસો હોવા જોઈએ અને ધનિકની સમૃદ્ધિ ઘણાની ગરીબીની ધારણા કરે જ છે. ધનિકની સમૃદ્ધિ ગરીબની ગરીબીને ઉશ્કેરે છે જે ગરીબને શ્રીમંતની સંપત્તિ ઉપર પોતાની ઇચ્છાથી દોરાઈને અને ઇર્ષ્યાથી ઉશ્કેરાઈને હુમલો કરવા પ્રેરે છે...[૭૦] આ દૃષ્ટિકોણથી સ્મિથ રાજ્યને મિલકતના રક્ષણ માટેનું સાધન માનતા હતા. જેના આશરા હેઠળ મૂલ્યવાન મિલકતોનો માલિક સલામતીપૂર્વક સૂઈ શકે.' ખરેખર તેમણે એટલે સુધીની દલીલ કરી હતી કે સિવિલ ગવર્મેન્ટ જે મિલકતના રક્ષણ માટે રચાઈ હોય છે તેણે વાસ્તવમાં ગરીબોથી શ્રીમંતોનું રક્ષણ કરવાનું હોય છે અથવા તો જેઓ પાસે થોડી મિલકત હોય છે તેમનું જેઓ પાસે મિલકત હોતી નથી તેમની સામે રક્ષણ કરવાનું હોય છે.[૭૧] બહુમતીવાદી દર્શનમાં આમ છતાં રાજ્યને બધા વર્ગો, જ્ઞાતિઓ અને કોમોની સંસ્થા માનવામાં આવે છે. રાષ્ટ્રની લોકપ્રિય ઇચ્છાનું જીવંત રૂપ માનવામાં આવે છે. આ મુદ્દો પછીથી આવેલા જ્હોન સ્ટુઅર્ટ મિલ અને જ્હોન રાઉલ્સ થી માંડીને રોબર્ટ ડાહલ સુધીના ઉદારમતવાદી સિદ્ધાંતકારો સાથે સરખાપણું ધરાવે છે. જે બધાએ મિલકત ધરાવનારાઓ અને મિલકત વગરનાઓ વચ્ચે શોષણના સંબંધોનો તથા તેમના ઉપરના રાજ્યના પ્રભુત્વનો ઇન્કાર કર્યો હતો જેને તેમણે ઉદારમતવાદી લોકશાહી તરીકેની ઓળખ આપી હતી.[૭૨]

આમ છતાં એવા કેટલાક મુદ્દાઓ છે કે જેના વિશે શરૂઆતના ઉદારમતવાદીઓમાં નોંધપાત્ર સંમતિ પ્રવર્તે છે. દાખલા તરીકે, બર્ક, તેઓ મિલકતના સંબંધોને 'સ્વાભાવિક' માને છે અને દલીલ કરે છે કે 'વાણિજ્યના કાયદાઓ... કુદરતના કાયદાઓ છે અને પરિણામસ્વરૂપે ઈશ્વરના કાયદાઓ છે.'[૭૩] મિલકતના સંબંધોની તરાહને ઉપરતળે કરવાના બર્ક વિરોધી હતા. તેમની દલીલ હતી કે વસ્તુઓના કુદરતી ક્રમને ખલેલ કરવાનું અને ઉત્તમ એવા પરિભ્રમણને કોઈપણ પ્રમાણમાં હરકત પહોંચાડવાનું વિનાશક બનશે[૭૪] બર્કના વિચારો ગાંધીના મિલકત વિશેના વિચારોની જ નહિ પણ વર્ણાશ્રમ ધર્મના કુદરતવાદી-મૂળભૂતવાદી બચાવ અંગેના વિચારોની પણ યાદ અપાવનારા છે. ગાંધીની દૃષ્ટિએ સંસ્થા તરીકે જ્ઞાતિ ગુણ ધરાવનારી હતી કારણ કે વર્ણાશ્રમ ધર્મ એ માનવીય સંસ્થા નથી પણ અફર એવો કુદરતનો કાનૂન છે.[૭૫] વર્ણનો કાનૂન એવું જણાવે છે કે એક વ્યક્તિએ તેની આજીવિકા માટે તેના વડવાઓના ધંધાનું અનુસરણ કરવું જોઈએ.[૭૬] આથી તેમણે એવો વિચાર વ્યક્ત કર્યો કે ઝાડુવાળા તરીકે જન્મેલા માણસે તેની આજીવિકા ઝાડુવાળા તરીકે જ પ્રાપ્ત કરવી જોઈએ,[૭૭] અને આમ વર્ણ એક એવી સંસ્થા હતી જેની વૈશ્વિક પ્રસ્તુતતા હતી. આથી ગાંધીએ દલીલ કરી હતી કે વર્ણનો કાનૂન કેટલાક હિંદુ મહર્ષિઓની ખાસ શોધ હોવા છતાં એને વિશ્વવ્યાપી સ્વરૂપે લાગુ પાડી શકાય... આજે દુનિયા ભલે એની અવગણના કરે પણ આવનારા સમયમાં તેણે એનો સ્વીકાર કરવો પડશે...[૭૮] કુદરતી અને વિશ્વવ્યાપી કાનૂન તરીકે તેનું શ્રદ્ધાપૂર્વક અનુસરણ થવું જોઈએ. જ્ઞાતિને દૂર કરવાનો કે તેને નકારવાનો પ્રયત્ન શંકાસ્પદ દૃષ્ટિથી જોવામાં આવતો.

ગાંધીજીના સંપત્તિ અને મિલકત વિશેના વિચારો પણ આ જ 'પેરેડાઈમ'—સિદ્ધાંત—ને અનુસરનારા હતા. દાખલા તરીકે તેમણે દલીલ કરી હતી વસ્તુ કે પદાર્થના સ્વભાવથી જ આપણે બધા એક જ સ્તરના હોઈએ એ અશક્ય છે, ચામડીનો રંગ એક જ હોય, બુદ્ધિનું પ્રમાણ એક સરખું હોય, જેઓ સમર્થ હોય છે તેઓ વધુ મેળવવા ઇચ્છે છે અને આ હેતુને સિદ્ધ કરવા તેમની શક્તિને વાળે છે...હું બુદ્ધિવાળા માણસને

વધુ પ્રાપ્ત કરવાની છૂટ આપીશ અને તેને તેની બુદ્ધિનો ઉપયોગ કરતા હું અટકાવીશ નહિ.[૭૯] તેમણે દલીલ કરી હતી કે ગરીબોએ પ્રથાને બદલવાનો પ્રયત્ન કરવો નહિ અને પોતાના નસીબને વળગી રહેવું. 'ગરીબ માણસે જાણવું જોઈએ કે મહદ્અંશે તેની ગરીબી તેના દોષો અને ખામીઓને કારણે છે—(આથી) તેણે રાજાને ધિક્કારવો જોઈએ નહિ અને તેનો નાશ ઇચ્છવો જોઈએ નહિ...તેણે પોતાને માટે રાજકર્તા થવાની ઇચ્છા કરવી નહિ.'[૮૦] ખરેખર ગાંધીજીનો ટ્રસ્ટીશીપનો સિદ્ધાંત એક સદી પહેલાં બર્કે પુરસ્કારેલા ટ્રસ્ટીશીપના સિદ્ધાંતને ખૂબ જ મળતો આવતો હતો. ૧૭૭૦માં બર્કે દલીલ કરી હતી 'રાજા લોકોનો પ્રતિનિધિ છે. એ જ રીતે ઉમરાવો પણ અને ન્યાયાધીશો પણ, તેઓ પ્રજાના અને સામાન્યજનોના ટ્રસ્ટીઓ છે...'[૮૧] બર્કની દૃષ્ટિએ સદ્ગુણો અને ડહાપણ એ રાજા માટેની લાયકાતો હતા. જે પરંપરાગત ઉછેરથી અને ચારિત્ર્યનું ઘડતર કરનાર શિક્ષણથી પ્રાપ્ત થઈ શકે. આ બધાને તેમણે 'કુદરતી ઉમરાવશાહી' (natural aristocracy) સાથે સાંકળી દીધું.[૮૨] ગાંધીજીના સામાજિક સિદ્ધાંતો પણ પરંપરાગત અલંકારોથી જ સ્પષ્ટ થતાં હતાં. પણ એ સિદ્ધાંતોને તેઓ જે તે સમયની જરૂરિયાત કહેતાં હતા તેનો આધાર હતો. સ્વતંત્ર ભારતના રાજકારણના મોડેલ તરીકેનું તેમનું 'રામરાજ્ય'નું દર્શન એ અગાઉના રાજા રામની રાજાશાહીનું ન હતું અથવા પ્રબુદ્ધ એકહથ્થુશાહી (enlightened despotism)નું પણ નહોતું. બર્કના રાજાઓ, ઉમરાવો અને કુદરતી ઉમરાવશાહીની ભૂમિકા અહીં મિલકતવાળા અને ધનવાન વર્ગોએ ભજવવાની હતી. ગાંધીની દૃષ્ટિએ 'રાજાની ફરજ જેમ પ્રજાના ટ્રસ્ટી અને મિત્ર થવાની હતી તેમ પ્રજાની ફરજ રાજાની અદેખાઈ ન કરવાની હતી. આ જ ફકરામાં એમણે સ્પષ્ટ કર્યું કે 'રાજાઓ માટે મે જે કહ્યું છે તે જ સંપત્તિના બધા માલિકોને પણ લાગુ પડે છે...'[૮૩]

આથી ગાંધીવાદી વિચારના મુખ્ય સત્ત્વનાં મૂળ પ્રાચીન અથવા બ્રિટિશ રાજ પહેલાંના પરંપરાગત ડહાપણમાં નહિ પરંતુ વધારે આધુનિક અને 'વિદેશી' એવા તત્ત્વજ્ઞાનમાં રહેલા જણાય છે. ગાંધીવાદે પશ્ચિમના ઉદારમતવાદી રાજકારણની નીતિની કેટલીક ચાવીરૂપ વિભાવના ભારતીય રાષ્ટ્રીય ચળવળના સંજોગો સાથે ભવિષ્યમાં જેઓ રાજ કરવાના હતા તેમની જરૂરિયાત સાથે બંધબેસતી થાય તેમ સફળતાપૂર્વક અપનાવી. ગાંધીની ખાસ વિશિષ્ટતા એ હતી કે એમણે એમના પોતાના વિચારોને ભારતીય નીતિશાસ્ત્રનું પ્રમાણ પ્રાપ્ત હોય તેવો દાવો સફળતાપૂર્વક સ્થાપિત કર્યો. 'વિદેશવાદ' કે જે એમના રાજકારણને પડકારતો હતો, એના વિકલ્પમાં ગાંધીવાદ જે સાચે જ 'ભારતીય' છે તેવું તેમણે પ્રસ્થાપિત કર્યું, તેમના અટપટા ફિલોસોફિકલ વાર્તાલાપો દ્વારા તેમણે ભારતીય સમાજમાં પ્રવર્તતા અસમાનતાના પ્રશ્નને એક નવો (પણ મુખ્યત્વે પરંપરાવાદી) અર્થ અને કાયદેસરતા આપ્યાં. ડાબેરી પાંખના કાર્યશીલોને 'ખરાબ' હેતુઓથી પ્રેરાયેલા અથવા પરદેશી ભૌતિકવાદથી માર્ગ ભૂલેલા કહીને તેમને દૂર રાખવામાં અને વર્ગ આધારિત રાજકારણનો ભારતની 'આધ્યાત્મિક એકતા' સાથે મેળ બેસે નહિ માટે બિનઉપયોગી છે તેવું કહી તેનો અસ્વીકાર કરાવવામાં ગાંધી સફળ થઈ શક્યા. ગાંધીજીના રાષ્ટ્રવાદે ભારતના સામાજિક વર્ગો—જમીનવાળા અને જમીનવિહોણા, ધનિક અને ગરીબ, અધિકાર ધરાવતા અને અધિકાર વગરના—ની 'નૈતિક એકતા'ના માર્ગે આગળ વધવાનો પ્રયત્ન કર્યો, જેમાં વર્ગસંઘર્ષ નહોતો, આ એક એવી એકતા હતી જેમાં પ્રભુત્વ ધરાવનારાઓ તેમનું પ્રભુત્વ જાળવી રાખતા હતા અને નબળાઓએ આ પ્રભુત્વને વિના આનાકાનીએ અને ઈર્ષ્યાભાવ વગર ભારતના આધ્યાત્મિક વારસાના નામે સ્વીકારવાનું હતું.

ગાંધીના પરંપરાવાદના છોડિયમ દ્વારા પ્રભુત્વ ધરાવતા સામાજિક જૂથોનાં હિતો અને આકાંક્ષા સ્પષ્ટ નવા વાઘા સજીને રજૂ થયાં અને જેના દ્વારા ભવિષ્યના ઉદારમતવાદી લોકશાહી રાષ્ટ્રમાં તેમનું પ્રભુત્વ કાયદેસરનું બન્યું, ભારતીય પરિસ્થિતિની વાસ્તવિકતાઓને ઢાંગ,

અર્થાત્

પરંપરા અને આધ્યાત્મિકતાની બિન-સેક્યુલર ભાષામાં એનું રૂપાંતરિત કરી અને એવું સૂચવ્યું કે ભારતની ધાર્મિક નૈતિકતા ભારતને સમાજ અને રાષ્ટ્ર તરીકે સાથે રાખી શકશે. આ કારણથી (તેની ઘણી અને સ્પષ્ટ નિષ્ફળતાઓ છતાં) ધર્મ અને રાજકારણને એકબીજામાં ગૂંથીને ભારતીય રાષ્ટ્રના આધ્યાત્મિક આધાર તરીકે આગળ કરવામાં આવ્યું. ધાર્મિકતા અને આધ્યાત્મિકતા ગાંધીજી અને તેમને અનુસરનારાઓ બંને માટે ભારતીય રાજકારણની સંસ્કૃતિનું, 'ભારતીયતા'નું પ્રતિનિધિત્વ કરતા હતા. આ દૃષ્ટિબિંદુથી સેક્યુલારિઝમ અને લોકશાહીની નવી બિન-સેક્યુલર રીતે ફરી વ્યાખ્યા કરવામાં આવી. આને કારણે સર્વધર્મસમભાવ આદર્શ તરીકે અને બહુમતીવાદ વાસ્તવિકતા તરીકે બહાર આવ્યા.

બહુમતવાદી વિચારવિમર્શ (Discourse) અને ચર્ચાઓમાં રાષ્ટ્રીયતા સેક્યુલારિઝમ તરીકે

પરંપરાવાદ અને ભારતીયતાએ ભારતીય રાષ્ટ્રના તત્ત્વદર્શી પાયાને અગત્યની રીતે આકાર આપ્યો છે. આખરે તે 'પરદેશીવાદ'ના અસ્વીકારના તેમનાં ગીતો છતાં ભારતનો પાયો નાંખનારા નેતાઓએ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતી લોકશાહીના પશ્ચિમી મૉડેલને જ ભારતીય રાષ્ટ્ર રાજ્ય (nation state)ની બ્લ્યુ પ્રિન્ટ તરીકે ઉછીનો લીધો. જે રીતે ભારતીયતા અને પરંપરાએ વળાંક લીધો અને જે રીતે આધુનિક પશ્ચિમી વિચારોનું અર્થઘટન કરવામાં આવ્યું તેથી સ્વતંત્ર ભારતના રાજ્ય અને રાજકારણમાં અનેક ગૂંચવણો સર્જી. આને પરિણામે પરંપરાગત સંસ્થાઓ જેવી કે કોમ અને જ્ઞાતિઓની પકડમાં વધારો થયો અને આધુનિક નેશન સ્ટેટના સર્જનના પ્રોજેક્ટમાં વિકૃતિઓ સર્જાઈ. આર્થિક ક્ષેત્રમાં આવતું સેક્યુલારિઝમ કે જે સામાજિક અને રાજકીય ક્ષેત્રના સેક્યુલારિઝમ તરફ લઈ જઈ શકે તે રૂંધાયું. પરિણામે ન્યાયી વહેંચણી દ્વારા આર્થિક વર્ગો ઉકેલવાની પ્રક્રિયામાં રુકાવટ આવી. આમ થતાં પરંપરાગત સામાજિક સંબંધોને મોબીલાઇઝ કરી ભારતમાં મૂડીવાદે પોતાનું ફલક વિકસાવ્યું.[૮૪] સમતા અને આત્મગૌરવના આંદોલનોને પીંખી નાંખ્યાં. પરિણામે 'આધુનિક મૂડીવાદ' ભારતમાં પરંપરાવાદને નામે જીવતો રહ્યો છે.

એ વાત સ્પષ્ટ છે કે આ પરંપરાગતવાદના દૃષ્ટિકોણથી સેક્યુલારિઝમને વિદેશી મૂલ્ય તરીકે ઈન્કારવામાં આવે છે જ્યારે રાષ્ટ્રવાદને નહિ. જેઓ ખુલ્લંખુલ્લાં પરંપરાવાદીઓ છે તેઓ માટે તો રાષ્ટ્રવાદ પૃથ્વી પર ઈશ્વરની કૃપા હતી. મહર્ષિ અરવિંદ માટે રાષ્ટ્રવાદ એવો ધર્મ હતો જે ઈશ્વર પાસેથી આવ્યો હતો.[૮૫] અને ગાંધીજી માટે તો 'સ્વરાજ', 'ધર્મરાજ' અને 'રામરાજ' સ્થાપવાનો એ જ એક માર્ગ હતો.[૮૬] ગાંધીજીની વિચારસરણીમાં સેક્યુલારિઝમ અને લોકશાહીની વિભાવના સાથે રાષ્ટ્રવાદની વિભાવના એ રીતે રજૂ થઈ કે જેથી 'અધિકૃત' ભારતીય મૂલ્ય તરીકે તેને સરળ રીતે મૂકી શકાય અને તેની પુનઃવ્યાખ્યા કરી શકાય. રાષ્ટ્રવાદનો આ અર્થ ભારતીય રાષ્ટ્રના બહુમતીવાદી તત્ત્વજ્ઞાનના મૂળમાં સમાયેલો છે. પશ્ચિમનો રાષ્ટ્રવાદ સિવિલ સોસાયટી અને ડેમોક્રેટીક સ્ટેટ તરફના પરિવર્તન સાથે જોડાયેલો હતો. જેમાં ધાર્મિક વર્તણૂકને વધુ ને વધુ પ્રમાણમાં ઘટાડવામાં આવી હતી અને સમાજને તેના ધાર્મિક અને કોમવાદી મૂળથી વધુ પ્રમાણમાં દૂર કરવામાં આવ્યો હતો. આમાં લૌકિક વસ્તુઓનું મૂલ્યાંકન વાસ્તવદર્શી અને રેશનલ પરિભાષામાં[૮૭] કરવામાં આવતું હતું જેથી બજારને મહત્ત્વનું સ્થાન આપી, મૂડી દ્વારા સમાજ પર સેક્યુલર રીતે પ્રભુત્વ ચલાવી શકાય.[૮૮] બીજી બાજુ ભારતમાં રાષ્ટ્રવાદે જમીનદારોના અને મોટા ઉદ્યોગગૃહોના સામ્રાજ્યને કાયદેસરતા બક્ષી અને બક્ષવાનું હજી ચાલુ જ છે અને સાથે સાથે જ કોમ, પરંપરાગતતા, ધર્મ અને પરંપરા જેવા ઈડીયમ્સની પણ બોલબાલા ચાલુ જ છે.[૮૯]

પ્રભુત્વ ધરાવતી રાષ્ટ્રવાદી પરંપરાના પાયાના સિદ્ધાંત અને વ્યવહારુ લક્ષણને જો કોઈ તપાસે તો એવું સિદ્ધ થઈ શકે કે જે દલીલો રાષ્ટ્રવાદની તરફે

આગળ કરવામાં આવે છે તે જ દલીલો રાષ્ટ્રવાદી સેક્યુલારિસ્ટ ડિસ્કોર્ષ–ચર્ચામાં પણ મહત્ત્વની બને છે. આને સાદી રીતે મૂકીએ તો દલીલ આમ થઈ શકે કે રાષ્ટ્રવાદની વ્યાખ્યામાં જ સેક્યુલારિઝમની વાત નિહિત છે. ભારતીય રાષ્ટ્રવાદી સિદ્ધાંતનો અભ્યાસ એવું પ્રગટ કરે છે કે આ દાવાની સચ્ચાઈ સામે પ્રશ્ન ઉઠાવવાનો કોઈ ગંભીર પ્રયત્ન થયો નથી. એને સ્વ-પુરાવો ધરાવતા સત્ય તરીકે સરળતાથી સ્વીકારી લેવાય છે. આમ તેના સેક્યુલર વસ્તુતત્ત્વના અર્થમાં રાષ્ટ્રવાદી વાર્તાલાપમાં પ્રવર્તતા વિવિધ પ્રવાહો વચ્ચે રહેલા તફાવતોને અલગ તારવવામાં આવતા નથી. આમાંના કેટલાક પ્રવાહો એમણે જે પ્રશ્નો હાથ ધર્યા અને જે છાપ ઊભી કરી એના સંદર્ભમાં દેખીતી રીતે ધાર્મિક હતા તેમનું ધાર્મિક વસ્તુતત્ત્વ હાલમાં પ્રવર્તતા રાષ્ટ્રવાદના વિનીત કે અંતિમવાદી, અહિંસક કે આતંકવાદી એવા લક્ષણમાં ઢંકાઈ જાય છે જેવું સંબંધિત વ્યક્તિઓ કે જૂથોની બાબતમાં જ્ઞાતિ, કોમ કે વર્ગના લક્ષણના તફાવતો સંદર્ભે બને છે. એક વાર ધર્મના રાજકારણને રાષ્ટ્રવાદના હેતુ માટે કાયદેસર બનાવી દેવાય એટલે સેક્યુલર રાજકારણની ભૂમિકા નામની જ અને મુખ્ય પ્રવાહોની ફરતેની જ રહી જાય છે, જ્યારે રાષ્ટ્રવાદી ઐતિહાસિક આલેખનમાં ધાર્મિક પુનરુત્થાનવાદ તેના લડાયક રાષ્ટ્રવાદ અથવા 'અંતિમવાદ'ના લક્ષણથી મુખ્ય સ્થાન મેળવે છે.

દાખલા તરીકે આ ઐતિહાસિક આલેખનોની પરંપરામાં હાલમાં થયેલો એક નવો વધારો ભારતીય રાષ્ટ્રવાદની ચળવળને બધી જ્ઞાતિઓ, વર્ગો અને લોકોની ચળવળ તરીકે જુએ છે. આ પ્રકારની રચનામાં રાષ્ટ્ર-વાદી નેતૃત્વની વૈચારિક, સામાજિક અને ફિલોસોફિકલ અભિમુખતા પર ધ્યાન અપાતું નથી અને 'ડાબેરી', 'જમણેરી', 'સેક્યુલર'—'કોમવાદી' જેવા પ્રકારોને સંદર્ભ વગરના માની લેવામાં આવે છે. સામાજિક અને વિચારસરણીના અર્થમાં લડાયકતાની મૂલવણી થતી નથી. પણ રાષ્ટ્રીય ચળવળમાં તેની કેટલા પ્રમાણમાં સામેલગીરી હતી તે અર્થમાં કરવામાં આવે છે. આથી આપણને કહેવામાં આવે છે કે 'કટ્ટરવાદમાં અથવા સામૂહિક મોબીલાઈઝેશનમાં કોઈ તબક્કે જમણેરી પરિબળો પાછળ રહેતાં નથી.'[90] યાદ અપાવાય છે કે 'સરદાર પટેલે તેમના કોઈપણ સમકાલીન કરતાં વધુ જોરદાર એવી ખેડૂતોની સામૂહિક લડત ચલાવી હતી.'[91] અહીં પટેલના શૌર્યને પૂર્ણપણે તેના રાષ્ટ્રવાદી વસ્તુ-તત્ત્વને આધારે નિર્ણિત કરાય છે. તેમની આ કટ્ટરતાને તેમણે જે ચળવળની આગેવાની કરી તેના વૈચારિક કે સામાજિક અર્થના આધારે જોવામાં આવે તેવું જરૂરી કે પ્રસ્તુત માનવામાં આવતું નથી.[92] રાષ્ટ્રને અહીં બધાં જ હિતોના સરવાળા તરીકે અને રાષ્ટ્રીય નેતા-ગીરીને બધા જ લોકોના વાલી તરીકે જોવામાં આવે છે. રાષ્ટ્રની અને રાષ્ટ્રવાદની આ એકાંગી વિભાવના હિંદુ બહુમતીવાદને કાયદેસરતા બક્ષે છે. આમાં લઘુ-મતીઓ—મુખ્યત્વે મુસ્લિમો—નીચલી જ્ઞાતિઓ અને વર્ગોને પણ પોતાની વાજબી ફરિયાદો અને માંગણીઓ રાષ્ટ્રીય નેતાગીરી સમક્ષ અથવા રાષ્ટ્ર સમક્ષ હોઈ શકે તે માટેનો કોઈ અવકાશ રહેતો નથી.

આ ધારણા વર્ચસ્વ ધરાવતી હતી જેના ઉપર મુખ્ય પ્રવાહનો ભારતીય રાષ્ટ્રવાદ આધારિત હતો. જેનું કોંગ્રેસ પ્રતિનિધિત્વ કરતી નથી તેવા લઘુમતી-ઓનાં પણ હિતો અને આકાંક્ષાઓ હોઈ શકે એવી શક્યતાને એમાં નકારાઈ હતી. આથી તેણે મુસ્લિમ લીગને એક વિભાગના મુસ્લિમ અભિપ્રાયનું કાયદેસર પ્રતિનિધિત્વ કરતી સંસ્થા તરીકે સ્વીકારી નહિ જ્યારે બીજી બાજુ હિંદુ મહાસભા સાથે પોતાનું સંવનન ચાલુ રાખ્યું.[93] પણ એ જ સમયે તેણે મુસ્લિમ લીગ સાથે તેની જ ચૂંટણીની પ્રચારસભાઓમાં લડત આપી. મુસ્લિમ બહુમતીવાળા વિસ્તારોમાં એ જ કોમવાદી પ્રતીકોનો આધાર લઈને લીલા ઝંડા ફરકાવી મત આપવાની વિનંતી કરી.[94] બહુમતી રાષ્ટ્રવાદ વ્યવહાર-માં કેવી રીતે કામ કરતો હતો તેનો આ લાક્ષણિક કિસ્સો હતો. એક વાર બહુમતીના રાજકારણમાં મોબીલાઈઝેશનના વાજબીપણાને કોંગ્રેસ નકારતી હતી તો બીજી બાજુ ભારત એ કોમવાદી દૃષ્ટિએ વિભાજિત

અર્થાત્

દેશ છે તેવું સ્વીકારતી હતી અને મુસ્લિમ મતદારોને ધાર્મિક કોમ માની પરંપરાવાદી પ્રતીકો દ્વારા મત આપવા માટેની વિનંતી કરતી હતી. લીગ અને કોંગ્રેસ બંનેની વિચારધારા એક મુદ્દા પર સંમત હતી અને તે એ કે બંને કોમી ઘટકોના અર્થમાં હિંદુસ્તાનને જોતા હતા. પરંતુ લીગ માત્ર મુસ્લિમ કોમનું પ્રતિનિધિત્વ કરતી હોવાનો દાવો કરતી હતી, જ્યારે કોંગ્રેસ ભારતની બધી કોમોનું પ્રતિનિધિત્વ કરતી હોવાનો દાવો કરતી હતી. આ પ્રકારના પ્રભુત્વવાળા અભિગમને કારણે કોંગ્રેસે મુસ્લિમોનો ટેકો ગુમાવ્યો. આ પ્રકારના વલણમાં લઘુમતીઓની સમસ્યા માટે એકમાત્ર ઉકેલ હતો તે 'રાષ્ટ્રીયતા, કે જેમાં કોઈપણ પ્રકારનું વિશેષ પ્રતિનિધિત્વ નહિ.'[૯૫] ઘણા મુસ્લિમોની દૃષ્ટિએ આ બહુમતીવાદી ફોર્મ્યુલા હતી.

ભારત દેશની આ અધિકૃત વિચારધારા ચાલુ રહી છે અને જેનો મોટા પાયા પર ભારતના બૌદ્ધિકો, રાજકારણીઓ અને સમાચાર માધ્યમોના માણસોએ સ્વીકાર કર્યો છે. તેમની દલીલ છે કે જ્યાં સુધી લઘુમતીઓ—માત્ર મુસ્લિમો જ નહિ; શીખો અને ખ્રિસ્તીઓ પણ—પોતાને લઘુમતીઓ તરીકે માનતા રહેશે ત્યાં સુધી તેઓ રાષ્ટ્રના જીવનમાં ક્રિયાશીલ ભાગ ભજવી શકશે નહિ. આ દલીલમાં એવી ધારણા કામ કરે છે કે લઘુમતીઓએ તેમના દરજ્જાનો અને ઓળખનો ત્યાગ કરવો જોઈએ અને બહુમતી કોમની સાંસ્કૃતિક અને રાજકીય શોધ સાથે પોતાને એકરૂપ કરી દેવા જોઈએ. ભારતની હાલની રાજકીય સમસ્યાઓ વિશે જે ચર્ચાઓ ચાલે છે તે આની સાબિતી રૂપ છે. ખાસ કરીને કાશ્મીર અને પંજાબની મુશ્કેલીઓનો જે અહેવાલ અપાય છે તે. લઘુમતીઓના રાજકીય ધ્રુવીકરણને લગભગ સ્વયંભૂપણે પરંપરાગત રીતે રાષ્ટ્રવિરોધી અને અલગતાવાદી તરીકે જોવાય છે. બંધારણની ભાષામાં આ વ્યકત થાય છે. ૧૯૬૦ અને ૧૯૭૦માં અકાલીઓ દ્વારા પોતાની માંગણી આગળ થઈ ત્યારે પણ આમ જ મનાયું હતું. પણ આ જ પ્રકારની માંગણીઓ હિંદુ વિભાગોમાંથી આવે તો આવી શંકાની નજરે જોવામાં આવતું નથી. દાખલા તરીકે આસામ અને ગોરખાલેન્ડના લોહિયાળ આંદોલનને અને હાલના અનામત વિરોધી આંદોલનને સમાચાર માધ્યમો દ્વારા કે સરકાર દ્વારા દેશની એકતા માટે ભયરૂપ મનાયા નહોતાં, પણ સહાનુભૂતિની દૃષ્ટિથી જોવાયાં હતાં. બહુમતીવાદની આ અભિમુખતાએ લઘુમતીઓના રાજકીય સંગઠનોને આતંકવાદ, મૂળભૂતવાદ અને અલગતાવાદનું વલણ લેવા તરફ વાળ્યાં છે.

પરંતુ જ્યારે રાષ્ટ્રવાદને સંસ્થાનવાદના વર્ચસ્વ સામે એક કોમ કે વર્ગ દ્વારા પોતાના હિત માટે રાષ્ટ્રની સ્થાપના માટેની, સત્તા માટેની લડત તરીકે ઘટાવવામાં આવતો હોય ત્યારે એ જોવું શકય છે કે જે બહુમતી માટે સાચું હોય તે લઘુમતીઓ માટે પણ સાચું હોવું જોઈએ. ભારતીય રાષ્ટ્રવાદ અને રાષ્ટ્રવાદી ઐતિહાસિક લખાણ બંનેનું પ્રભુત્વ ધરાવતું માળખું આ પ્રકારની શકયતા નકારે છે. દાખલા તરીકે હિંદુ પુનરુત્થાનનું રાષ્ટ્રવાદી ચળવળમાં 'શૌર્ય' અને 'આગવી અભિવ્યકિત અને અસ્મિતા' દાખલ કરનાર અને સાંસ્કૃતિક રાષ્ટ્રવાદનું સૌથી આરંભની અભિવ્યકિત તરીકે અભિવાદન થાય અને બીજી બાજુ મુસ્લિમ ધાર્મિકતાને ધાર્મિકતા તરીકે અને તેના રાજકારણને અલગતાવાદી આવિષ્કાર તરીકે—મૂળભૂત રીતે રાષ્ટ્રવિરોધી—તરીકે જોવાય છે.

કેટલાંક કારણોસર બહુમતી કોમની ધાર્મિક કટ્ટરતાને બહુમતીવાદી રાષ્ટ્રીય પ્રોજેક્ટ ભણી વાળવાનું સરળ હતું. એક, નેતાઓ અને કાર્યકરોની દૃષ્ટિએ આ એક સ્વાભાવિક સાંસ્કૃતિક વલણ હતું. આ શું છે અને કેવી રીતે છે તેનું પૃથક્કરણ કરવાની જરૂર કોંગ્રેસને લાગી નહિ. આ દિશામાં હિંદુ કટ્ટરવાદીઓ તરફથી કોંગ્રેસની અંદરથી અને બહારથી દબાણો હતાં. જેઓની માંગણી હતી કે કોંગ્રેસે ખુલ્લેખુલ્લી હિંદુ વ્યૂહરચના અને મંચ અપનાવવા જોઈએ. આમ છતાં આ દબાણોને વધતી કે ઓછી માત્રામાં ખાળવામાં આવ્યાં. બીજું એ કે બહુમતીવાદી રાષ્ટ્રવાદ બહુમતી કોમના મોટા-

ભાગના સભ્યો માટે સ્વયં સાબિત સત્ય હતું (અને હજી પણ છે). આને પરિણામે કૉંગ્રેસના નેતાઓને માટે ધર્મમાં રાજકારણના ઉપયોગને અધિકૃત રીતે નિયત કરવો કે તેને બાકાત રાખવો એ નક્કી કરવાનું ક્યારેય જરૂરી જણાયું નહિ. ત્રીજું કૉંગ્રેસના જે નેતાઓ ધર્મની મદદથી રાજકારણ ખેલવાની બાબતને ભયાવહ માનતા હતા તેઓ પણ જુદા પડી જવાના ડરથી આ મૉડેલના રાજકારણથી પોતાને અલગ કરી શકયા નહિ. ખાસ કરીને કહેવાતી 'અતિમવાદી' પરંપરાનું રાષ્ટ્રીય ચળવળમાં વર્ચસ્વ સ્થપાયા પછી હિંદુ સુધારા માટેની શુદ્ધાં કોઈ પણ હલચલને રાષ્ટ્રવાદની ભાવનાની દૃષ્ટિએ હીણપતભરેલી માનવામાં આવી. આ સમયગાળા દરમ્યાન સુધારાવાદીઓને મૂંગા કરી નાખવાના અથવા તો સનાતન હિંદુ રૂઢિચુસ્તતા સાથે સંમત થવાની ફરજ પાડવાના કેટલાક પ્રયત્નો થયા—અને રાનડે, ગોખલે, બેનરજી અને સુબ્રહ્મણ્ય અય્યર જેવા પ્રખર કૉંગ્રેસીઓનો કેટલાક હિંદુ રિવાજોને તરછોડવા બદલ બહિષ્કાર કરવામાં આવ્યો.[૯૧] ચોથું, મોટા ભાગના રાષ્ટ્રવાદી નેતાઓ એવું માનતા હતા કે હિંદુવાદ પોતે લોકશાહી ધરાવતો હતો અને પ્રકૃતિએ સહિષ્ણુ તથા અનેકમતવાદી હતો તેથી તેનામાં કોમવાદિતાની કે મૂળભૂતવાદિતાની કોઈ સંભાવના જ નહોતી. 'કોમવાદી' અને 'મૂળભૂતવાદી' જેવા હીણપત ભરેલા શબ્દોનો પ્રયોગ સામાન્યરીતે લઘુમતીઓના રાજકારણના સંદર્ભમાં અને વિશેષરૂપે મુસ્લિમ રાજકારણના સંદર્ભમાં કરવામાં આવતો. ઉપરાંત અલગતાવાદને ધાર્મિક રાજકારણ કરતાં વધુ કોમવાદી માનવામાં આવતો. આથી ઝીણા કે જેઓ તેમના અસ્પૃશ્યવાદ માટે વધુ જાણીતા હતા તેમને ડીઓબાન્ડ પરંપરાના મૌલાનાઓ જે કૉંગ્રેસને ટેકો આપતા હતા તેમના કરતાં વધારે કોમવાદી તરીકે જોવામાં આવતા. ખરેખર આ મૌલાનાઓ પ્રત્યે વધુ સદ્ભાવપૂર્ણ દૃષ્ટિથી જોવામાં આવતું. જ્યારે મુલ્લાઓ દ્વારા કાશ્મીરમાં ચાલતા કોમવાદી રાજકારણ સામે લોકપ્રિય ચળવળ ચલાવનાર શેખ અબ્દુલ્લા જેવા આગેવાન માટે એવું બન્યું નહોતું. સર્વધર્મ સમભાવનો આ ઉત્તમ દાખલો.

છેલ્લે હિંદુ બહુમતીના વર્ચસ્વને સાદા બહુમતીના સિદ્ધાંતના પાયા પર ઊભેલી મતદાનની પ્રથાનું સાધન ધરાવતી લોકશાહી અને રાષ્ટ્રવાદમાં છુપાયેલું જોઈ શકાય. કૉંગ્રેસને સત્તા પર આવવા માટે 'હિંદી, હિંદુ અને હિંદુવાદ'ના સૂત્રને સ્વીકારવાની કે અલગ મતક્ષેત્રો, અનામત બેઠકો અથવા સમવાયતંત્રની સુરક્ષાની જરૂર નહોતી. પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતી લોકશાહી એ કૉંગ્રેસ માટે સત્તા પ્રાપ્ત કરવાનો વધુ સરળ વિકલ્પ હતો. તેના લોકશાહી અને સેક્યુલારિઝમના દર્શનમાં લઘુમતીઓની સ્વાયત્તતાની વ્યવસ્થા નહોતી. અર્થાત્ લઘુમતી જૂથોની ભાષા સંસ્કૃતિ અને સલામતીનો સમાવેશ સાચા સમવાયી તંત્ર માટે જરૂરી છે તેવું એને લાગ્યું નહતું. એને બદલે ફક્ત ધાર્મિક લઘુમતીઓની જ નહિ પણ સમાજના પછાડાયેલા વર્ગો જે આજ સુધી સત્તાના પરિઘની બહાર જ રહ્યા છે તેઓની આકાંક્ષા અને અસ્મિતાને અવગણી કૉંગ્રેસનું વલણ સત્તાના કેન્દ્રીકરણ તરફ વધુ હતું. રાષ્ટ્રીયતા અને લોકશાહીનું અર્થઘટન એ રીતે કરવામાં આવ્યું કે જેમાં સમાજની બધી જ જ્ઞાતિઓ, કોમો અને વર્ગોનું પ્રતિનિધિત્વ હોય. પરિણામે વાસ્તવિક રીતે બહુમતીવાદના નામે મુઠ્ઠીભર લોકોની આપખુદ સત્તા ચાલુ રહે.

સ્વતંત્રતા પછીના ભારત રાજ્યની કેન્દ્રવાદી પ્રકૃતિ, કેન્દ્ર સરકારનું વધતું બળ, રાજ્યના કોમવાદનું પ્રાગટ્ય, સેક્યુલર રાજકારણને ક્ષીણ કરવાની પ્રવૃત્તિ જે ૧૯૭૦ અને ૧૯૮૦માં ઇંદિરા ગાંધીએ લીધેલાં કેટલાંક પગલાંઓમાં દૃષ્ટિગોચર થાય છે તેને આ સંદર્ભમાં સમજી શકાય. ભારતની આઝાદીના પ્રથમ બે દસકાઓમાં થયેલા આર્થિક વિકાસ અને આશાવાદને કારણે બહુમતીવાદી રાષ્ટ્રવાદે નહેરુના સેક્યુલરવાદનો સમાવેશ કર્યો. કૉંગ્રેસ પક્ષની વિચારધારા કે કાર્યક્રમમાં કોઈ દેખીતો ફેરફાર કર્યા વિના છેલ્લાં વીસ વર્ષમાં કૉંગ્રેસ વધતા જતા ઉગ્ર કોમવાદને પણ સમાવવા શક્તિશાળી બની છે.

અર્થાત્

બહુમતીવાદ અને તેનો અમલ

ઇતિહાસ સૂચવે છે કે બહુમતીવાદી રાજકારણ સેક્યુલારિઝમ માટે એ વખતે મોટી ધમકીરૂપ બને છે કે જ્યારે કૉંગ્રેસ જેવા બહુમતીવાદી પક્ષો હિંદુ મત માટે હિંદુ અધિકાર સાથેની હરીફાઈમાં પોતાને સાંકળે છે. આવી પળોએ જ્યારે કસોટીનો સમય હોય છે ત્યારે કૉંગ્રેસ પક્ષનું બહુમતીવાદી રાજકારણ ખુલ્લા કોમવાદી સંગઠનોના રાજકારણથી નોંધપાત્ર રીતે અલગપણે વર્તતું નથી. સ્થાનિક રાજકારણની કક્ષાએ ૧૯૯૦થી આ વલણ વધારે સ્પષ્ટ જણાયું છે. પણ હિંદુ જમણેરીઓ કરતાં જુદી રીતે બહુમતીવાદી રાજકારણ વિચારધારાને બદલે વધારે તો તકવાદથી દોરવાવાનું વલણ દાખવે છે અને સત્તાપ્રાપ્તિ માટેના પ્રેરકો સેક્યુલર કે કોમવાદી એવા કોઈપણ સિદ્ધાંતને બાજુ પર મૂકી દે છે. દાખલા તરીકે મત માટેની ગણતરી લઘુમતીને ખુશ કરવાની ટૂંકા ગાળાની નીતિની માંગણી કરે તો બહુમતીવાદી પક્ષો લઘુમતીના કોમવાદની ભરવાઈ કરતા પણ જણાશે. મુસ્લિમ સ્ત્રીઓના રક્ષણના હક્ક અને છૂટાછેડા અંગેના બિલ બાબતમાં ૧૯૮૬માં રાજીવ ગાંધીના વડાપ્રધાનપદ હેઠળની કૉંગ્રેસ સરકારે જે કર્યું તે આ નીતિ અમલમાં છે તેનો પ્રમાણમાં તાજો દાખલો છે.[100] આ બિલ કામચલાઉ રીતે સગવડવાળું હતું કારણ કે મુસ્લિમોની આર્થિક અને રાજકીય જીવનમાં જે અવદશા થઈ રહી હતી તે વાતને અવગણી કૉંગ્રેસને કોમવાદી રુઢિચુસ્ત મુસ્લિમોનો ટેકો મેળવવો હતો,[101] અને આમ મુસ્લિમ નારી બિલ વાળી બાબતે એવી ફરિયાદોને જન્મ આપ્યો કે સરકાર જ્યારે મુસ્લિમોની સામાજિક બાબતમાં ડખલ કરતાં ડરે છે ત્યારે તે હિંદુઓની સામાજિક બાબતોમાં રોજની દખલ કરે છે અને સરકાર તેની લઘુમતીઓને રાજી રાખવાની નીતિને કારણે હિંદુવાદની સૌથી મોટી દુશ્મન છે.[102] મતવાદી અર્થમાં મુસ્લિમ નારી બિલે રાજીવ ગાંધીની વિરુદ્ધમાં રોપાજિત ભડકાઓ અને તેમના ટીકાકારોને હિંદુમંચ ઉપરથી તેમની સરકાર ઉપર હુમલો કરવા માટેનો હાથો પૂરો પાડ્યો. પોતાના પક્ષની તાજેતરની સ્થિર આગેકૂચ બાબતમાં બોલતા એલ. કે. અડવાણીએ કબૂલ કર્યું હતું કે 'આ બિલ એક સીમાચિહ્નરૂપ બનાવ હતો... હિંદુઓનો મૂડ ત્યાર પછી ઘડાવા લાગ્યો...'[103]

વ્યવહારમાં પણ આથી બહુમતીવાદ સીધેસીધા પૂરેપૂરા બહુમતી કોમવાદ કરતાં સ્પષ્ટપણે જુદો છે. બહુમતીવાદનું સ્થાન આમ એક બાજુ સૈદ્ધાંતિક કોમવાદ અને બીજી બાજુ સેક્યુલર રાજકારણ અને નીતિઓની વચ્ચે છે. ભારતમાં બહુમતીવાદી રાજ્યે નિર્માણ કરેલા રાજકીય અવકાશમાં આ બંને છેડાઓ મળે છે. આ અવકાશમાં નેતાઓ અને પક્ષો જુદા જુદા સમયે તેની ઉપયોગિતા અનુસાર કોમવાદ અથવા સેક્યુલારિઝમની દિશામાં ઝોલા ખાતા રહે છે. કૉંગ્રેસ પક્ષનો હાલના સમયનો મત માટેનો પ્રચાર આવી ચાલાકીભરી અને તકવાદી હલચલના કેટલાક દાખલાઓ પૂરા પાડે છે. ચૂંટણીઓમાં કૉંગ્રેસે પોતાની વિવિધ સ્વરૂપે રજૂઆત કરી છે. મિઝોરામમાં ખ્રિસ્તીઓના તારણહાર તરીકે, દક્ષિણ ભારતમાં ભાષાકીય ઓળખવાળાઓના વાલી તરીકે, ઉત્તર ભારતના 'ગાય' વાળા પ્રદેશમાં હિંદુ હિતના સાચા રક્ષક તરીકે અને પશ્ચિમ બંગાળ, કેરળ અને ત્રિપુરાના 'લાલ' પ્રદેશમાં સામ્યવાદ સામેના કિલ્લાની દીવાલ તરીકે. વ્યવહારમાં નજીકની ચૂંટણીના લાભ લેવા માટે સર્વધર્મ સમભાવ વિવિધ પ્રકારના કોમવાદ અને દેશાભિમાનવાદના રાજકારણની રમતનું સ્વરૂપ લેતા રહ્યો છે.

પરંતુ લાંબા ગાળાના હિતની દૃષ્ટિથી તો બહુમતી હિંદુ મતનું જ કોઈપણ બહુમતીવાદી પક્ષે ટકી રહેવા માટે કાળજીપૂર્વક પોષણ કરવાનું થાય. 'મર્યાદિત હિંદુ કાર્ડ'નો ઉપયોગ આમ ઇંદિરા ગાંધીએ પંજાબમાં, સને ૧૯૮૩ની ચૂંટણીમાં જમ્મુ-કાશ્મીર અને નવી દિલ્હીમાં કર્યો હતો. આની વધારે સાબિતી રાજીવ ગાંધીના રાજમાં મળી, જ્યારે ઇન્દિરા ગાંધીની હત્યા બાદ બહુમતીઓ સામે કહેવાતા હિંદુ બેકલેશનો લાભ લેવામાં આવ્યો, ભગવાન રામના દૂરદર્શન પરના

સ્વરૂપને કામમાં લેવાયુ અને રામની ભૂમિકા ભજવનાર અરુણ ગોવિલનો '૧૯૮૮ની અલ્હાબાદની પેટા-ચૂંટણી માટેના મતપ્રચારમા ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો. રાજીવ ગાધીએ ૧૯૮૯મા તેમના ચૂંટણી પ્રચારની શરૂઆત અયોધ્યાની નજીક આવેલા ફૈઝાબાદથી કરી, 'રામશિલા'ના કાર્યક્રમને ગર્ભિત રીતે ટેકો આપીને તથા 'રામ રાજ્ય' લાવવાનું વચન આપીને.[૧૦૪] કોંગ્રેસના સ્થાનિક કાર્યકર્તાઓએ આ જાહેરાતનો ઉપયોગ હિંદુ મતદારોના મત મેળવવાની ગણતરીથી કર્યો પરંતુ એ જ સમયે તેઓ રામજન્મભૂમિ ચળવળને ખુલ્લેખુલ્લો ટેકો જાહેર કરી શક્યા નહિ. વધારેમા વધારે તેઓ એટલું સમજ્યા કે કોંગ્રેસ એનો વિરોધ કરશે નહિ. એક કાર્યકરે કહ્યુ હતુ તેમ 'સમજનેવાલે સમજ ગયે.'[૧૦૫] બીજા શબ્દોમાં રામરાજ્યના પાસાને પુનર્જીવિત કરવામાં આવ્યું જેથી હિંદુઓ જાણી શકે (સીધેસીધુ એવું કહ્યા વગર) કે તેમનાં હિતો કોંગ્રેસ પક્ષના હાથમાં સલામત છે.

પરંતુ ભારતીય રાજકારણમા તાજેતરમા ખુલ્લો હિંદુ કોમવાદ જે રીતે ફરી ઊભરી આવ્યો છે તેથી કોંગ્રેસને એવુ લાગે છે કે તેનો અયોધ્યા જેવા મુદ્દાઓને ગર્ભિત અને ઉપરછલ્લો ટેકો પૂરતો નથી. 'ગર્વસે કહો હમ હિંદુ હૈ' જેવા સૂત્રની હરીફાઈ કરવાની ફરજ પડવાથી કોંગ્રેસ પક્ષ હિંદુ બેંડ-વેગન્સ પર ચઢવાનો વધારે ઝોક દેખાડી રહ્યો છે. ૧૯૯૦ના ઑક્ટોબરમાં ભાજપએ અયોધ્યામા બાબરી મસ્જિદનો ધ્વંસ કરવાની ચળવળ ચલાવી ત્યારે એવુ નોધાયું છે કે રાજસ્થાન અને મહારાષ્ટ્રના કોંગ્રેસીઓએ આ ચળવળ માટે ખુલ્લો ટેકો પ્રગટ કર્યો હતો.[૧૦૬] સ્થાનિક કક્ષાએ આવું ભૂતકાળમાં ઠીકઠીક વાર થયું હતું. પરંતુ વધારે મહત્ત્વની વાત પક્ષ પોતાના મર્યાદિત છાપના સેક્યુલારિઝમ પ્રત્યેની પ્રતિબદ્ધતા અંગે પુનઃવિચારણાના ચિહ્નો દાખવી રહ્યો છે તે છે. ૧૯૯૦ના જાન્યુઆરીમાં એ. આઈ. સી. સી. ના જનરલ સેક્રેટરી વિઠ્ઠલ ગાડગીલે પ્રેસ આગળ કબૂલ્યું હતું કે 'લોકોમાં એવી છાપ છે કે કોંગ્રેસ હિંદુ મૂળભૂતવાદ અને લઘુમતીના અધિકારોના ગાણા ગાયા કરે છે. આ બાબતમાં અસમતોલન અંગેની એક લાગણી છે કોંગ્રેસે તેમના મત મેળવવા માટે લઘુમતીઓને ખુશ કરવા માટે પોતાના નક્કી કરેલા માર્ગથી દૂર જાય છે તેવી છાપ દૂર કરવા માટે આપણે સખત મહેનત કરવી પડશે...આ મુદ્દે હિંદુઓનુ મન ઘવાયેલું છે–કોઈક રીતે આપણે હિંદુઓને ખાતરી કરાવવી પડશે '[૧૦૭]

આમ બહુમતીવાદી પક્ષો પોતાને વિષચક્રમાં સપડાયેલા જુએ છે. એક બાજુ તેઓ કોમવાદી રાજકારણથી દૂર થવા ઇચ્છતા નથી તો બીજી બાજુ હિંદુકોમવાદીઓની હિંદુ રાષ્ટ્ર માટેની માંગણીને પ્રતીતિ થાય એવી રીતે હાંકી દઈ શકતા નથી.

સમસ્યા સ્પષ્ટપણે જે ફૉર્મ્યુલા પર બહુમતીવાદી રાજકારણ કામ કરી રહ્યું છે તેમા રહેલી છે. આ ફૉર્મ્યુલા છે, જેને ભારતીય સમાજના એકમો માનવામાં આવે છે એવી જુદી જુદી કોમો વચ્ચે કાર્યસાધક સમાધાન સ્થાપવુ.' વ્યવહારમા આવું સમાધાન ક્યારેય સફળતાપૂર્વક આકાર લઈ શક્યું નહોતુ. ખુદ સર્વધર્મ સમભાવની ફિલસૂફીના લેખક દ્વારા પણ નહિ. ગાંધીએ બધી કોમોના અખિલ ભારતીય જોડાણ માટે આગળ વધવાનો પોતાનો નિર્ણય વ્યક્ત કર્યો હતો. તેમની કલ્પનાની આ એકતા હિંદુ શબ્દ પ્રયોગ (જેમકે 'રામરાજ્ય') માં વ્યક્ત થયો હોવા છતા ગાંધીનું મૃત્યુ એક કટ્ટર હિંદુ હત્યારાના હાથે થયું જે એમ માનતો હતો કે ગાંધીએ મુસલમાનોને ઘણીબધી રાહતો આપી હતી ચાલીસ કરતાં પણ ઓછાં વર્ષોમા ઇન્દિરા ગાંધી જેઓ તેમના શાસનના છેલ્લાં વર્ષોમા વધુને વધુ પ્રમાણમાં 'હિંદુકાર્ડ'નો ઉપયોગ કરતા થયાં હતા તેમની હત્યા એક શીખ કટ્ટરવાદી દ્વારા થઈ. એ સ્પષ્ટ છે કે કોમવાદી રાજકારણના માળખામાં કોમો વચ્ચેના જોડાણની શક્યતા જે પળે કોઈ એક કોમને અન્યાય થયાનું લાગે તે પળે તૂટી જાય છે. અને વાસ્તવમાં હંમેશ આમ જ બન્યું છે. સમાધાન

ક્યારેય પાકું થઈ શક્યું નહોતું અને જુદી જુદી
કોમોએ વારાફરતી પોતાને જે મળવું જોઈતું હતું
તે મળ્યું નથી તેવી લાગણી અનુભવી હતી. 'લોકોની
નજરે જે કોઈ એક ધાર્મિક જૂથ કે ભાષાજૂથની
ઓળખ ન ધરાવતું હોય'૧૦૯ એવા રાજ્યની નિગેહ-
બાની હેઠળ ભારતની બધી કોમો કોમો તરીકે
લોકશાહી રીતે રાષ્ટ્ર જીવનમાં ભાગ લઈ શકે તેવી
દલીલ ભોળપણભરેલી તેમ જ પોતાનામાં જ વિરોધા-
ભાસી છે. કોમવાદી રાજકારણ અનિવાર્યપણે બીજાના
ભોગે પોતાની કોમોના વર્ચસ્વ, સમાનતા અને
સ્વાયત્તા માટે પ્રયત્ન કરનારા તેમ જ પોતપોતાની
કોમોના પ્રતિનિધિ તરીકે તેનાં હિતોમાં કામ કરનારા,
વાટાઘાટો કરનારા અને સોદાબાજી કરનારા રાજ-
કારણીઓની આગેવાની હેઠળના રાજ્યને ફેંકી દે છે.
કાશ્મીર, પંજાબ અને અયોધ્યાના તાજેતરના બનાવો
એવું સૂચવે છે કે જ્યારે રાજકારણીઓ પોતાની
'કોમોના' પ્રવક્તા તરીકે વર્તે છે ત્યારે વાટાઘાટોથી
પ્રાપ્ત થતું સ્થાયી સમાધાન અશક્ય બની જાય છે.

વિકાસ, આયોજન, શિક્ષણ, કુટુંબનિયોજન અને
સમાજપરિવર્તન૧૧૦ જેવા પ્રશ્નોના સેક્યુલર પ્રદેશોમાં
જ્યાં કોમને ભૂલી જવામાં આવે છે ત્યાં જ સહકાર
શક્ય બન્યાનું સાબિત થયું છે. આથી સ્થિર
રાજકીય વ્યવસ્થા સ્થાપવા કોંગ્રેસ જેવા બહુમતીવાદી
પક્ષે કોમવાદી ઝઘડાઓને ન્યાયતંત્ર જેવી સેક્યુલર
સંસ્થા દ્વારા જ ઉકેલાય તે માટે સેક્યુલર લોકશાહી-
વાદી સમાજવાદી ભાષામાં પાછું બોલવા માંડ્યું છે.
૧૯૪૭થી૧૯૭૪ વચ્ચે નહેરુના પ્રભાવ હેઠળ કોંગ્રેસે
આ જ પતેરો અપનાવ્યો હતો. આ જ રીતે ૧૯૯૦માં
રામજન્મભૂમિ બાબરી મસ્જિદના મુદ્દા સંબંધે
જનતા દળના એક વિભાગે જે સ્થિતિ ધારણ કરી
હતી તેને જૂની નહેરુ નીતિ તરફ પાછા વળવાનો
પ્રયાસ કહી શકાય. તાજેતરની કેટલીક ઘટનાઓ એવું
સૂચવે છે કે ભવિષ્યમાં આ નીતિને વળગી
રહેવામાં નહિ આવે તો દેશની નાગરિક અને
બંધારણીય સંસ્થાઓને સુધારી નહિ શકાય. હિંદુ
કોમવાદી સંગઠનોએ એવી સ્થિતિ ધારણ કરી છે કે
અયોધ્યાના વિવાદમાં કોર્ટનો નિર્ણય હિંદુકોમને
બંધનકર્તા રહેશે નહિ. 'પવિત્ર મુદ્દાઓ'૧૧૧ ઉપર
કોર્ટને નિર્ણય આપવાની કોઈ સત્તા નથી. આજના
સ્વરૂપમાં ભારત દેશ ટકવું હોય તો જેનો સામનો
દઢ નિર્ણાયકતાથી કરવો પડે તેવો આ એક પડકાર છે.

આથી બહુમતીવાદે ભારતમાં મધ્યમમાર્ગી જમણેરી
તકવાદનું રાજકારણ પાંગરે તેવું માળખું અને
હવામાન પૂરા પાડયાં છે. પૂરેપૂરા હિંદુ કોમવાદથી
અમુક ચોક્કસ પ્રકારનું અંતર જાળવીને જ એ સફળતા-
પૂર્વક કાર્ય કરી શકે. વધારે ગાઢપણે હિંદુ કોમવાદી
સંગઠનો સાથે એકરૂપ થવાનું વલણ કોઈ પણ બહુ-
મતીવાદી પક્ષને માટે તેની યુક્તિપૂર્વકની હિલચાલને
મર્યાદિત કરી શકે, જેણે બધા માણસો માટે બધી
વસ્તુ થવાની જરૂર હોય છે. બહુમતીવાદ તેને એવો
દાવો કરવાની છૂટ આપે છે કે જુદે જુદે સમયે તે
આખા દેશ માટે બોલે છે, તથા જુદા જુદા હિત
ધરાવતાં જૂથો અને કોમો માટે પણ બોલે છે. તેણે
કોંગ્રેસ પક્ષને રાજકીય અને વિચારધારા વિષયક એવી
લવચીકતા (Flexibility) આપી છે કે જે તેની
સફળતા માટે જવાબદાર છે. અમુક ચોક્કસ તરાહની
પ્રતિનિધિ લોકશાહીનું સંસ્થીકરણ કરવાની પણ
તેણે છૂટ આપી છે અને તેનું ઓછા વધતા પ્રમાણમાં
કાયદાના શાસનથી રક્ષણ પણ કર્યું છે.

બહુમતીવાદ અને હિંદુ કોમવાદ

બીજી બાજુ હિંદુ કોમવાદી સંગઠનોએ જેને કારણે
ભારતમાં બંધારણીય અને ન્યાયતંત્રીય સંસ્થાઓ
ચાલી છે તેના પ્રત્યે વધુ ને વધુ પ્રમાણમાં અવમાનના
દાખવી છે. તેમનો જાહેર થયેલો હેતુ હિંદુ ધર્મ
રાજ્ય-હિંદુ રાષ્ટ્ર-સ્થાપવાનો છે. જેનું મોડેલ ૧૯૩૦
નાં ફાસિસ્ટ રાજ્યો પૂરો પાડે છે. દાખલા તરીકે
ભારતીય શિવશક્તિ દળ જર્મન અથવા જાપાનીઝ
પ્રકારના રાષ્ટ્રવાદને ઉછેરવા માંગે છે.૧૧૨ આ ઉપરાંત
તેઓએ કોમવાદી પ્રશ્નો ઉપર કોર્ટના ચુકાદાને ન

સ્વીકારવાની ઇચ્છા પ્રગટ કરી છે અને કોમવાદી લડાઈ શેરીઓમાં લડવાનો માર્ગ પસંદ કર્યો છે. અયોધ્યાના રામમંદિરના મુદ્દા પર થયેલી કોમવાદી હિંસાએ એક જ વર્ષમાં એક હજારથી વધુ માણસોના જાન લીધા છે.[૧૧૩] છતાં મતની બાબતમાં ભાજપ જેવા કટ્ટરવાદી હિંદુ પક્ષને માટે એ જ વધુ ને વધુ સફળતાનો માર્ગ જણાયો છે. લોકતાંત્રિક રાજકીય વસ્તુના ચીરેચીરા થઈ જાય તેવી ધમકી બિલાડીના ટોપની જેમ ઊભરી આવેલ કટ્ટરવાદી અને 'શસ્ત્રવાદી' દળો અને સેનાઓની વિચારધારા અને શબ્દપ્રયોગોએ ઊભી કરી છે, તેમના ધમકીરૂપ સૂત્રો છે: 'તેલ લગા કે ડાબરકા, નામ મિટા દો બાબર કા', 'યે તો કેવલ ઝાંખી હૈ, કાશી મથુરા બાકી હૈ.'[૧૧૪]

એમાં શક નથી કે બહુમતીવાદી રાજકારણની આજે વધુ જરૂર કળાય છે, જ્યારે હિંદુ કટ્ટરવાદી સંગઠનોનો કર્કશ કોમવાદી અવાજ વધી રહ્યો છે; કોંગ્રેસનો રાષ્ટ્રવાદ મુસ્લિમ લીગ અને હિંદુ મહાસભાની ભાગીદારીવાળા રાજકારણના મોડેલ કરતાં સુધારાવાળું મોડેલ રજૂ કરે છે. 'હિંદુ રાષ્ટ્ર'ના નારા સામે કોંગ્રેસે મુસ્લિમ રાષ્ટ્ર માટેની લીગની માંગણીઓનો વિરોધ કર્યો નથી. કોંગ્રેસે સ્વીકારેલું માળખું એવી ખાતરી આપતું હતું કે સેક્યુલારિઝમ ધર્મને રાજકારણથી અળગો કરીને વધુ અર્થપૂર્ણ રીતે કામ કરી શકે નહિ, પરંતુ તેમાં સંબંધી કોમો માટેનું સ્થાન હોવાની પ્રતિબદ્ધતા તો વ્યક્ત થતી જ હતી જે સર્વધર્મ સમભાવની વિભાવનામાં જોવા મળતું હતું. નિઃશંકપણે સેક્યુલારિઝમના આ અર્થઘટને સાચા સેક્યુલર બળ તરીકે કામ કરવાની કોંગ્રેસની તકને મર્યાદિત કરી હતી, જે કોમવાદી ઝઘડાઓનો સામનો કરવાની તેની બિનઅસરકારકતામાં જોવા મળ્યું છે. ૧૯૪૭ના ભારતના ભાગલા વખતે જે રમખાણો ફાટી નીકળ્યાં હતાં તેમાં તેની નપુંસકતા બરાબર પ્રગટ થઈ હતી.

આમ છતાં એની ના કહી શકાય નહિ કે કોંગ્રેસે શરૂઆતમાં જ તેના રાષ્ટ્રવાદી તત્ત્વજ્ઞાનમાં સેક્યુલારિઝમનાં કેટલાંક પાસાંઓનો સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો. દાખલા તરીકે શરૂઆતની કોંગ્રેસે 'બધા દેશપ્રેમીઓમાંથી જાતિ, જન્મ અને પ્રાંત અંગેના પૂર્વગ્રહો દૂર કરીને'[૧૧૫] મિત્રતા વિકસાવવાનો ઠરાવ કર્યો હતો. સેક્યુલારિઝમના અર્થની બહુમતીવાદી વ્યવસ્થા એ એવું ચાલાકીભર્યું સાધન નથી કે જે રાતોરાત તૈયાર થઈ શકે અને તેને રાષ્ટ્રવાદના ડીસકોર્સમાં ચોંટાડી દઈ શકાય. આનાથી ઊલટું એક રાષ્ટ્રવાદી રાજકીય પક્ષને બ્રિટિશ રાજમાં જે કાંઈ અવકાશ મળ્યો તેમાં થયેલી ભૂલ અને પછી તેના સુધારા દ્વારા એ પ્રગટ થયો છે. તેની સ્થાપનાના ત્રણ વર્ષ બાદ ૧૮૮૮માં અલ્હાબાદના અધિવેશનમાં કોંગ્રેસે 'લઘુમતીશાસન'નો એવી શરત સાથે સ્વીકાર કર્યો હતો કે તેનો વિરોધ કરનાર કોઈ હિંદુ અથવા મુસલમાનને આ કાર્યક્રમમાંથી બહાર રાખવામાં આવશે.[૧૧૬] પણ થોડા જ વખતમાં તેનો અમલ કરવાનું અશક્ય જણાયું હતું. કોંગ્રેસમાં શરૂઆતથી જ કેટલાંક હિંદુ હિતોનું વર્ચસ્વ રહ્યું હતું જેઓ માનતા હતા કે જ્યારે તેમના હિતો જોખમમાં મુકાય ત્યારે કોંગ્રેસે તેમનો બચાવ કરવો જોઈએ. કોંગ્રેસનાં શરૂઆતનાં વર્ષોમાં, ૧૮૯૯માં તેણે 'પંજાબ લેન્ડ એલાઈનેશન એક્ટ'ની ટીકા કરતો ઠરાવ પસાર કર્યો હતો. કારણ કે આ ઠરાવ મુસ્લિમ ખેડૂતોની તરફેણમાં હતો, જ્યારે શહેરના હિંદુ શરાફોએ તેનો વિરોધ કર્યો હતો.[૧૧૭] આમ પ્રભુત્વ ધરાવતા હિંદુઓના હિતમાં સેક્યુલર સિદ્ધાંતો આડા આવ્યા હતા ત્યારે તેમનો સરળતાથી ત્યાગ કરવામાં આવ્યો હતો. શરૂઆતથી જ કોંગ્રેસ અને વર્ચસ્વ ધરાવતા હિંદુ જૂથોનાં હિતો ઘનિષ્ઠ હતાં અને તેના આગેવાનોનો જે દાવો હતો કે તેઓ બધી કોમોનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે તે છીછરો હતો.[૧૧૮] બહુમતીવાદી રાષ્ટ્રવાદનું ફ્રેમવર્ક ધીમે ધીમે વિકસ્યું.

એ યાદ રાખવું જરૂરી છે કે આ પક્ષે તેના સેક્યુલર દાવાઓનો કદી ત્યાગ કર્યો નથી. ખરેખર તો રાષ્ટ્રના શબ્દસંચયમાં 'લોકશાહી' અને 'સમાજવાદ'

જેવા શબ્દોની જેમ 'સેક્યુલારિઝમ' શબ્દને ઉત્તેજન આપવા માટે તેને યશ આપવો જોઈએ. દરેક મુખ્ય રાજકીય પક્ષોએ તેમની ઓળખ સેક્યુલર તરીકે જાહેર કરી છે અને સેક્યુલારિઝમના વિચાર પ્રત્યે મૌખિક સહાનુભૂતિ પણ દર્શાવી છે. આથી હિંદુ જમણેરી પાંખ સામે તેને અગત્યનો લાભ મળ્યો છે. મુખ્ય પ્રવાહના મધ્યમમાર્ગીય જમણેરી રાજકારણમાં તેણે કોમવાદી પ્રચારની મર્યાદા સામે વિશાળ સંમતિ પ્રાપ્ત કરી છે અને જે અંતિમવાદી હિંદુ સંગઠનો ધાર્મિક લઘુમતી કોમોને કયાં તો હિંદુ ધર્મ સ્વીકારવાની અથવા તો દેશનિકાલ થવાની માંગણી કરે છે તેઓને અલગ પાડી દીધાં છે. આ જે સંમતિ ગાંધી અને નહેરુની આગેવાની હેઠળ ઊપસી આવી હતી તે આજે પણ ઓછે વત્તે અંશે ટકી રહી છે. મિશ્ર રાષ્ટ્રવાદ (composite nationalism)નો વિચાર ઓછે વત્તે અંશે ટકી રહ્યો છે... અને તે ફ્રેમવર્કમાં હિંદુઓની ધાર્મિક લાગણી વ્યક્ત કરવામાં સફળ થયો છે. એટલું જ અગત્યનું એ છે કે મિશ્ર રાષ્ટ્રવાદનો ખ્યાલ ખુલ્લેખુલ્લા અલગતાવાદી નથી તેવાં લઘુમતીનાં હિતોને જાળવવામાં થોડેક અંશે પણ સફળ થયો છે. અલબત્ત આ ગાળતમાં કોઈપણ સાર્થક રીતે રાજ્યના સમવાયતંત્રને નવેસરથી ગોઠવવા પ્રત્યેની પ્રતિબદ્ધતાનો સમાવેશ કરવામાં તે સફળ થયો નથી. સૌથી વિશેષ વાત એ છે કે બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમે કટ્ટરવાદી હિંદુ રાજકારણને દૂર રાખવામાં કેન્દ્રીય ભૂમિકા ભજવી છે.

વિચારધારાના અર્થમાં આ સેક્યુલર સર્વસંમતિ બાબત ખાસ કરીને રાજકારણની ભાષાના ક્ષેત્રમાં સારી એવી પ્રગતિ થઈ છે. ભારતીય રાજકારણમાં એ નોંધપાત્ર હદે ન્યાયપુરઃસરતાનું માપ બનેલ છે. આમ એવું દષ્ટિબિંદુ બહોળા પ્રમાણમાં સ્વીકારપાત્ર બન્યું છે કે ખુલ્લે ખુલ્લા ધર્મઝનૂની પક્ષો કોમવાદી રમખાણો અને સામૂહિક હત્યાઓ માટે જવાબદાર હોય છે અને તેને મોટાભાગના ભારતીયો ટીકાપાત્ર માને છે. ઉપરાંત દરેક ભારતીય જાણે છે કે મહાત્મા ગાંધીના મૃત્યુ માટે એક હિંદુ ધર્મઝનૂની જવાબદાર હતો અને ગાંધીની હત્યા એટલા માટે કરવામાં આવી હતી કે તેઓ (લોકો માનતા હતા) મુસ્લિમોને રાજી રાખતા હતા અને હિંદુ રાષ્ટ્રની ફિલસૂફીનો વિરોધ કરતા હતા. બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમને રાષ્ટ્રવાદની જરૂરિયાતો સાથે સાંકળવામાં આવતો રહ્યો છે. તે આ દરજ્જો જાહેર હિતના અન્ય વિચારો સાથેની ભાગીદારમાં ભોગવે છે જેમાં રાષ્ટ્રીય એકતા, લોકશાહી આયોજિત આર્થિક વિકાસ, વૈજ્ઞાનિક આધુનિકીકરણ તથા રેશનાલિઝમનો સમાવેશ થાય છે. બીજીબાજુ સામંતવાદની જેમ કોમવાદને પણ હીણપત ભરેલો, લગભગ ગાળની કક્ષાનો અર્થ પ્રાપ્ત થયો છે. કોઈને કોમવાદી કે સામંતવાદી કહેવું તે તેને ગાળ દીધા બરાબરનું ગણાય છે. પરંતુ એ જ સમયે સામાન્ય માણસને માટે કોણ સેક્યુલર અને કોણ કોમવાદી છે તે પારખી કાઢવાનું અઘરું છે. સેક્યુલારિઝમનો ભારતીય અર્થ રાજકારણમાંથી ધર્મની અલગતા શીખવતો નથી પરંતુ બહુમતીવાદી લોકશાહી માળખામાં બધા ધર્મોનો સમાવેશ શીખવે છે. તે કોઈ એવું માપ ઊભું કરતો નથી કે જેના વડે કોઈ વ્યક્તિની કે પક્ષની સેક્યુલારિટીને માપી શકાય. આથી ખુલ્લેખુલ્લા કોમવાદી પક્ષો પણ પોતાને રાષ્ટ્રવાદી તરીકે ઠેરવી પાત્રતા પ્રાપ્ત કરે છે અને એ રીતે બહુમતીવાદી માળખામાં પોતાને સેક્યુલર ઠસાવે છે. ૧૯૮૯ની લોકસભાની ચૂંટણીઓના અંતિમ તબક્કામાં દાખલા તરીકે ભાજપએ ભારતીય બંધારણની ૩૭૦મી કલમની તથા અસ્તિત્વ ધરાવતા લઘુમતી પંચને સ્થાને 'માનવ અધિકાર પંચ' ની સ્થાપના કરવાની માંગણી કરીને[૧૧૯] 'પોઝિટિવ સેક્યુલારિઝમ' માટેની પ્રતિબદ્ધતા જાહેર કરી હતી. બીજા શબ્દોમાં ભાજપનું 'પોઝિટિવ સેક્યુલારિઝમ' લઘુમતીના અધિકારો માટે પૂરેપૂરું નકારાત્મક હતું. એ જ રીતે સેક્યુલારિઝમના અર્થ પરત્વેની ગૂંચવણનો લાભ લઈને હિંદુ મહાસભાએ પોતે મુસ્લિમ લીગને જેમ કોમવાદી નહિ પણ સેક્યુલરવાદી છે તેવી જાહેરાત કરી હતી.[૧૨૦]

કોમવાદી પક્ષો અને વિચારધારાઓ દ્વારા આ રીતે ભારતીય સેક્યુલારિઝમનો પોતાનો મનગમતો અર્થ

કરી શકાયો છે કારણ કે તેણે રાજકારણથી ધર્મના જુદાપણાની વાત ક્યારેય કરી નથી. આને બદલે તે ધર્મ અને કોમને રાજકીય ધ્રુવીકરણ માટેના યોગ્ય મંચો માને છે અને બધી ધાર્મિક કોમના રાજકીય સમાવેશ અંગેનો ઉપદેશ આપે છે. આ એક એવી વ્યાખ્યા છે જે અર્થઘટન માટે અને વિપરીત અર્થઘટન માટે ખુલ્લી છે અને કોમવાદીઓને સેક્યુલરવાદીઓ તરીકેનું મ્હોરું ધારણ કરવાની છૂટ આપે છે. ભારત સામેનું ખરેખરું મોટું જોખમ કોંગ્રેસ પક્ષની બહુમતીવાદની વ્યૂહરચનાના સ્વીકાર સાથેનો હિંદુ જમણેરી પાંખનો ઉદય છે અથવા બીજી રીતે કહીએ તો બહુમતીવાદી પક્ષો દ્વારા હિંદુ કોમવાદી સંગઠનોના સૂત્રો–કાર્યક્રમોનો સ્વીકાર છે. ઇંદિરા ગાંધી અને રાજીવ ગાંધીના વડપણ હેઠળની કોંગ્રેસે ૧૯૮૦માં પોતાની આંતર પ્રતીતિથી ભલે નહિ, તોયે હિંદુ જમણેરીઓને તેમની જ રમતથી પરાજીત કરવાની ઇચ્છાથી પાછલી વ્યૂહરચનાનો સ્વીકાર કર્યો હતો. કોંગ્રેસની વ્યૂહરચનામાં થયેલો આ ફેરફાર મહદ્અંશે છેલ્લા દસકામાં ભારત જે કોમવાદી સંઘર્ષોનું સાક્ષી બન્યું તેને માટે જવાબદાર હતો. બહુમતીવાદી નેતાઓના હિંદુ કોમવાદીઓ સાથે સમાધાન કરવા માટે આ વધતાં જતાં વલણે (દાખલા તરીકે રાજીવ ગાંધીના કિસ્સામાં રામશિલા કાર્યક્રમનો સ્વીકાર) એક એવું વાતાવરણ સર્જ્યું છે જેમાં સાચી સેક્યુલર વ્યક્તિઓ અને પક્ષો માટેની સ્થિતિ વધારે ને વધારે કફોડી બનતી જાય છે.

આમ છતાં, બહુમતીવાદ તે કોઈ પણ રીતે હિંદુ કોમવાદ નથી જ. તે લઘુમતી સાથે ઘર્ષણને બદલે એમને સમાવવા અને એમને શું કરવું અને શું નહિ કરવું એ અંગે દોરવા (Moderation)ની હિમાયત કરે છે. તે ધાર્મિક રુઢિચુસ્તતા નહિ પણ ધાર્મિક બાંધછોડ શીખવે છે. તે કોમવાદીઓની પૂરેપૂરી અસહિષ્ણુતાની સામે સહિષ્ણુતાની સપ્રમાણતાને જાળવે છે. ધાર્મિક ઈશ્વરવાદની ભાષાને સ્થાને તે અન-ઈશ્વરવાદની સામ્યવાદી ભાષાને સ્થાન આપવા ઇચ્છે છે. તેનું નિશાન જુદી જુદી કોમો વચ્ચે સમાધાન સાધવાનું છે, પણ સાથે જ બહુમતી કોમોની ઇચ્છાનું પ્રતિનિધિત્વ કરવાનું પણ છે. આમ છતાં, બહુમતીની ઇચ્છાને ક્રુર કોમવાદી રીતે લાદવાની નથી. આને બદલે તે જુદી સંસ્થાઓ, પંચો અને ટ્રીબ્યુનલ્સનો સહારો લે છે જે બહુમતી માળખાની વચ્ચે પોતાની રીતે કામ કરે છે. બહુમતીવાદના ઈથોસે ભારતીય રાજ્યમાં દઢ આસન જમાવ્યું છે અને જેને બહુમતીવાદની સ્થપતિ (architect) એવી કોંગ્રેસે પોતાની મૂર્તિના સ્વરૂપમા આકાર આપ્યો છે.

આમ છતાં કોમવાદી ધ્રુવીકરણની હાલની પળોમાં બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમને હિંદુ કોમવાદની ભરતીમાં ડૂબી જવાનું જોખમ તો રહે જ છે. આવા સંધિ સમયે આ બંને વચ્ચેનો તફાવત એટલો સાંકડો થઈ જાય છે કે સામાન્ય માણસને માટે તેને જુદા પાડવાનું શક્ય બનતું નથી. કોમવાદી સંગઠનો દ્વારા ગવાતું લોકપ્રિય ધાર્મિક લાગણીનું ગીત ખૂબ જ સરળતાથી વિનીત બહુમતીવાદી સેક્યુલારિઝમનું સ્થાન લઈ લે છે. આવી પળોમાં આ આફ્રિકન કહેવતનું સ્મરણ થાય છે: 'સૂકું ઘાસ, ભીના ઘાસને આગનો ભોગ બનાવે છે.'

અનુ. શાંતિલાલ મેરાઈ

સંદર્ભો અને સંદર્ભ નોંધો

૧ આનો એક દાખલો તે કોંગ્રેસ (આઈ)ની શીખોની લાગણીને શાંત પાડવા માટે ૧૯૮૪ના નવેમ્બરમાં થયેલા શીખ–વિરોધી રમખાણો પછી નીકળેલી શાંતિ કૂચોમાં સામેલ થવાની વ્યૂહરચના છે. શ્રીમતી ગાંધીની હત્યા પછી ફાટી નીકળેલાં તોફાનોમાં કોંગ્રેસના નેતાઓ અને કાર્યકરો સંડોવાયેલા હતા એવી વ્યાપક માન્યતા છે. આને માટે જુઓ પીપલ્સ યુનિયન ફોર ડેમોક્રેટિક રાઈટ્સ (PUDR) અને પીપલ્સ યુનિયન ફોર સિવિલ લિબર્ટી (PWCL) ના હેવાલો Who Are The Guilty! (Delhi, 1984); The Report of the Citizens Commission, Delhi, 31 October to

4 November, 1984 (Delhi, 1984); અને ઉમા ચક્રવર્તી તથા નંદિતા હક્સર દ્વારા સંપાદિત Delhi Riots (Delhi, 1987).

૨ આ બાબતની પ્રતીતિકર દલીલો સુમીત સરકાર દ્વારા Modern India 1885–1947 (દિલ્હી, ૧૯૮૩) માં, પ્રભાત પટનિક, 'Imperialism and the Growth of Indian Capitalism' (લંડન, ૧૯૮૨) માં, પાર્થ ચેટરજી દ્વારા Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse (દિલ્હી, ૧૯૮૬) માં, રણજિત ગુહા દ્વારા સંપાદિત 'Subaltern Studies I (દિલ્હી ૧૯૮૨)માંના 'On Some Aspects Of the Historiography of Colonial India' નામના લેખમાં તથા 'Subaltern Studies I (દિલ્હી ૧૯૮૯) માંના એ જ લેખકના Dominance Without Hegemony and its Historiography' એ લેખમાં કરવામાં આવી છે.

૩ દાખલા તરીકે લોર્ડ ડિફરીએ વધુ પ્રતિનિધિત્વવાળી સરકારની માગણી અંગેનો પ્રતિભાવ લોકશાહી રીતે ભારત સંગઠિત રહી શકે એવી શક્યતાને રદ કરીને આપ્યો હતો. તેમણે દલીલ કરી હતી કે 'આટલા મોટા લગભગ યુરોપ જેવડા વિવિધ પ્રકારની જાતીઓને વિશાળ પ્રમાણમાં સમાવતા દેશમાં પાર્લામેન્ટરી પ્રતિનિધિત્વ અંગેનો ખ્યાલ, કોઈ માણસના મનમાં ભાગ્યે જ આવી હોય એવી જંગલીમાં જંગલી એક કલ્પના છે.' સર રીજીનાલ્ડ કાઉપલેન્ડના 'The Indian Problem 1833-1955; (ઓક્સફર્ડ ૧૯૬૮) પા. ૨૬ પર આ ટાંકવામાં આવ્યું છે. પશ્ચિમમાં માત્ર બ્રિટિશ વહીવટકર્તાઓએ જ નહિ, જેમણે લોકશાહી સંસ્થાઓ તથા ઉદારમતવાદના તરફદાર તરીકે કામ કર્યું હતું તેવા જ્હોન સ્ટુઆર્ટ મિલ પણ માનતા હતા કે 'ભારતને નિસ્બત છે ત્યાં સુધી પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતી લોકશાહી 'સંપૂર્ણ' રીતે કામ આવે તેમ નથી.' જુઓ હાઉસ ઓફ કોમન્સમાં જુલાઈ ૧૮૩૩માં મેકોલેએ આપેલું વ્યાખ્યાન. આનો સમાવેશ આર. પામ દત્તના India Today (લંડન, ૧૯૪૦) પા. ૪૨૫ પર કરવામાં આવ્યો છે.

૪ પરંપરાવાદી ભારતના બ્રિટિશ ઓરિએન્ટાલિસ્ટ કન્સ્ટ્રક્શનની વિગતો માટે જુઓ D. A Washbrook, 'Law, State and Agrarian Society in Colonial India, Modern Asian Studies, 15, 3 (1983); Edward Said, Orientalism (London, 1987); J. Duncan M. Derrett, Religion, Law and the State in India (London, 1968), પાન. ૨૨૫–૭૩; C J Fuller, British India or Traditional India ! an Anthropological Question, Ethnos 42 (1977); and Ronald Inden, 'Imagining India' (Oxford, 1990).

૫ ભારતના રાષ્ટ્રવાદી દર્શને આમ બ્રિટિશ ઓરિએન્ટાલિસ્ટ પરંપરામાંથી ઘણું લીધેલું જણાય છે. મુસ્લિમ અલગતાવાદીઓની બે રાષ્ટ્રોના સિદ્ધાંતની તેમ જ હિંદુ કટ્ટરવાદીઓની 'હિંદુ રાષ્ટ્રની ફિલોસોફી' ને વધારે નહિ તો સરખા પ્રમાણમાં આ લાગુ પડે છે, જેમાં ભારત કોમવાદની દૃષ્ટિએ વિભાજિત દેશ છે એવી બ્રિટિશરોની દલીલનો જ સ્વીકાર નથી પણ આ કોમો સ્વાભાવિક રીતે એક બીજા સાથે મેળ ન ખાય તેવી છે તેનો પણ સ્વીકાર છે. આ એક એવો અગત્યનો અર્થ છે જેની દૃષ્ટિએ બહુમતીવાદ કોમવાદથી જુદો છે.

૬ આ મુદ્દાને લેખકે અગાઉના એક લેખમાં વિસ્તાર્યો

છે. જુઓ પ્રકાશચંદ્ર ઉપાધ્યાય 'The Politics of Indian Secularism: Its Practiotioners, Defenders and Critics' Occasional Papers on Perspectives in Indian Development, XI, January 1990, Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi.

૭ રાજ્યાશ્રિત સેક્યુલારિઝમ હાલના કેટલાક લેખોમાં આશિષ નાન્દીને માટે ટીકાનું કેન્દ્ર રહ્યું છે. દાખલા તરીકે જુઓ 'The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance, Alternatives XIII 2 (April 1988); Culture, State and Rediscovery of Indian Politics, Economic and Political weekly XIX, 49-98 (December 1984); and An Anti-Secularist Manifesto, Seminar (October 1985).

૮ મનોરંજન મોહંતી દાખલા તરીકે સેક્યુલારિઝમ દ્વારા લોકશાહી પરિવર્તન માટેની દલીલ કરે છે. પણ એવું સૂચવે છે કે મારી દૃષ્ટિએ ભૂલથી ભારતમાં વર્ચસ્વવાદી સેક્યુલારિઝમ પ્રવર્તે છે. જુઓ, એમનો લેખ, 'Secularism: Hegemonic or Demoratic', Economic and Political Weekly XXIV, 22 (June-1989),

૯ મંડલ પંચનો હેવાલ ૩૭૪૩ જાતિઓની 'પછાત જાતિઓ' તરીકેની સૂચિ આપે છે. આ એવો આંકડો છે જે ભારતની કુલ વસ્તીના પર ટકા થાય છે. વર્ગ-૧, વર્ગ-૨ અને વર્ગ ૩-૪ની સરકારી નોકરીઓમાં તેમનું પ્રતિનિધિત્વ ૪.૬૯ ટકા, ૧૦.૬૩ ટકા અને ૨૪.૪૦ ટકા થાય છે. કમલેશ્વર ચૌધરી 'Reservation for OBCs: Hardly An Abrupt Decision 'Economic and Political Weekly XXV, 35-6, (1-8, September 1990), 1930. આમ છતાં પંચે પછાત જ્ઞાતિઓ માટે ૨૭ ટકાની જ અનામત સૂચવી છે. તેમની સંખ્યા દાવો કરી શકે તેના કરતાં અડધી જ, જેથી અનામતનું પ્રમાણ કોઈ પણ સંજોગોમાં ૫૦ ટકા કરતાં વધુ જોઈએ નહિ એવા સુપ્રીમ કોર્ટે ૧૯૬૬માં આપેલા ચુકાદાને વળગી રહી શકાય. (અનુસૂચિત જાતિનું પ્રમાણ હાલમાં ૨૨.૫ ટકા છે. મંડલ પંચની ભલામણોનો જો અમલ કરવામાં આવે તો અનામતની કુલ ટકાવારી ૪૯.૫ ટકા થાય.)

૧૦ વી.પી. સિંઘની સરકારના શ્રમ અને કલ્યાણ મંત્રી રામવિલાસ પાસવાને દાખલા તરીકે જણાવ્યું હતું કે 'જ્ઞાતિની સ્થાપના થઈ ત્યારથી આપણા દેશમાં અનામતનું અસ્તિત્વ રહેતું આવ્યું છે. હિ ઉપલી જ્ઞાતિઓએ શિક્ષણ, ધાર્મિક ક્રિયાકાંડો કરાવવા જેવી બાબતો તથા અન્ય ક્ષેત્રોમાં અનામત નથી ભોગવી!' 'Times of India' 8 September 1990, અનામત અને તેની સામે ભૂતકાળમાં થયેલાં આંદોલનોની વધુ વિગતો માટે જુઓ, અચ્યુત યાજ્ઞિક અને અનિલ ભટ્ટ 'The Anti-Reservation Problem in Gujarat, South Asia Bulletin IV, I (Spring, 1984), અને કમલેશ્વર ચૌધરી 'Reservation for OBCs.'

૧૧ આ હેતુ માટે ઉપલી જ્ઞાતિઓના—ખાસ કરીને નીચલા મધ્યમ વર્ગના વિદ્યાર્થીઓ મોટી સંખ્યામાં પોતાનાં જીવન અગ્નિજ્વાળાઓની લપેટમાં હોમી દેવા આગળ આવ્યા હતા. આ બિહામણા યુદ્ધમાં (hideous War) તેઓએ અરુણ શૌરીના રૂપમાં એક એવા પ્રવક્તાને પ્રાપ્ત કર્યા જેમણે તેમના એક તંત્રી લેખમાં તેઓને તેમનું આંદોલન ચાલુ રાખવા માટે આગ્રહ કર્યો. વી.પી. સીંઘની હકાલપટ્ટીની માગણી સાથે ગિરિલાલ જૈન પણ તેમાં જોડાયા. જુઓ એસ. કે. બાલુગોપાલ,

'This Anti–Mandal Mania'. Economic and Political Weekly xxv, 40 (6- October 1990).

'The New Reservation Policy: Apartheid Indian Style', Cover Story, India Today, 15 September 1990; and Swapna Dasgupta, 'Invoking Ram to Fight Mandal', Sunday Times of India, 14 October 1990.

૧૨ હરિયાણાના ભાજપના એક નેતાએ આમ જાહેર કર્યું હતું, 'ભારતીય સમાજમાં ફક્ત બે વિભાગો સંપત્તિવાળાઓ અને સંપત્તિ વગરનાઓ વચ્ચે છે.' આ વિધાન Balgopal ના 'This Anti–Mandal Mania'માં પાન ૨૨૩૧ પર ટાંકવામાં આવ્યું છે.

૧૩ આ બંને દલીલો અત્યન્ત વિરોધાભાસી છે, ગુણવત્તા અને કાર્યક્ષમતા ઉપર વર્ગ-આધારિત અનામત તથા જ્ઞાતિ-આધારિત અનામત બંનેમાં સરખી જ અસર પડે એવી અપેક્ષા આમાં વ્યક્ત થઈ છે.

૧૪ ૧૯૬૬માં એક નિરીક્ષકે દાખલા તરીકે તેઓ જેને 'પ્રભુત્વ ધરાવતો રાષ્ટ્રવાદ' કહે છે તેને આ પ્રમાણે વર્ણવ્યો હતો. 'કેન્દ્રમાં પ્રભુત્વ ધરાવતા સત્તા પક્ષે દરેક રાષ્ટ્રીયતા ધરાવતા અને સામાજિક જૂથને માટે લોકશાહી માળખામાં સમાનતા અને દરજ્જાની તક માટેનો ઈન્કાર કરીને નકલી 'રાષ્ટ્રીય એકતા' સ્થાપવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો. કહેવાતી 'રાષ્ટ્રવાદ અને વિભાજનવાદી બળો વચ્ચેની લડત'–જે લડતના નામે સત્તા પક્ષના નેતાઓ વિરોધ પક્ષનાં બળોને શરણાગતિ સ્વીકારવાની ફરજ પાડી રહ્યા છે–તે નકલી 'લડત' છે. આ એવાં સાધનો છે જેના દ્વારા બુર્ઝવાઓનો વર્ચસ્વ ધરાવતો વર્ગ માત્ર કાર્યરત લોકો ઉપર જ નહિ પણ પોતાના વર્ગના મજૂર વિભાગો ઉપર પણ પોતાનું પ્રભુત્વ જાળવી રાખવા ઇચ્છે છે. 'રાષ્ટ્રીય એકત'નું સૂત્ર આમ એક એવું હથિયાર છે જેના વડે પ્રભુત્વ ધરાવતા ઇજારાવાદી જૂથે પોતાના હરીફોને શરણે આવવાની ફરજ પાડી હતી. E. M. S. Namboodripad, cited in Francine Frankel, 'Indias Political Econ-omy: The Gradual Revolution (Princeton, 1978), 343.

૧૫ Mushirul Hasan, In 'Search of Integration and Identity, Indian Muslims Since Indepence, Economic and Political Weekly XXIII, 45-7 (Special Number, November 1988) 2469.

૧૬ India Today, 15 May 1985, 5.

૧૭ India Today, 15 January 1990, 34. આમાંનાં ૩૦૦૦ હજાર તો દસકાનાં અંતિમ ત્રણ વર્ષોમાં જ માત્ર મર્યા હતા. Mushirul Hasan, 'In Search of Integration and Identity', 2469.

૧૮ એજન.

૧૯ એજન. વધુ વિગતો માટે જુઓ. Promode Kumar, 'Communal violence and Repression', Mainstream, 5 September 1987.

૨૦ Census of India, 1981, Pt IIA, 350-459.

૨૧ India Today, 31 October 1989, 16.

૨૨ એજન.

૨૩ દાખલા તરીકે જાવિદ આલમે દર્શાવ્યું હતું કે પંજાબમાં અકાલીઓનો અંતિમવાદ અને કોંગ્રેસનું રાજકારણ આર્થિક મુદ્દાઓની ફરતે ફરતું હતું. જુઓ તેમનો લેખ 'The Political

Implications of Economic Contradictions in Punjab', 'Social Scientist, 161, 15 (10 October. 1986)

૨૪ India Today, 15 October 1990, 18.

૨૫ 'The Sunday Times of India, 14 October 1990.
જુઓ સ્વપન દાસગુપ્તા સાથેની અડવાણીની મુલાકાત.

૨૬ Swapna Dasgupta, 'Invoking Ram to Fight Mandal' એજન.

૨૭ એજન.

૨૮ વિશ્વ હિંદુ પરિષદ અયોધ્યાની ચળવળને અનિશ્ચિત કાળ સુધી લંબાવવાની તૈયારી કરી રહી છે એવા પુરાવા મળે છે. તેના એક નેતાએ તાજેતરમાં જ જાહેર કર્યું હતું. 'અગાઉ અમે માત્ર ત્રણ મસ્જિદો (અયોધ્યા, મથુરા અને કાશી)નો જ નાશ કરવા ઇચ્છતા હતા પણ હવે... અમે નિશ્ચય કર્યો છે કે અમે ૩૦૦૦ મસ્જિદોનો નાશ કરીશું. અશોક સિંઘલ ટાંકવામાં આવ્યું. 'The Guardian, 6 November 1990.

૨૯ Veena Das, 'Difference and Division as Designs for Life,' in Carla M. Borden (ed.) Contemporary India: Essays on the Uses of Tradition (Delhi, 1986), 46.

૩૦ દાખલા તરીકે જુઓ આશિષ નાંદી. 'The Politics of Secularism' and 'Culture, State and Rediscovery,' and by the Same author. 'Political Culture of Indian State', in Daedalus 118, 4 (Fall 1989), and 'Cultural Frames of Social Transformation: A Credo, in Alternatives XII (1987).

૩૧ જુઓ વીણા દાસ 'Difference and Division as Designs For Life.'

૩૨ T. N. Madan 'Secularism in Its Place' 'Journal of Asian Studies' 46, 4 (1987) અને એ જ લેખક દ્વારા 'Religion in India' 'Daedalus, 118, 4 (Fall, 1989).

૩૩ D. L. Seth, 'State, Nation and Ethnicity: Experience of Third World Countries' 'Economic and Political Weekly XIV, 12 (25 March 1989) Nation-Building in Multi-Ethnic Societies: The Experience of South Asia, 'Alternatives XIV (1989).

૩૪ રજની કોઠારી એક વખત એવું માનતા હતા કે કોમવાદી પરિબળોએ ભારતના લોકશાહી પાયાને હચમચાવી નાખ્યો છે. મત બેંક અને આંકડાની રમત દ્વારા ધર્મનું વ્યાપારીકરણ થયું છે. તેઓ હવે વિદેશી માળખુ અને વિચારસરણી સામે ભારતીયતાના પુનઃ નિર્માણ માટે જેઓ પરંપરા અને આધુનિકતા બંનેની દષ્ટિએ બહાર રહી ગયા છે તેમના સમાવેશ માટે દલીલ કરે છે જુઓ રજની કોઠારી, 'Will the State Wither Away?' The Illustrated Weekly of India, 8 July 1984; The Great Divide' 'The Illustrated Weekly of India, 1 September 1985, and 'The Indian Enterprise Today' in Daedalus 118 4 (Fall 1989), 66

૩૫ જુઓ આશિષ નાંદી 'The Politics of Secularism' 117, 179 અને The Political Culture of the Indian State' 4. રસપ્રદ વાત એ છે કે નાંદીએ કરી છે તેવી બુદ્ધિ-

અર્થાત

છવીઓની વિરુદ્ધની દલીલ કેટલીક વાર એવા જ નેતાઓએ પણ આગળ કરી છે કે જેમના રાજ-કારણની અન્યથા તેમણે ટીકા કરી હોત. જેમકે પોતાના 'રથયાત્રા' કાર્યક્રમની વિરુદ્ધની ટીકાનો પ્રતિભાવ એલ. કે. અડવાણીએ આમ આપ્યો હતો, 'રામને મુક્ત કરવા માટે હિંદુઓમાં જાગેલા આ ઉત્સાહના પુનરુત્થાનને' સમજવામાં બુદ્ધિજીવી વર્ગ નિષ્ફળ નીવડ્યો છે. 'Liberating Ram to Fight Mandal', The Sunday Times of India 14 October 1990.

૩૬ આશિષ નાંદી 'The Politics of Secularism', 179, 185, 190, 192.

૩૭ એજન ૧૮૦. ગાંધીની પોતાની દૃષ્ટિએ 'સેક્યુલર વિરોધી' છબી આપીને નાંદી પોતાની સ્થિતિને ન્યાયપુરઃસરની ઠેરવે છે. દાખલા તરીકે આપણને કહેવામાં આવે છે કે ગાંધી પ્રખર એન્ટી સેક્યુલારિસ્ટ હતા, જેમની ધાર્મિક સહિષ્ણુતા તેમના સેક્યુલારિઝમના વિરોધમાંથી આવતી હતી. એજન ૧૯૨. પ્રસ્તુત લેખ એનાથી ઊલટી રીતે દલીલ કરે છે કે ગાંધીએ બહુમતીવાદના તત્ત્વજ્ઞાનને ઉત્તમ રીતે અભિવ્યક્ત કર્યું હતું જે સાચા અર્થમાં સેક્યુલર પણ નહોતું અને સેક્યુલર વિરોધી પણ નહોતું.

૩૮ આમ, આઝાદી પછી અને ખાસ કરીને ૧૯૮૦ બાદ સામ્યવાદી પક્ષોની નીતિ હિંદુ જમણેરી પાંખને અને ખાસ કરીને ભાજપને (અગાઉના જનસંઘને) અલગ પાડી દેવાની તથા સત્તાધારી કોંગ્રેસ પક્ષનો વિરોધ કરવાની વ્યૂહરચનાથી નિર્ણિત થતી રહી છે. આની સાબિતી ૧૯૮૯ની તેમની ચૂંટણી અંગેની વ્યૂહરચનામાં તથા અયોધ્યાના મુદ્દા પર તેમણે જનતા દળની લઘુમતી સરકારને તથા કટ્ટરવાદી હિંદુઓની લડત સામે મુલાયમ સિંહે (જેઓ તેમના નિંદકો માટે 'મુલ્લાઉ ખાન' તરીકે જાણીતા થયા હતા) જે કડક વલણ અખત્યાર કર્યું તેને આપેલા ટેકામાંથી મળે છે.

૩૯ આ દૃષ્ટિબિન્દુની વધારે સરળતાભરી સમજણ માટે જુઓ રણધીર સિંહ 'Theorising Communlism : A Fragmentary Note in the Marxist Mode', in Economic and Political Weekly XXIII, 3 (23 July 1988), and S. Khan, 'Towards a Marxist Uuderstanding of Secularism : Some Preliminary Speculations', Economic and Political Weekly XXII, 10 (7 March 1987).

૪૦ વ્યાપકપણે એવું માનવામાં આવે છે કે ગાંધીજીના છેલ્લા ૭ દિવસના ઉપવાસ સરદાર પટેલની ખુલ્લી કોમવાદી નીતિઓના વિરોધમાં હતા. 'જેમને હું એકવાર ઓળખતો હતો તે જ સરદાર તમે નથી.' ઉપવાસ દરમ્યાન તેમણે આવું કહ્યાનું નોંધાયું છે. જુઓ Judith Brown, Gandhi Prisoner of Hope (London, 1989), Modern India, 438, fn. 2.

૪૧ તેમની સમાજવાદી સહાનુભૂતિની સાબિતી સાંપડી તે પછી ૧૯૬૦માં નહેરુનું ઢીલા પડવાનું શરૂ થયું. ઠાકુરદાસનાં લખાણો બંને પ્રક્રિયાઓની અદ્‌ભુત ઝાંખી પૂરી પાડે છે, જે પ્રક્રિયા દ્વારા નહેરુને ઠંડા પાડવામાં આવ્યા તથા કેટલાક ભારતીય મૂડીવાદીઓએ ગાંધીને તેમનું કામ તેમને માટે કરવા દેવાની છૂટ આપી રાજકીય પુખ્તતા દાખવી. દાખલા તરીકે ૧૯૩૬માં ૨૧ આગેવાન ઉદ્યોગપતિઓએ નહેરુના પ્રમુખપણા હેઠળના સમાજવાદનો પોતે ત્યાગ કરે છે તે માટેનું એક જાહેરનામું બહાર પાડ્યું હતું જેમાં જી. ડી. બિરલાએ તેમને આવું કહીને ઠપકો આપ્યો હતો, 'આપણે બધા સમાજવાદની વિરુદ્ધ છીએ

પણ પોતે સંપત્તિની વિરુદ્ધ છે એવું કહેવું તે એક સંપત્તિવાળા માણસને માટે ઘણું અનુચિત છે ' તેમણે તેઓને સલાહ આપી હતી કે 'જેઓએ મિલ્કતનો ત્યાગ કર્યો છે તેઓને તમે જે કહેવામાગો છો તે કહેવા દો ' તેઓ તેમને એવી માહિતી આપવા શક્તિમાન થયા હતા કે 'મહાત્માજીએ તેમના વચનો ભિલાવ્યા છે... જવાહરલાલના ભાષણને કચરા ટોપલીમા નાખી દેવામા આવ્યુ છે–વસ્તુએ, સાચી દિશામા જઈ રહી છે ..' જુઓ બિપિન ચંદ્ર 'Jawaharlal Nehru and the Indian Capitalist Class, 1936', in his Nationalism and Colonialism in India (Delhi, 1979) પાન ૧૮૭ ૧૯૧, ૧૯૩, ૧૯૫

૪૨ 'The Indomitable Sardar A Political Biography of Sardar Vallabhbhai Patel (Bombay 1962) પા ૧૩૧ પર કેવલરામ લાલચંદ પંજાબી દ્વારા ટાકવામા આવ્યુ છે

૪૩ પટેલે લખ્યુ, ગોલવલકરને ૧૧ સપ્ટેમ્બર ૧૯૪૮ 'Justice on Trial Collection of the Historic Letters between Sri Guruji and the Government (an RSS publication, Banglore, 1968) પા ૨૮ પર ટાકવામા આવ્યું છે

૪૪ Congress Bulletin, September October, 1949, પા ૧૫ આમ છતા આર. એસ એસ. કોગ્રેસની બહાર રહેવાનુ પસંદ કર્યું પરંતુ તેમના નેતા ગોલવલકર સરકારની બહાર રહી સરદાર પટેલ સાથે કામ કરવા ઇચ્છતા હતા, ખાસ કરીને કોમવાદ સામેની લડાઈમા સહકાર આપવા તેમણે લખ્યું 'તમે સરકારની શક્તિથી અને અમે સંગઠિત સંસ્કૃતિના બળથી ભેગા થઈએ તો આપણે આ જોખમ (કોમવાદ)ને દૂર કરી શકીએ આપણા પાડોશી દેશોને 'પરદેશવાદ'નુ જે મોજું ખતમ કરી રહ્યું છે તેની મને ઊડી ચિંતા છે. ગોલવલકર દ્વારા પટેલને ૨૪ સપ્ટેમ્બર, ૧૯૪૮ 'Justice on Trial' પા ૨૩-૬

૪૫ નહેરુએ એવો દૃષ્ટિકોણ અપનાવ્યો કે 'પ્રામાણિક સામ્યવાદ ભય છે જૂઠો સામ્યવાદ એ રાજકારણની પ્રતિક્રિયા છે ' S Gopal, 'Nehru and 'Minorities' Economic and Political Weekly XIII 45-7 (Special Number, November 1988), પાન ૨૪૬૫

૪૬ 'કોગ્રેસ બુલેટિન' સપ્ટેમ્બર, ૧૯૫૧, પાન ૧૭૬

૪૭ Gopal, 'Nehru and Minorities' પાન ૨૪૬૬.

૪૮ આમ ગોપાલ સૂચવે છે કે નહેરુના સેક્યુલારિઝમ હેઠળ 'લઘુમતીઓને હાગની અને વિધાનસભામાની તેમની બેઠકોની નહિ પણ તેમની સંસ્કૃતિ અને પરંપરા સલામત રહેશે તેની પૂરી ખાતરી અપાઈ હતી '

૪૯ નહેરુ એમ માનતા હતા કે 'સંખ્યાની દૃષ્ટિએ તથા બીજી અનેક રીતે (બહુમતી કોમ) પ્રભુત્વ ધરાવતી કોમ છે અને તેની જવાબદારી છે કે તેની આ સ્થિતિનો તેણે એવી કોઈ રીતે ઉપયોગ ન કરવો કે જે આપણા સેક્યુલર આદર્શો પ્રતિ પૂર્વગ્રહ પ્રેરે Nehru's Letter to PCC Presidents, 5 August 1954, in his Letters to PCC Presidents (New Delhi, 1955) પાન ૧૯-૨૦.

૫૦ શ્રીમતી ગાધીના રાજ સામેની જયપ્રકાશ નારાયણની ચળવળ બહુ મોટા પ્રમાણમા આર. એસ એસ. ના કાર્યકરો પર અવલંબિત હતી જુઓ Richard Fox 'Gandhian Socialism and Hindu Nationalism Cultural Domination and the World System 'Journal of Commonwealth

and Comparative Politics xxv, 3 (November 1983), 238–41 અને એ જ લેખક દ્વારા 'Gandhian Utopia: Experiments With Culture (Boston, 1989), 212–14 સાથે જ જુઓ Walter K. Anderson and Shridhar D. Damle, Brotherhood in Saffron: 'The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism (London, 1987), 211 13. પટણાના આર. એસ. એસ. ના કાર્યકરો સામેના એક ભાષણમાં જયપ્રકાશે પોતાનું સ્વપ્ન સિદ્ધ કરવાની અને 'જો જનસંઘ ફાસિસ્ટ છે તો હું પણ ફાસિસ્ટ છું', એવું જાહેર કરીને ફાસિસ્ટપણાની સામેની ટીકાનો જવાબ આપવાની અપીલ કરી હતી. Jaya Prakash Narayan, 'May You fulfill My Dream (English translation of a Speech delivered at an RSS training camp in Patna, 3 November 1979) (Bangalore, 1979), 5. 'Mainstream' 15 March 1975, 6.

૫૧ જનતા પક્ષનું સર્જન વિવિધ વિરોધ પક્ષોનાં જોડાણોમાથી થયું હતું કે જેમાં ભારતીય લોકદળ જનસંઘ, કોંગ્રેસ (ઓ), સમાજવાદી પક્ષ અને કોંગ્રેસ સમાજવાદી પક્ષનો સમાવેશ થતો હતો.

૫૨ આ હતા રોમીલા થાપરનું 'Medival India' બિપિન ચંદ્ર, અમલેશ ત્રિપાઠી અને બારુન દાસનું 'Modern India' બિપિન ચંદ્રનું 'Freedom Struggle' અને રોમીલા થાપર, હર્બન્સ મુખિયા અને બિપિન ચંદ્રનું 'Communalism and the Writing of Indian History.' એક નામવગરની નોંધમાં આ પુસ્તકો પર સામ્યવાદીઓ અને તેમના સાથી મિત્રોએ કરેલા કાવતરા અંગેનો આરોપ મુકાયો હતો અને મોરારજી દેસાઈએ તેમના શિક્ષણ પ્રધાન પ્રતાપ ચંદર સુંદરને આ પુસ્તકો પાછાં ખેંચી લેવાનું જણાવ્યું હતું. જુઓ અનામિકા 'Shades of Macarthism' in Economic and Political Weekly XII, 38 (17 September 1977), 37–8.

૫૩ L. I. Rudolph દ્વારા સંપાદિત 'Cultural Policy in India' માં L. I. Rudolph અને S. H. Rudolph દ્વારા લખાયેલ લેખ 'The Genesis and Implications of the Textbook Controversy'.

૫૪ Rudolph and Rudolph 'In Pursuit of Lakshmi: The Politcal Economy of the Indian State' (Chicago, 1987) 546, fn. 24.

૫૫ જુઓ M. J. Akbar, India: The Seige Within (Harmondsworth, 1985); Mark Tully and Satish Jacob, 'Amritsar, Mrs Gandhi's Last Battle' (New Delhi, 1985) and Dipankar Gupta, 'The Communalising of Punjab, 1980–85' 'Economic and Political Weekly' XX, 28 (13 July 1985), 1185–90.

૫૬ હિંદુસ્તાનીના સ્વીકારથી ઉર્દૂને માટે બોલાતી અને લખાતી ભાષા તરીકે સમૃદ્ધ થવાનું ચાલુ રહી શક્યું હતું.

૫૭ Jayaprakash Narayan, 'A plea for the Reconstruction of the Indian polity' in Bimal Prasad (ed), 'A Revolutionary Quest' (Delhi, 1980), 217.

૫૮ આમ, દાખલા તરીકે સાંતાલ નેતા જીતુ સાંતાલ 'શુદ્ધિ' આંદોલનના સ્થાનિક સ્વરાજ ચળવળના

નેતાના પ્રોત્સાહનથી એક મસ્જિદ પુનઃ કબજે કરવાના પ્રયત્નમાં મૃત્યુ પામ્યો. રણજિત ગુહા દ્વારા સંપાદિત 'Subaltern Studies IV (Delhi, 1985) માં તનિકા સરકાર દ્વારા લખાયેલ લેખ 'Jitu Santal's Movement in Malda, 1924–32: A Study in Tribal Protest.' તાજેતરમાં એવું દર્શાવવામાં આવ્યું છે કે નીચલી જ્ઞાતિનાં જૂથોને આ જ રીતે હિંદુસ્તાનના ભાગલા પૂર્વે અને ભાગલા વખતે જે રમખાણો થયાં ત્યારે 'હિંદુ કોમ' માટે લડવા કાર્યાન્વિત કરવામાં આવ્યાં હતાં. જુઓ Joya Chatterjee, 'Communal Partition of Bengal, 1932–1947', University of Cambridge, Ph.D. dissertation, 1990, 209–23.

૫૯ દાખલા તરીકે જુઓ, Tajul Islam Hashmi, 'The Communalisation of Class Struggle: East Bengal Peasantty, 1923–29', 'Indian Economic and Social History Review' 25, 2 (1988); Partha Chatterjee, 'Agrarian Relations and Communalism in Bengal' Subaltern Studies I, (New Delhi, 1986); Tanika Sarkar, 'Communal Riots in Bengal', in Mushirul Hasan (ed.),' Communal and Pan–Islamic Trends in Colonial India' (New-Delhi, 1985); and Suranjan Das, 'Communal Riots in Bengal, 1905-1947', University of Oxford, D.Phil. thesis, 1987.

૬૦ Rajni Kothari, 'Politics in India' (Delhi, 1970).

૬૧ જુઓ Stephen Henningham, 'Peasant Movements in Colonial India, North Bihar, 1917–1942', Australian National University Monographs on South Asia, No. 9, Canberra; Kapil Kumar, 'Peasant Perceptions of Gandhi and His Programme, Oudh, 1920-1922', Social Scientist 2 (February 1983), અને એ જ લેખક દ્વારા Peasants in Revolt; Landlords, Congress and the Raj in Oudh, 1885–1922 (New Delhi, 1984).

૬૨ Sumit Sarkar, 'Popular Movements and National Leadership, 1945–1947', Economic and Political Weekly XVII, 14-16 (April 1982), 682.

૬૩ એજન

૬૪ M.K. Gandhi, 'Trusteeship' (Ahmedabad, 1960), 5. Compiled by R. Kalekar and reproduced from Harijan, 3 June 1939. તેમના પક્ષે જમીનદારો ગાંધીને જેમની સાથે કામ કરી શકાય તેવા માણસ માનતા હતા. આથી એપ્રિલ ૧૯૩૯ માં અખિલ ભારતીય જમીનદાર મંડળના પ્રમુખે આવી દલીલ કરી હતી: 'જ્યાં સુધી ગાંધીજીને અનુસરનારું જૂથ કોંગ્રેસમાં રાજ કરે છે અને જ્યાં સુધી સમાજવાદીઓ તથા સામ્યવાદીઓ કાબૂમાં છે ત્યાં સુધી આપણે કોઈ અંતિમ પગલું લઈશું નહિ' Indian Annual Register, 1939, I, 396. કપિલકુમાર દ્વારા 'Peasants, Congress and the Struggle for Freedom' in his Congress and Classes, Nationalism, Workers and Peasants (New Delhi, 1988), પા. 223, પર ટાંકવામાં આવ્યું છે.

૬૫ ગાંધી દ્વારા Agatha Harrison ને ૩૦ એપ્રિલ ૧૯૩૬. કુમાર દ્વારા લખાયેલ લેખ 'Peasants, Congress and the Struggle'માં પાન ૨૨૪ પર ઉદ્ધૃત.

૬૬ ગાંધી દ્વારા Charles Petrasch, Monde, 20 February 1932. દત્તના India Todayના પાન ૫૧૪. પર ઉદ્ધૃત.

૬૭ Young India, 28 May 1931.

૬૮ G.D. Birla, Sunday, 21 June 1983 Cited in Vinay Bahl, 'Attitude of the Indian National Congress Towards the Working Classes in India, 1918-1947', in Kumar (ed.), Congress and Classes, I.

૬૯ આમ દાખલા તરીકે ૧૯૩૯ની ત્રિપુરા કોંગ્રેસ વખતે ગાંધી તેનાથી દૂર રાજકોટમાં રહ્યા. જે વખતે સુભાષ બોઝને ઑલ-ઇન્ડિયા કોંગ્રેસ કમિટીના પ્રમુખપદેથી હટાવવામાં આવ્યા તથા રાજેન્દ્રપ્રસાદ અને તેમના વર્કિંગ કમિટીના સભ્યોને બોઝ અને તેમના ડાબેરી પાંખના સાથીઓનો ખુલ્લી રીતે સામનો કરવાનું અણગમતું કામ કરવાની છૂટ આપવામાં આવી. જુઓ Leonard Gordon, Bengal : the Nationalist Movement 1876-1940 (New York, 1974), and Gitasree Bandopadhyay, 'Constraints in Bengal Politics, 1921–41, Gandhian Leadership (Calcutta, 1984).

૭૦ Adam Smith, The Wealth of Nations' (Modern Library Edition), 670. cited in C. B. Macpherson, 'The Economic penetrataion of political Theory: Some Hypotheses', in his 'The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays' (Oxford, 1987), 109.

૭૧ એજન

૭૨ રાજ્ય અને મિલકતના પાછલા ઉદારમતવાદી પૃથક્કરણ માટે જુઓ Macpherson, 'The Rise and Fall of Economic Justice, 1–20; Goran Therborn, 'The Rule of Capital and the Rise of Democracy', New Left Review 103 (May-June 1977); Bob Jessop, 'Capitalism and Democracy: The Best Possible Shell?', in G. Littlejohn et. al. (eds.), Power and the State (London, 1978) and Carol Pateman, 'Participation and Democratic Theory (Cambridge, 1970), 1–21.

૭૩ Edmund Burke, 'Thoughts and Details on Scarcity', in his Works (Oxford, 1907), 22.

૭૪ Edmund Burke, 'Reflections on the Revolution in France' (London, 1968) (Pelican Classics edn), 271.

૭૫ M.K. Gandhi, 'Varnashramadharma' (Ahmedabad, 1962), 13.

૭૬ Young India, 17 November.

૭૭ Harijan, 6 March 1937.

૭૮ Gandhi, Varnashramadharma, 8.

૭૯ Charles Pestrach સાથેની ગાંધીની મુલાકાત 'Monde' 10 February 1932. Cited in Dutt, 'India Today' 514.

૮૦ V. B. Kher (ed), M. K Gandhi, Economic and Industrial Life and Relations, I, 37,

૮૧ Edmund Burke 'Thoughts on the Causes of Present Discontents', in his 'Politics' edited by Ross J S Hoffman and Paul Levack (New York, 1949), 27-8

૮૨ Hanna Fenichel Pitkin, The Concept of Representation (Berkeley, 1967), 169

૮૩ Kher (ed), 'M. K. Gandhi, Economic and Industrial Life and Relations,' I, 37.

૮૪ વધુ વિગતો માટે જુઓ, Utsa Patnaik, 'The Agrarian Question and the Development of Capitalism in India' (Delhi, 1986), and Utsa Patnaik (e d), 'Agrarian Relations and Accumulation The Mode of Production Debate in India (Delhi 1990).

૮૫ A B Purani, 'The Life of Sri Aurbindo A Source Book' (Pondicherry, 1964), 79.

૮૬ Kher (ed), M. K Gandhi, 'Economic and Industrial Life and Relations,' I, 38

૮૭ Brayan Wilson ઇંગ્લેન્ડ અને અમેરિકાના સમાજમાં સેક્યુલરાઇઝેશન બાબતમાં જણાવે છે કે 'માણસો ધાર્મિક પ્રેરણા માટે ઓછી અને ઓછી પ્રતિક્રિયા વ્યક્ત કરે છે તેઓ દુનિયાનું મૂલ્યાંકન આત્મનિરીક્ષણના અને તર્કસંગત અર્થમાં કરે છે અને પોતાને તર્કસંગત સંગઠનોમાં સંગઠિત થયેલા અને તર્કસંગત રીતે નક્કી થયેલી ભૂમિકામાં જુએ છે જે આવા ધાર્મિક વલણ માટે ઘણો ઓછો અવકાશ પૂરો પાડે છે, તે કદાચ ખાનગી રીતે મનોરંજક હોઈ શકે.' Bryan R Wilson, Religion in Secular Society A Sociological Comment (London, 1966), X

૮૮ Nicos Poulantzas, 'Political Power and Social Classes' (London, 1975)

૮૯ Prabhat Patnaik, 'Imperialism and the Growth of Indian Capitalism', Pranab Bardhan, 'The Political Economy of Development' (Oxford, 1984), Ashok Mitra, 'Terms of Trade and Class Relations' (London 1977), Pradhan H Prasad, 'Lopsided Growth . Political Economy of Indian Development' (Delhi 1990), Amalendu Guha, 'The Indian National Question · A Conceptual Frame', in Economic and Political Weekly, Review of Political Economy, 31, (31 July 1982): and Javed Alam, 'Dialectics of Capitalist Transformation and National Crystallisation The Past and the Present of the Nationl Question in India', in Economic and Political Weekly, Review of Political Economy, XVIII, 5 (29 January 1983).

૯૦ Bipin Chandra, 'The Long Term Dynamics of the Indian Nationa, 1 Congress' 'ઇન્ડિયન હિસ્ટરી કોંગ્રેસ'

અર્થાત

અમૃતસરમાં આપેલું પ્રમુખીય વ્યાખ્યાન, ૧૯૮૫. ૬૮, Fn. 144. આ વ્યાખ્યાનમાં ચંદ્ર જેઓ પૂર્વના માર્કસવાદી ઇતિહાસકાર હતા તેઓ માર્કસવાદી પૃથક્કરણની ગૂંચનો બહુમતીવાદી રાષ્ટ્રીય દૃષ્ટિકોણના સંદર્ભમાં ત્યાગ કરે છે.

૯૧ એજન, ૨૫, Fn. 13.

૯૨ આમ લેખકની ઇચ્છાઓની વિરુદ્ધ જેઓ અન્યથા હિંદુ કોમવાદી રાજકારણના ટીકાકાર છે; રાષ્ટ્રીય ચળવળનું આ અર્થઘટન બહુમતીવાદી ધારણાઓને પોષે છે.

૯૩ કોંગ્રેસના મુસ્લિમો પ્રત્યેના વલણના અહેવાલ માટે જુઓ, Mushirul Hasan, 'The Muslim Mass Contacts Campaign: Analyses of a Strategy of Political Mobilization', in Richard Sisson and Stanley Wolpert (eds), Congress 'and Indian Nationalism, The Pre-Independence Phase' (Delhi 1988), 215.

૯૪ D. A. Low દ્વારા સંપાદિત 'The Indian National Congress, Centenary Hindsights (New Delhi, 1988).

૯૫ Gopal 'Nehru and Minorities,' 2465.

૯૬ વધુ વિગત માટે જુઓ Sission & Wolpert દ્વારા સંપાદિત 'Congress and Indian Nationalism' માં John Mclane, નો લેખ 'The Early Congress, Hindu Populism and the Wider Society', તથા R. Suntharalingam, 'Politics and National Awakening in South India, 1852–1891' (Tucson, 1974); Stanley Wolpert, Tilak and Gokhale, Revolution and Reform in the Making of Modern India' (Berkeley, 1962); and S. Natrajan 'A Century of Social Reform in India' (Bombay, 1959).

૯૭ ઝીણા અને મુસ્લિમ લીગની સમવાય તંત્રની આકાંક્ષાઓના પૃથક્કરણ માટે જુઓ Ayesha Jalal, The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan' (Cambridge, 1984).

૯૮ પ્લુરાલિસ્ટીક લોકશાહી સિદ્ધાંત જેના ઉપર આ આ ચિત્ર દોરાયું છે તેને માટે જુઓ R. D. Dahl, 'Polyarchy,P articipation and Opposition' (New Haven, 1971), અને એ જ લેખક દ્વારા Preface to Democratic Theory' (Chicago, 1956) તથા 'Pluralism Revisited', Comparative Politics 10, 2 (1897) માં. સાથે જ જુઓ D. B. Truman, 'The Government process' (New York, 1951).

૯૯ ઉદાહરણ માટે જુઓ કોંગ્રેસના રાજકારણનો અહેવાલ McLane, ના 'The Early Congress'; માં તથા CA Bayly, ના 'Local Roots of Indian 'Politics, Allahabad 1880–1920' (Oxford, 1975) માં, Anand Yang ના 'Sacred Symbols and Sacred Space in Rural India: Community Mobilisation' એ નામના in the 'Anti-Cow Killing' Riot of 1893', માંના લેખમાં, તથા 'Comparative Studies in History and Society' 22,4 (1980); માં Gyanendra Pandey, The Ascendancy of the Congress in the Uttar pradesh 1926–

34, A Study of Imperfect Mobilisation' (Oxford, 1988); માં અને Joya Chatterji 'Cmmunal Politics and the Partition of Bengal' માં.

૧૦૦ આ બિલ મુસ્લિમ કટ્ટરવાદીઓ જેઓ સુપ્રીમ કોર્ટના શાહબાનો કેસના ચુકાદા સાથે હાથમાં શસ્ત્રો લઈ ઊભા થઈ ગયા હતા તેમની માગણીઓનો દાદ આપતું હતું. શાહબાનો કેસનો ચુકાદો છૂટા છેડા લીધેલી મુસ્લિમ સ્ત્રીઓને જીવનભરની ખાધાખોરાકી માટે કાયદાકીય મદદ લેવાનો અધિકાર પૂરો પાડતો હતો. આ માટેની વધુ વિગતો માટે જુઓ *Asghar Ali Engineer*, 'The Shahbano Controversy (Bombay, 1987), and Zakhia Pathak and Sunder Rajan, 'Shahbano', Signs (Spring 1989).

૧૦૧ ભારતીય સમાજમાં મુસ્લિમોની સ્થિતિ વિશેની વિગતો માટે જુઓ Y. D. Phadke, 'Muslims and Scheduled Castes Since Independence', Lala Lajpat Rai Memorial Lecture Series, no. 6, 1977-78.

૧૦૨ ૧૪૪મા જગતગુરૂ શંકરાચાર્ય નાગયણ દેવ તીર્થ 'India Today' ૩૧ મે ૧૯૮૬, ૩૩ મે પાને ટાંકવામાં આવ્યું છે તેમ.

૧૦૩ 'Sunday Times of India' ૧૪ ઓક્ટોબર, ૧૯૯૦માં ઉદ્ધૃત.

૧૦૪ અયોધ્યામાં આવેલ બાબરી મસ્જિદને સ્થળે હિંદુ મંદિર બાંધવા માટે રામશિલા કાર્યક્રમ હિંદુ કોમવાદી સંગઠનોએ ગોઠવ્યો હતો. જેને કારણે ભારતના કેટલાક ભાગોમાં કોમવાદી રમખાણો ભડકી ઊઠયાં હતાં. 'India Today' 30 November 1989 પા ૨૪

૧૦૫ Chandan Mitra, 'From Rajiv Raj to Ram Rajya', Times of India, 8 November 1989.

૧૦૬ 'Sunday Times of India', 14 October, 1990.

૧૦૭ 'Need to Re-Orient Congress Policies', Hindustan Times, 16 January 1990.

૧૦૮ Ravinder Kumar, 'Class, Community or Nation? Gandhi's Quest for Popular Consensus in India', in his 'Essays in the Social History of Modern India' (Delhi, 1983, 50-6)

૧૦૯ Mushirul Hasan દ્વારા સંપાદિત 'Communal and Pan-Islamic Trends, પાન. ૩૦૯ પર N. C. Saxena નો લેખ 'The Histotiography of Communalism in India'.

૧૧૦ આ મુદ્દો સેક્યુલર–વિરોધીઓએ આગળ કરેલી દલીલનો બરાબર સામો વિરોધ કરતો જણાય છે. આ લોકો પર પરાવાદી કોમવાદી રાજ્યની સ્થાપનાના કેસના પક્ષકાર છે જેઓ કેવળ કોમવાદના રાજકારણનો જ નહિ પણ 'સતી' જેવી પરંપરાનો પણ બચાવ કરે છે. જુઓ આશિષ નંદી દ્વારા લખાયેલ લેખો, 'The Politics of Secularism'; 'The Sociology of Sati', Indian Express, 5 October 1987; 'The Human Factor', Illustrated Weekly of India, 17 January 1988; 'Sati in Kaliyug', Economic and Political Weekly, 17 September 1988; and

by Veena Das, 'Strange Response', Illustrated Weekly of India, 28 February 1988, and 'Difference and Division as a Design for Life'.

૧૧૧ રામ જન્મભૂમિ મુક્તિ સંઘર્ષ સમિતિના ચેરમેન મહંત અવૈદ્યનાથે જાહેર કર્યું હતું કે પાકિસ્તાન સાથેના યુદ્ધ સિવાયનું બીજું કંઈ અયોધ્યામાં રામ મંદિર બંધાતું અટકાવી શકે નહિ. 'Times of India', 24 April, 1990.

૧૧૨ 'India Today' 31 May 1986,–38

૧૧૩ શિલાન્યાસની ચળવળમાં ઉત્તર પ્રદેશમાં ૧૯૮૯ના પાછલા ૭ મહિના દરમ્યાન ૭૦૬ માણસો મરાયા અને એકલા ભાગલપુરનાં રમખાણોમાં ૧૦૦૦ કરતાં વધુ માણસોએ જાન ગુમાવ્યા, જેમાંના મોટા ભાગના મુસ્લિમો હતા. 'India Today' 15 October 1989, 24. સાથે જ જુઓ S. N. M. Abdi, 'When Darkness Fell' 'Illustrated Weekly of India, 26 November 1989, અને રમેશ ઉપાધ્યાય 'Bhagalpur's Holocaust' in 'Frontline', 11–24 November 1989.

૧૧૪ આ સૂત્રો અયોધ્યાની જેમ કાશી અને મથુરાની મસ્જિદોનો પણ નાશ કરવો જોઈએ અને તેની જગ્યાએ હિંદુ મંદિરો બાંધવા જોઈએ એવી હિંદુ કટ્ટરવાદીઓની માગણી સાથે સંબંધ ધરાવે છે.

૧૧૫ કોંગ્રેસના પ્રથમ અધિવેશનમાં W. C. Bannerji એ આપેલું પ્રમુખીય વ્યાખ્યાન. Annie Besantના 'How India wrought for Freedom: The Story of the Indian National Congress told from Official Records' (Madras, 1915), પા. ૭ પર ઉદ્ધૃત.

૧૧૬ M. V. Raman Rao, The Development of the Congress Constitution (New Delhi, 1958), પા. ૨

૧૧૭ McLane, 'The Early Congress' પા. ૫૭.

૧૧૮ જ્યારે જ્યારે કોંગ્રેસી નેતાઓએ કોમવાદી સમાધાન અંગે કોઈ દરખાસ્ત મૂકી અને શક્તિશાળી હિંદુ જૂથોને પોતાના હિત વિરુદ્ધની તે જણાઈ ત્યારે ત્યારે તેઓએ હિંદુઓના કોમવાદી સંગઠનોના પક્ષે જવા કોંગ્રેસનો ખુલ્લે ખુલ્લો ત્યાગ કર્યો જેથી કોંગ્રેસને પોતાની નીતિઓ અંગે પુનઃ વિચાર કરવાની ફરજ પડે. આને પરિણામે ઘણી વાર કોંગ્રેસને હિંદુ પક્ષોના જેવી સ્થિતિનો સ્વીકાર કરવાનું દબાણ અનુભવવું પડતું. દાખલા તરીકે ૧૯૩૭માં શરદ બોઝની આગેવાની હેઠળની બંગાલ કોંગ્રેસે સેક્યુલર કાર્યક્રમના આધાર રૂપે 'ડાબેરી લોકપ્રિયતાવાદી' બહુજન–સંપર્ક માટેની પહેલનો સ્વીકાર કર્યો ત્યારે પક્ષે હિંદુ જમીનદારો અને વેપારીઓનો ટેકો, ઉદ્‌ભવ પામી રહેલી હિંદુ મહાસભાની સામે ગુમાવ્યો અને તેને આ પહેલનો ત્યાગ કરવાની અને તેના પરંપરાગત હિંદુ મતવિસ્તારને પાછો પ્રાપ્ત કરવા હિંદુ મહાસભા સાથે હરીફાઈ કરવાની ફરજ પડી. આ પ્રક્રિયાના વિગતવાર પૃથક્કરણ માટે જુઓ Joya Chatterjee, 'Communal Politics in Bengal'.

૧૧૯ Times of India, 9 Nov. 1989.

૧૨૦ જુઓ Richard Gordon, 'The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress, 1915 to 1926' 'in Modern Asian Studies IX, 2 (1975), and Indra Prakash, 'A Review of the History and Work of the Hindu Mahasabha and the Hindu Sangathan Movement' (Delhi, 1938).

મુસ્લિમ સમાજ જ એવો છે કે જેને સેક્યુલર બનાવવાની જરૂર છે.

હર્ષ નારાયણ

(૧) સેક્યુલારિઝમનો ઢંઢેરો ફક્ત ભારત જ શા માટે પીટે છે? જો આપણા નેતાઓને સેક્યુલારિઝમનો એટલો બધો મોહ હતો તો પછી તેઓએ દેશના ભાગલા શા માટે થવા દીધા? જો મુસ્લિમ માનસ એટલી હદે વિકસ્યું હતું કે ત્યારે રોકી શકાય તેમ ન હતું તો ભાગલા પછી આ માનસને સુધારવાનો કેમ કોઈ પ્રયત્ન થયો નહિ? દક્ષિણ ભારતમાં મુસ્લિમ લીગની શરૂઆત થતાં જ કોંગ્રેસે એને સેક્યુલર સંગઠન માનીને શા માટે તેની સાથે ગઠબંધન કર્યું? આની વિરુદ્ધ સેક્યુલરવાદીઓએ શા માટે અવાજ ન ઉઠાવ્યો?

(૨) સેક્યુલારિઝમના પયગંબરો પોતાની વાત કોની ઉદ્દેશીને કરે છે? તેઓ નીચેનામાંથી કોને સેક્યુલર બનાવવા માગે છે?

૧ નાસ્તિક, નિરીશ્વરવાદી કે ધર્મ–નિરપેક્ષવાદી, માર્ક્સવાદી, સમાજવાદી, ગાંધીવાદી.

૨ પારસી, બૌદ્ધો, રાધાસ્વામી, કબીરપંથી, નાનકપંથી, રામકૃષ્ણ મિશનવાળા, કૃષ્ણમૂર્તિ કે રજનીશના ભક્તો.

૩ શીખ.

૪ સનાતની હિન્દુ કે જેમાં આર્યસમાજમાં માનનારાઓનો પણ સમાવેશ થાય.

૫ મુસલમાન.

જો સેક્યુલરવાદીઓ સહિષ્ણુતાને ન્યૂનતમ જરૂરિયાત માનતા હોય તો ઉપરના પાંચમાંથી પહેલા બે તો પહેલેથી જ સેક્યુલર છે. ભાગલા વખતે મુસલમાનોના હાથે સૌથી વધુ કોઈ ભોગ બન્યું હોય તો શીખો હતા, પણ આમ છતાંય, અત્યારે શીખોને મુસલમાન વિરુદ્ધ કોઈ ફરિયાદ નથી.

ગાંધીજીના મત મુજબ હિંદુત્વનો આત્મા અહિંસક માર્ગ દ્વારા સત્યની શોધ છે અને પંડિત નહેરુના મત મુજબ 'જીવો અને જીવવા દો.' એટલે જ બીજાઓના ભોગ બનેલા માનવોને—યહૂદી, પારસી—વગેરેને અહીં આશરો મળ્યો. મહમદ પયગમ્બરના પહેલાના સમયમાં અને તેઓના સમકાલીન સમયમાં અહીં દક્ષિણમાં આરબોને બધી સગવડો મળી હતી. દક્ષિણના હિંદુ રાજાઓએ હિંદુઓને ધર્મપરિવર્તન કરવાની છૂટ આપી અને મુસલમાનોને મસ્જિદો બાંધવા માટે મદદ કરી. આજનો હિંદુ બહુમતી સંખ્યાને આધારે હિંદુરાષ્ટ્ર જાહેર કરી શક્યો હોત, એને બદલે એને સેક્યુલર રાષ્ટ્ર તરીકે જાહેર કર્યું. આજે કોઈ મુસ્લિમ રાષ્ટ્ર સેક્યુલર નથી. આમ છતાં સાંપ્રદાયિક (પરંપરાગત ધર્મવાદી) હિંદુ મુસલમાનોનો વિરોધ એમના ધર્મને કારણે કરતો નથી પણ તે વિરોધ કરે છે તેમની વિભાજન કરવાની મનોદશાનો. મુસલમાનોની વિભાજનની મનોદશા જુદી જુદી રીતે પ્રગટ થાય છે, જેને સરકાર અને સત્તાધારી નેતાઓ ખાસ અધિકારો દ્વારા ટેકો આપી બહેકાવે છે. ગુરુ ગોવિંદસિંહ કે શિવાજી ઈસ્લામ ધર્મનો વિરોધ કરતા ન હતા અને આજે પણ તેનો કોઈ વિરોધ કરતું નથી, શરત એટલી જ છે કે આના કારણે મુસલમાનો બીજાઓની શાંતિમય સહઅસ્તિત્વની વાતને નકારે નહિ.

મારા મુસ્લિમ મિત્રો મારા ઘરમાં નમાજ પઢી શકે છે પણ તેઓ સ્વીકારે છે કે તેઓ તેમના ઘરમાં કોઈ હિંદુ મિત્રને મૂર્તિપૂજા કરવા નહિ દે.

મુસલમાનોને કારણે દેશ વિભાજિત થયો, પાકિસ્તાનના કરોડો હિંદુઓ બરબાદ થયા, બાંગ્લાદેશના લાખો હિંદુઓ અને બૌદ્ધો ઝડપથી બરબાદ થઈ રહ્યા છે. કાશ્મીરમાં આવતા દિવસોમાં હિંદુ અને બૌદ્ધોની બરબાદી થવાનાં લક્ષણો દેખાય છે. આમ છતાં, હિંદુ એની ચર્ચા પણ નથી કરતો, આ જે કંઈ બન્યું એના માટે જેઓ જવાબદાર છે એમની પાસે એનો હિસાબ પણ નથી માંગતો. તે એટલું જ ઇચ્છે છે કે હવે બહુમતી હિંદુ અને લઘુમતી મુસ્લિમ એવા ભેદ સમાપ્ત કરવા સમાન કાયદો ઘડાય. સમાન વ્યવસ્થાનો અમલ થાય કે જેથી કોઈ ધર્મના અનુયાયીઓને પક્ષપાત ન થાય અને વિભાજનની માનસિકતા સુધરી શકે. દેશના ભાગલાથી ભયભીત થયેલા હિંદુઓને મુસલમાનોના વિશેષ અધિકારો અને એમનો વસ્તી વધારો સતાવે છે.

વિશ્વના સ્તરે મુસલમાનો બહુમતીમાં અને હિંદુઓ લઘુમતીમાં છે. જો ભારતમાં આજે જે છે તે વસ્તીનું પ્રમાણ બદલાય તો હિંદુઓ ક્યાંયના ન રહે. જે જે પ્રદેશોમાં મુસ્લિમોની સંખ્યા વધી તે તે વિસ્તારોનું વિભાજન થયું છે તે વાત નકારવા જેવી નથી. કાશ્મીરમાં આના સંકેત મળે છે. હિંદુઓની આ મનોદશાને સહાનુભૂતિપૂર્વક સમજવાનો પ્રયત્ન કરવો જોઈએ.

ટૂંકમાં મુસ્લિમ સમાજ જ એવો છે કે જેને સેક્યુલર બનાવવાની ખાસ જરૂર છે. કોઈપણ જવાબદાર વ્યક્તિ એમને ભારતમાંથી હાંકી મૂકવાની વાત કરતી નથી, પણ તેમને ભારતીય તરીકે રહેવાની કળા શિખવાડવી જોઈએ. કમનસીબ એવું છે કે આનાથી ઊલટું બની રહ્યું છે મુસ્લિમોનો એક મોટો બૌદ્ધિક વર્ગ સેક્યુલર બનવા માંગે છે પણ સરકાર એમને તેમ બનતાં રોકે છે, અને દરેક બાબતમાં મુલ્લાંઓનો પક્ષ લે છે.

(૩) સાંપ્રદાયિક હિંદુઓની સાંપ્રદાયિકતા (ધર્મવાદ) સ્વરક્ષા માટે કે નકારાત્મક સ્વરૂપમાં છે, જેને આપણે કોમવાદ વિરોધી કહી શકીએ. જો તે આક્રમક કોમવાદી હોત તો મુસ્લિમો પ્રત્યે તેમનો ગુસ્સો એવા વિસ્તારોમાં ભભૂકી ઊઠત કે જ્યાં મુસલમાનોના વળતા આક્રમણની શક્યતા ઓછી હોય. આને બદલે કોમી હુલ્લડો બીજે સ્થળે જ થાય છે.

—કાશ્મીર, લડાખ, પાકિસ્તાન અને બાંગ્લાદેશ કે જ્યાં હિંદુઓ અને બૌદ્ધોની દુર્દશા પર હિંદુઓ મૌન નહિ રાખત અથવા શાસનતંત્ર કોઈ જુદા જ પ્રકારનું હોત.

(૪) મુસ્લિમ શાસિત દેશોની બહાર સેક્યુલરવાદ ચર્ચાનો વિષય નથી, તે ગૌણ મુદ્દો છે. કોઈ એવું ઇચ્છતું નથી કે રાજ્યસત્તા પોપ કે પુરોહિતને સોંપવી જોઈએ. વિભાજનની મુસ્લિમ માનસિકતાને બદલવાનો પ્રયાસ કરવાને બદલે શિક્ષણ, ઊંચી પદવીઓ, કાયદા, ભાષા, સાહિત્ય, વગેરેમાં ભેદભાવ રાખી હિંદુઓથી એમને ડરાવીને એમને પંપાળવામાં આવે છે. આ કામ એક વખત જિન્હા કરતા હતા, આજે આપણા રાજકીય નેતાઓ અને સરકાર કરે છે.

આ મુદ્દાઓ પર ખુલ્લા મને ચર્ચા થાય તે જરૂરી છે. સંવાદ બહુપક્ષીય થાય તો સારું. લાગે છે કે આપણે બધા બુદ્ધિવાદ, વિવેકવાદ, માનવતાવાદને રાજકારણના બલી બનતા જોવા માટે ગુનેગાર છીએ.

ઝીણાવાદ જેવો જ ભયાનક છે અડવાણીવાદ

ડૉ. પ્રેમપતિ

મને લાગે છે કે શ્રી હર્ષ નારાયણ દ્વારા જે મુદ્દાઓ ઊભા કરવામાં આવ્યા છે તેના પર અવશ્ય ચર્ચા થવી જોઈએ. ચર્ચા બે પક્ષો વચ્ચે નહિ પરંતુ બહુપક્ષીય થાય તો નિઃશંક લાભદાયી નીવડશે. જે રાજકીય જૂથો (પક્ષો) ચૂંટણીના રાજકારણના શિકાર બન્યા છે તેઓએ રાજકીય શબ્દોની સગવડ પ્રમાણે વ્યાખ્યા આપી છે. જો આપણે મુખ્ય ધર્મોના લોકો વચ્ચે જુદે જુદે સ્તરે સંવાદ ઊભો કરવો હશે તો સૌ પ્રથમ આપણે 'રાષ્ટ્ર', 'સમાજ' તેમ જ 'સંસ્કૃતિ'ના વિકાસમાં રાજકીય જૂથોએ જે રાજકીય શબ્દોનો વ્યવહાર માટે ઉપયોગ કર્યો છે તેની સામે સાવચેતી રાખવી પડશે. સાથે સાથે ચર્ચા અમૂર્ત ન બની જાય તે માટે 'સેક્યુલરવાદી' અને 'સેક્યુલરવિરોધી' જેવા શબ્દોની પ્રવર્તમાન ભારતીય સમાજના સંદર્ભમાં વ્યાખ્યા કરવી પડશે

કોંગ્રેસનું 'સેક્યુલારિઝમ' તેમ જ ભા. જ. પ નું 'સેક્યુલારિઝમ'

ખરેખર સેક્યુલરવાદી છે કોણ ? અને કોને સેક્યુલર વિરોધી તરીકે ઓળખવામાં આવે છે? કોંગ્રેસ પક્ષનો દાવો છે કે દેશમાં મહાન સેક્યુલરવાદની મહાન પરંપરાનું જતન-સંવર્ધન કરનારો તે જ એક માત્ર પક્ષ છે. જ્યારે ભા.જ.પ. (ભારતીય જનતા પક્ષ)નું કહેવું છે કે કોંગ્રેસી સેક્યુલારિઝમ સર્વથા નકારાત્મક છે. આવી રીતે ભાજપે પોતાના વિશિષ્ટ હકારાત્મક સેક્યુલારિઝમની ભેટ આપી છે. તેના આ નવા સિદ્ધાંતને ભાજપે positive Secularismનું નામ આપ્યું છે. આજના સંદર્ભમાં લાગે છે કે. સેક્યુલારિઝમનો અર્થ ગમે તે હોય પણ તેને ચૂંટણીમાં મતબેન્ક તરીકે ઉપયોગમાં લેવાનું સાધન બનાવી દેવાયું છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો સેક્યુલારિઝમને આ બંને પક્ષોએ રાજકીય સત્તા હાંસલ કરવા માટેનું હથિયાર બનાવી દીધું છે. આપણે કઈ રીતે ભૂલી શકીએ કે 'રાષ્ટ્રવાદ' અને 'સમાજવાદ'ના સોગંદ લઈને હિટલરે ફક્ત રાજકીય સત્તા જ હાંસલ કરી ન હતી પરંતુ નાઝીવાદને પણ સ્થાપ્યો હતો.

વિશ્વના ઇતિહાસમાં સેક્યુલારિઝમનો ઉદ્ભવ અને વિકાસ કઈ રીતે થયો તેની ચર્ચા પછી કરીશું. જ્યાં સુધી કોંગ્રેસી સેક્યુલારિઝમનો સવાલ છે તેમાં કોંગ્રેસનો મૂળ મંત્ર એ છે કે. ગમે તે ભોગે દિન-પ્રતિદિન વકરતી જતી ધાર્મિક અસહિષ્ણુતાનો ભય બતાવીને વિરોધપક્ષોને મહાત કરીને મતોનું વિભાજન કરવું. દુનિયામાં સેક્યુલારિઝમનો જે સર્વસ્વીકૃત અર્થ ઊભો થયો એને કોંગ્રેસે ચૂંટણીના રાજકારણથી પ્રેરાઈને આપણે ત્યાં વિકૃતપણે રજૂ કર્યો.

ઇંદિરા ગાંધી વારંવાર ભારપૂર્વક કહેતાં હતાં કે ભારતની મહાન પરંપરામાં સેક્યુલારિઝમનો અર્થ શબ્દકોશમાં દર્શાવ્યા પ્રમાણેનો નથી. તેમણે કહ્યું કે સર્વધર્મ સમભાવ જ સેક્યુલારિઝમનો ભારતમાં એક માત્ર અર્થ છે. જ્યારે યુરોપ તેમ જ બીજા વિકસિત રાષ્ટ્રોમાં લોકશાહીના સર્વાંગી વિકાસ માટે રાજકીય સત્તાને રોમન અથવા સ્થાનિક ચર્ચથી તેમ જ બીજા સાંપ્રદાયિક સંગઠનોથી અલગ રાખવામાં આવી. પરંતુ ભારતમાં સત્તારૂઢ કોંગ્રેસે ચૂંટણીઓમાં સસ્તી લોકપ્રિયતા મેળવવા માટે બધા જ ધાર્મિક સમુદાયોને ખુશ કરવાની ભ્રામક, પરસ્પરવિરોધી વ્યૂહરચના અપનાવી. દેશનો સર્વાંગી વિકાસ કરવા માટે સમાજના જે માળખાં

અને રચનાતંત્રો (સામાજિક. ધાર્મિક સંસ્થાઓ અને તેમની કાર્યપદ્ધતિ તથા મૂલ્યો) અવરોધ કરનારાં છે તેવાંને કેવી રીતે નાથી તેમની શક્તિ ખતમ કરી શકાય અને જે તંત્રો જનસંગઠનો અને મૂલ્યો વિકાસની ગતિને બળ પૂરું પાડી શકે તેમનો કેવી રીતે ઉપયોગ કરાય તે અંગે વિચારવાનો કોંગ્રેસે પ્રયત્ન જ કર્યો નથી.

સામાન્યપણે ચૂંટણીઓમાં ઘણા આંતરવિરોધો રહેવાના જ. પરંતુ સંજય ગાંધીના ઉદયની સાથે જ કોંગ્રેસી સેક્યુલારિઝમની કસોટી થઈ ગઈ. કટોકટી વખતે સર્વધર્મ સમભાવ ટકાવી રાખવા માટે જરૂરી સંતુલનને સંજય ગાંધીએ ડગમગાવી દીધું. આ દિવસોમાં દિલ્હીના તુર્કમાન ગેટ પર સદીઓથી વસતી મુસ્લિમોની ઝૂંપડપટ્ટીઓને જે ગર્ભરતાથી ઉખેડીને ફેંકી દેવામાં આવી તેના પરિણામસ્વરૂપે સામાન્ય મુસ્લિમો કોંગ્રેસ પક્ષથી વિમુખ થયા. તો એ જ બાબતે બલરાજ મધોક જેવાએ (કે જેઓ સતત નિર્વાચિત માનસિકતાની અનુભૂતિથી પીડાય છે) સંજય ગાંધીને હિંદુરાજના અભૂતપૂર્વ પયગમ્બર તરીકે જાહેર કર્યો. ચાંદની ચોકના દીવાન હોલમાં બલરાજ મધોકે સંજય ગાંધીને જાહેરમાં અભિનંદન આપ્યા. મુસ્લિમોના આક્રોશને જોઈને ૧૯૮૦ પછી ઇંદિરા ગાંધીની ભાષા પણ બદલાઈ ગઈ. હવે તેમને 'હિંદુ પ્રત્યાઘાત'ની ચિંતા સતાવવા માંડી. બે વર્ષ બાદ જમ્મુ-કાશ્મીરની ચૂંટણીઓમાં તેમણે 'સર્વધર્મ સમભાવ'નું રંગીન મહોરું ઉતારીને ફેંકી દીધું. ચૂંટણીને તેમણે હિંદુ-મુસ્લિમ વચ્ચેના યુદ્ધમાં ફેરવી નાંખ્યું. તે દિવસોમાં નેશનલ કોન્ફરન્સના ફારુક અબ્દુલ્લા તેમના વિરોધી હતા. જમ્મુ-કાશ્મીરની બહુમતીની ક્ષુબ્ધ માનસિકતાને તેમણે એટલી સંકુચિતપણે પોષી કે અટલબિહારી-બાજપાઈએ જમ્મુ-કાશ્મીર પહોંચવાનું સાહસ ન કર્યું અને કોઈક સંબંધીના લગનમાં અમેરિકા પહોંચવાનું પસંદ કર્યું. ઇન્દિરા ગાંધીની આ રાજકીય ચાલના પરિણામસ્વરૂપ જમ્મુમાં કોંગ્રેસની અભૂતપૂર્વ જીત થઈ અને ભાજપે તેની બધી જ બેઠકો પર ડિપોઝીટ ગુમાવી. ભાજપના વરિષ્ઠ નેતા અડવાણીએ આ સંદર્ભમાં ટિપ્પણી કરતાં કહ્યું, 'અમારી હારથી અમને કોઈ જ ફરક પડ્યો નથી કેમકે અમારી વિચારધારાની તો જીત થઈ છે.'

આમ છતાં, ભાજપ અંદરખાનેથી ઘણો જ નિરાશ થયો હતો. બીજે દિવસે કોંગ્રેસે તેની વિચારધારા પર તરાપ મારી હતી. હવે તેમનું મુખ્ય સંકટ પોતાની અસ્મિતા ટકાવી રાખવાનું હતું. કોંગ્રેસી સેક્યુલારિઝમનો અર્થ 'સર્વધર્મ સમભાવ' ન રહ્યો અને ૧૯૮૪ સુધીમાં તે સંપૂર્ણ બદલાઈ ગયો, જેનું સ્થાન 'બહુમતી ધર્મ માટેનો ભાવ' એવા અર્થવાળા સેક્યુલારિઝમે લીધું. આ જ સંદર્ભમાં ઑપરેશન બ્લુસ્ટાર કરવામાં આવ્યું. કટોકટી દરમિયાન અકાલીદળના વર્ચસ્વને તોડવા માટે ઇન્દિરા ગાંધી તેમ જ સંજય ગાંધીએ ભિંદરાનવાલેને સર્વોચ્ચ શીખ નેતા બનાવ્યા હતા. ૧૯૮૪ સુધીમાં ભિંદરાનવાલે તેમના કહ્યામાં ન રહ્યા. શીખ સમુદાયમાં આવા કાવાદાવાને કારણે અન્ય ધાર્મિક સમુદાયો માટે ધિક્કારની લાગણી પેદા ન થઈ તેમ જ કોઈ રાજકીય પક્ષ પ્રત્યે પ્રેમ ઊભરાઈ આવ્યો નહિ. પરંતુ સુવર્ણમંદિર પર હુમલો થતો જોઈને શીખો અવાક્ બની ગયા અને તેમને પ્રથમ વાર સમજાયું કે અલગાવ શું હોય છે? બીજી તરફ ગુપ્તચર સાધનોની માહિતી અનુસાર ઇન્દિરા ગાંધી હિન્દીભાષી વિસ્તારોમાં ફરી દુર્ગા માતા બની ગયાં. શીખોના ધાર્મિક સ્થળ પર થયેલા હુમલાને ભુલાવવા માટે રાજીવ ગાંધીએ ૧૯૮૪ની ચૂંટણીમાં આનંદપુર સાહેબ ઠરાવને ચૂંટણી પ્રચારનો મુદ્દો બનાવ્યો. ભાજપ ક્યાંયનો ન રહ્યો. ભાજપની ખુદની તાકાત પર તેમ જ એન.ટી. રામારાવની મહેરબાનીથી ભાજપને ફક્ત બે જ સીટો '૮૪ની સંસદની ચૂંટણીમાં મળી. બહુમતીની ધર્મ પ્રત્યેની લાગણીથી તણાઈને રાજીવ ગાંધીએ અયોધ્યા મંદિરનાં તાળાં ખોલાવ્યાં અને વિવાદાસ્પદ ભૂમિને રાતોરાત અવિવાદાસ્પદ જાહેર કરીને ત્યાં શિલાન્યાસ પણ કરવામાં આવ્યો. પરંતુ આ જ દિવસો દરમિયાન બિન-હિન્દીભાષી રાજ્યોના મુસ્લિમ કોંગ્રેસી નેતાઓએ રાજીવ ગાંધીને

જણાવ્યું કે, હિંદુ–મુસ્લિમ સંતુલન એટલી હદે વણસી ગયું છે કે કદાચ બિન–હિન્દીભાષી રાજ્યોના મુસ્લિમોને કાબૂમાં રાખવા મુશ્કેલ છે. આ જ રાજીવ ગાંધીએ ૧૯૮૯ની ચૂંટણીમાં ફૈઝાબાદથી રામ-રાજ્યની સ્થાપના કરવાની વાત કરી હતી. તેમણે બિન–હિંદી ભાષી રાજ્યોમાં આવીને મુસલમાનોને યાદ અપાવવું પડ્યું કે શાહબાનુ પ્રકરણમાં કોંગ્રેસે જ શરિયત પ્રમાણે સુધારો લાવવા કાયદો ઘડ્યો હતો.

સેક્યુલારિઝમ, મંડલ અને અયોધ્યા

કોંગ્રેસની સંતુલન જાળવી રાખવાની નબળાઈનો ભરપૂર ફાયદો ઉઠાવવા ભાજપ થનગની રહ્યો હતો. પરંતુ ૧૯૮૯ની ચૂંટણીના તખ્તા પર કોંગ્રેસ સામે ભ્રષ્ટાચારનો મુદ્દો મુખ્ય હતો. મંદિર–મસ્જિદનું નામોનિશાન ન હતું અને ભાજપે વિશ્વનાથ પ્રતાપસિંહના વધતા જતા વર્ચસ્વને પણ તોડવાનું હતું. વાસ્તવમાં અયોધ્યાને ચૂંટણીનો મુદ્દો બનાવવાની લાંબી યોજના કોંગ્રેસે કરી હતી. ૧૯૮૯ની ચૂંટણીઓ દરમિયાન ભાજપના નેતાઓએ જે મુદ્દાઓ પર ભાર મૂક્યો તેના ઉપરથી એવું લાગે છે કે પક્ષને વિશ્વાસ ન હતો કે અયોધ્યાને ચૂંટણીનો મુખ્ય મુદ્દો બનાવીને લોકોનો ટેકો મેળવી શકાય. નવ માસ પછી જ્યારે મંડલ પંચ પ્રમાણે અન્ય પછાત વર્ગો માટે અનામત વ્યવસ્થાની જાહેરાત કરવામાં આવી ત્યારે હિંદુ સમાજમાં વાવાઝોડું ફેલાઈ ગયું અને સમાજ ઉચ્ચ અને પછાત જ્ઞાતિઓમાં વહેંચાઈ ગયો. આ સંજોગોમાં ભાજપે ગણતરી કરી કે જો અયોધ્યા સંકલિત હિંદુ ગૌરવની વાતના મુદ્દા પર આંદોલન છેડવામાં આવે તો એને ઉચ્ચ જ્ઞાતિ અને ઉપલા વર્ગોનો ટેકો મળી રહે. એક રીતે જોઈએ તો આ વાત પાયા વગરની લાગતી નથી. અડવાણીની રથયાત્રા ફક્ત મુસ્લિમ વિરોધી જ નહિ પણ પછાત વર્ગના વધતા જતા પ્રભાવને ખતમ કરનાર પુરવાર થઈ.

ગયા વર્ષે જ્યારે મંડળની હવા ન હતી ત્યારે મુરલી મનોહર જોષીની 'એકતા યાત્રા'નો ફિયાસ્કો થયો. એવું કહેવામાં જરાયે અતિશયોક્તિ નથી, કે જ્યાં કોંગ્રેસી સેક્યુલારિઝમ 'સર્વધર્મ સમભાવ'થી વિપરીત 'બહુમતીના ધર્મ પ્રત્યેના ભાવ'માં પરિવર્તિત થયું હતું ત્યાં ભાજપનું 'પોઝીટીવ સેક્યુલારિઝમ' મુસલમાનોને ડરાવી–ધમકાવીને અન્ય પક્ષોમાંથી મત ખેંચી લઈ તેની 'વોટબેન્ક' ઊભી કરવાની યુક્તિ–પ્રયુક્તિમાં રાચતું હતું. મુસલમાનોને પોતાના અર્ધ–ગુલામ મતદાર બનાવવાનું બંને પક્ષોનું ધ્યેય છે. જેમાં એક પક્ષ ખંધુ હસતાં–હસતાં મુસલમાનોને પોતાના પક્ષમાં ખેંચી રહ્યો છે જ્યારે બીજો પક્ષ લાલ આંખ બતાવી પોતાના નેજા તળે લાવવા પ્રયાસ કરી રહ્યો છે.

આમ જોવા જઈએ તો અયોધ્યાની બાબતમાં બંને પક્ષો સજાતીય અને એક જ ગોત્રના છે. ગયા વર્ષે ઉત્તર પ્રદેશમાં ચૂંટણીપ્રચારમાં ભાજપ ભારપૂર્વક કહી રહ્યો હતો કે ભાજપ જ મંદિર બનાવવા માટે સર્જાયો છે તો બીજી તરફ કોંગ્રેસનો એવો દાવો હતો કે મંદિરના દરવાજા કોણે ખોલાવ્યા હતા? શિલાન્યાસ કોણે કર્યો? આનો અર્થ એ કે જો મુસલમાનો સ્વેચ્છાથી મસ્જિદ પરનો દાવો છોડી દે તો આ ધાર્મિક વિવાદ અયોધ્યાથી ખસીને મથુરા અને વારાણસીમાં કેન્દ્રિત થશે. કેમકે વિવાદને સીધો સંબંધ વોટબેન્ક તેમ જ રાજકીય સત્તા હાંસલ કરવા સાથે છે. એક પક્ષને સત્તા કબજે કરવાની ઉતાવળ છે જ્યારે બીજા પક્ષને સત્તા ટકાવી રાખવા માટેના જી–હજૂરિયાની શોધ છે. બંને પક્ષોને સમાજનિર્માણ તેમ જ રાષ્ટ્રનિર્માણ સાથે કોઈ જ નિસ્બત કે પ્રતિબદ્ધતા નથી.

ધર્મપરાયણ મુસ્લિમ લીગ અને કોંગ્રેસ તથા ભાજપ

શ્રી હર્ષ નારાયણે કેરળમાં કોંગ્રેસ તેમ જ મુસ્લિમ લીગના સંબંધોની ચર્ચા કરી છે. હાલનો સત્તાધારી પક્ષ મહદઅંશે ધાર્મિક લઘુમતીનો પક્ષ યા તો જ્ઞાતિ આધારિત સંગઠનોના પક્ષોથી બનેલો છે. સેક્યુલારિઝમના નામે તે રાજ્યમાં ન્યાત–જાતનું બીભત્સ નાટક ભજવાઈ રહ્યું છે. આ ધૃણાસ્પદ જોડાણની સામે કોમ્યુનિસ્ટ તેમ જ અન્ય ડાબેરી સંગઠનોએ સંઘર્ષ માંડ્યો

છે. કેરળ કોંગ્રેસનાં બે જૂથો છે, જે અલગ ખ્રિસ્તી સંપ્રદાયોના બનેલાં છે. નાયરજાતિનું એન. ડી. પી. જૂથ છે તો મુસ્લિમ લીગ તેમ જ અન્ય જ્ઞાતિ આધારિત અથવા લઘુમતીઓના ધાર્મિક જૂથો કોંગ્રેસના આશ્રય તળે વિકસી રહ્યાં છે. કેરળમાં ભાજપનો મુખ્ય શત્રુ ડાબેરી પક્ષો છે. કેરળની સ્થિતિ ઘણી જ સ્પષ્ટ છે. મુસ્લિમ લીગને કોંગ્રેસનું સમર્થન છે જ્યારે કોંગ્રેસને ભાજપનું, કેમકે નાસ્તિકોને દૂર કરવાનું ધાર્મિકોનું પ્રથમ કર્તવ્ય છે. પછી ભલે તે હિંદુ, મુસ્લિમ કે ખ્રિસ્તી હોય.

શીખ હત્યાકાંડ: કોંગ્રેસ અને ભાજપ

શ્રી હર્ષ નારાયણનું કહેવું છે કે દેશના ભાગલાની સૌથી મોટી અસર શીખોને મુસલમાનો થકી થઈ. આમ છતાં, શીખોને મુસ્લિમો સામે આ સંબંધે કોઈ જ ફરિયાદ નથી તેમ જ કોઈ તેઓને કોમવાદી કહેતું નથી. વિભાજન પૂર્વે શીખોના અસ્તિત્વ માટે કોઈ અનિશ્ચિતતા પ્રવર્તતી ન હતી. ભારતના પંજાબમાં તેઓએ તેમની અસ્મિતા ટકાવી રાખવાની હતી. પરંતુ બિનશીખ પંજાબીઓ પંજાબી સૂબાઓથી વિરુદ્ધ હતા કેમ કે તેમને ભય હતો કે પંજાબી સૂબામાં શીખો પ્રભાવશાળી બની જશે. આ કારણે ગુરદાસપુર તેમ જ અમૃતસરના આર્યસમાજીઓએ પંજાબને પંજાબી ભાષાથી વિભાજિત કરવાનું શરૂ કર્યું અને ૧૯૫૧ની વસ્તી ગણતરીના ગાળા દરમ્યાન તેમણે તેઓની ભાષા હિંદી જાહેર કરી. વાસ્તવમાં તેઓ ન હિંદીથી પરિચિત હતા કે ન દેવનાગરી લિપિથી. ઉર્દૂ તેમની ભાષા ગણાતી હતી જ્યારે પંજાબી ઘરની ભાષા હતી. આમ છતાં તે પ્રદેશમાં તંગદિલી ન થઈ અને પંજાબી સૂબાઓનું નિર્માણ થયું. કોંગ્રેસ તેમ જ અકાલીઓ સત્તા માટે દાવો કરતા હતા. વિભાજનની ઘટનાને શીખો તેમ જ બિન–શીખો પંજાબી લગભગ ભૂલી ચૂક્યા હતા. જોકે બંનેની માનસિકતા મુસ્લિમ વિરોધી હતી. હકીકતમાં જ્યારે સુવર્ણમંદિર પર લશ્કરી હુમલો થયો તેમ જ દિલ્હી અને ઉત્તર પ્રદેશનાં અન્ય શહેરોમાં શીખોનો નરસંહાર થયો ત્યારબાદ શીખોની માનસિકતા સમૂળગી બદલાઈ ગઈ. આ લોકોને કોણ સમજાવે કે ૧૯૮૪માં દિલ્હીમાં જ્યારે કોંગ્રેસ તેમ જ ભાજપના સંગઠિત અનુયાયીઓ શીખોને જીવતા સળગાવી રહ્યા હતા તે સમયે લોહીલુહાણ શીખ માટે હથિયાર લઈને મુસલમાનોનો સામનો કરવા પાકિસ્તાન તરફ કૂચ કરવાનું શક્ય હતું ખરું! દિલ્હીમાં થયેલ શીખસંહારનો હું પ્રત્યક્ષ સાક્ષી છું. હું એ કોંગ્રેસી તેમ જ ભાજપ નેતાઓને ઓળખું છું જેઓ સંગઠિત અનુયાયીઓના સહારે ગુરુદ્વારાને આગ લગાડી રહ્યા હતા તેમ જ શીખોને ઘરમાંથી ખેંચી કાઢીને માર મારી રહ્યા હતા. જ્યારે હું ભાજપ તેમ જ કોંગ્રેસને દોષિત ઠેરવતો હતો ત્યારે શીખવિધવાઓ હિંદુઓને દોષિત ઠેરવતી હતી. રાજનૈતિક ચહેરાઓની ઓળખાણ એ લોકોને કઈ રીતે પડે!

શ્રી હર્ષ નારાયણ પૂછે છે કે સેક્યુલારિઝમનો ઢંઢેરો બીજો કોઈ દેશ પીટતો નથી તો પછી ભારતમાં કેમ? હું જાણું છું ત્યાં સુધી પાકિસ્તાન સહિત બધા જ વિકાસશીલ દેશોમાં આજે મુખ્ય સંઘર્ષ ધર્માંધતાવાદી (Fundamentalist) અને લોકશાહીવાદી (Democratic) પરિબળો વચ્ચે છે. સેક્યુલારિઝમની સરખામણીમાં લોકશાહી વધુ વ્યાપક પરિબળ છે પણ તે બંને ભિન્ન નથી. ૧૬મી સદીથી વિકસિત દેશોમાં ધર્માંધતા અને લોકશાહી વચ્ચે સંઘર્ષ શરૂ થયો જે સૈકાઓ સુધી ચાલ્યો. માનવસંસ્કૃતિના વિકાસને ઝડપી બનાવવા યુરોપમાં સેક્યુલારિઝમે સામંતશાહી વિચારધારા સામે જે પ્રકારનો પડકાર ફેંક્યો હતો તે ઐતિહાસિક પ્રક્રિયા અંગે આપણા આ ચૂંટણીલક્ષી પક્ષો તેમ જ તેના નીચલી કક્ષાના નેતાઓને ખબર છે ખરી! સેક્યુલારિઝમને કેન્દ્રસ્થાને રાખીને દુનિયાભરમાં બધા જ આગળ પડતા દેશોએ જે ચર્ચાઓ કરી તેનો સાર એ છે કે: શું સમાજ મધ્યયુગીન બર્બરતા તરફ જવા માટે જ કૃતનિશ્ચયી છે કે લોકતંત્ર, આધુનિકીકરણ, માનવીય મર્યાદાઓ, જુલમ

જણાવ્યું કે, હિંદુ-મુસ્લિમ સંતુલન એટલી હદે વણસી ગયું છે કે કદાચ બિન-હિન્દીભાષી રાજ્યોના મુસ્લિમોને કાબૂમાં રાખવા મુશ્કેલ છે. આ જ રાજીવ ગાંધીએ ૧૯૮૯ની ચૂંટણીમાં ફૈઝાબાદથી રામ-રાજ્યની સ્થાપના કરવાની વાત કરી હતી. તેમણે બિન-હિંદીભાષી રાજ્યોમાં આવીને મુસલમાનોને યાદ અપાવવું પડયું કે શાહબાનુ પ્રકરણમાં કોંગ્રેસે જ શરિયત પ્રમાણે સુધારો લાવવા કાયદો ઘડયો હતો.

સેક્યુલારિઝમ, મંડલ અને અયોધ્યા

કોંગ્રેસની સંતુલન જાળવી રાખવાની નબળાઈનો ભરપૂર ફાયદો ઉઠાવવા ભાજપ થનગની રહ્યો હતો. પરંતુ ૧૯૮૯ની ચૂંટણીના તબક્કા પર કોંગ્રેસ સામે ભ્રષ્ટાચારનો મુદ્દો મુખ્ય હતો. મંદિર-મસ્જિદનું નામોનિશાન ન હતું અને ભાજપે વિશ્વનાથ પ્રતાપસિંહના વધતા જતા વર્ચસ્વને પણ તોડવાનું હતું. વાસ્તવમાં અયોધ્યાને ચૂંટણીનો મુદ્દો બનાવવાની લાંબી યોજના કોંગ્રેસે કરી હતી. ૧૯૮૯ની ચૂંટણીઓ દરમિયાન ભાજપના નેતાઓએ જે મુદ્દાઓ પર ભાર મૂકયો તેના ઉપરથી એવું લાગે છે કે પક્ષને વિશ્વાસ ન હતો કે અયોધ્યાને ચૂંટણીનો મુખ્ય મુદ્દો બનાવીને લોકોનો ટેકો મેળવી શકાય. નવ માસ પછી જ્યારે મંડલ પંચ પ્રમાણે અન્ય પછાત વર્ગો માટે અનામત વ્યવસ્થાની જાહેરાત કરવામાં આવી ત્યારે હિંદુ સમાજમાં વાવાઝોડું ફેલાઈ ગયું અને સમાજ ઉચ્ચ અને પછાત જ્ઞાતિઓમાં વહેંચાઈ ગયો. આ સંજોગોમાં ભાજપે ગણતરી કરી કે જો અયોધ્યા સંકલિત હિંદુ ગૌરવની વાતના મુદ્દા પર આંદોલન છેડવામાં આવે તો એને ઉચ્ચ જ્ઞાતિ અને ઉપલા વર્ગોનો ટેકો મળી રહે. એક રીતે જોઈએ તો આ વાત પાયા વગરની લાગતી નથી. અડવાણીની રથયાત્રા ફક્ત મુસ્લિમ વિરોધી જ નહિ પણ પછાત વર્ગના વધતા જતા પ્રભાવને ખતમ કરનાર પુરવાર થઈ.

ગયા વર્ષે જ્યારે મંડળની હવા ન હતી ત્યારે મુરલી મનોહર જોષીની 'એકતા યાત્રા'નો ફિયાસ્કો થયો. એવું કહેવામાં જરાયે અતિશયોક્તિ નથી, કે જ્યાં કોંગ્રેસી સેક્યુલારિઝમ 'સર્વધર્મ સમભાવ'થી વિપરીત 'બહુમતીના ધર્મ પ્રત્યેના ભાવ'માં પરિવર્તિત થયું હતું ત્યાં ભાજપનું 'પોઝીટીવ સેક્યુલારિઝમ' મુસલમાનોને ડરાવી-ધમકાવીને અન્ય પક્ષોમાંથી મત ખેંચી લઈ તેની 'વોટબેન્ક' ઊભી કરવાની યુક્તિ-પ્રયુક્તિમાં રાચતું હતું. મુસલમાનોને પોતાના અર્ધ-ગુલામ મતદાર બનાવવાનું બંને પક્ષોનું ધ્યેય છે. જેમાં એક પક્ષ ખંધુ હસતાં-હસતાં મુસલમાનોને પોતાના પક્ષમાં ખેંચી રહ્યો છે જ્યારે બીજો પક્ષ લાલ આંખ બતાવી પોતાના નેજા તળે લાવવા પ્રયાસ કરી રહ્યો છે.

આમ જોવા જઈએ તો અયોધ્યાની બાબતમાં બંને પક્ષો સજાતીય અને એક જ ગોત્રના છે. ગયા વર્ષે ઉત્તર પ્રદેશમાં ચૂંટણીપ્રચારમાં ભાજપ ભારપૂર્વક કહી રહ્યો હતો કે ભાજપ જ મંદિર બનાવવા માટે સર્જાયો છે તો બીજી તરફ કોંગ્રેસનો એવો દાવો હતો કે મંદિરના દરવાજા કોણે ખોલાવ્યા હતા? શિલાન્યાસ કોણે કર્યો? આનો અર્થ એ કે જો મુસલમાનો સ્વેચ્છાથી મસ્જિદ પરનો દાવો છોડી દે તો આ ધાર્મિક વિવાદ અયોધ્યાથી ખસીને મથુરા અને વારાણસીમાં કેન્દ્રિત થશે. કેમકે વિવાદને સીધો સંબંધ વોટબેન્ક તેમ જ રાજકીય સત્તા હાંસલ કરવા સાથે છે. એક પક્ષને સત્તા કબજે કરવાની ઉતાવળ છે જ્યારે બીજા પક્ષને સત્તા ટકાવી રાખવા માટેના જી-હજૂરિયાની શોધ છે. બંને પક્ષોને સમાજનિર્માણ તેમ જ રાષ્ટ્રનિર્માણ સાથે કોઈ જ નિસ્બત કે પ્રતિબદ્ધતા નથી.

ધર્મપરાયણ મુસ્લિમ લીગ અને કોંગ્રેસ તથા ભાજપ

શ્રી હર્ષ નારાયણે કેરળમાં કોંગ્રેસ તેમ જ મુસ્લિમ લીગના સંબંધોની ચર્ચા કરી છે. હાલનો સત્તાધારી પક્ષ મહદઅંશે ધાર્મિક લઘુમતીનો પક્ષ યા તો જ્ઞાતિ આધારિત સંગઠનોના પક્ષોથી બનેલો છે. સેક્યુલારિઝમના નામે તે રાજ્યમાં ન્યાત-જાતનું બીભત્સ નાટક ભજવાઈ રહ્યું છે. આ ધૃણાસ્પદ જોડાણની સામે કોમ્યુનિસ્ટ તેમ જ અન્ય ડાબેરી સંગઠનોએ સંઘર્ષ માંડયો

છે. કેરળ કોંગ્રેસનાં બે જૂથો છે, જે અલગ ખ્રિસ્તી સંપ્રદાયોના બનેલાં છે. નાયરજ્ઞાતિનું એન. ડી. પી. જૂથ છે તો મુસ્લિમ લીગ તેમ જ અન્ય જ્ઞાતિ આધારિત અથવા લઘુમતીઓના ધાર્મિક જૂથો કોંગ્રેસના આશ્રય તળે વિકસી રહ્યાં છે. કેરળમાં ભાજપનો મુખ્ય શત્રુ ડાબેરી પક્ષો છે. કેરળની સ્થિતિ ઘણી જ રસપ્રદ છે. મુસ્લિમ લીગને કોંગ્રેસનું સમર્થન છે જ્યારે કોંગ્રેસને ભાજપનું, કેમકે નાસ્તિકોને દૂર કરવાનું ધાર્મિકોનું પ્રથમ કર્તવ્ય છે. પછી ભલે તે હિંદુ, મુસ્લિમ કે ખ્રિસ્તી હોય.

શીખ હત્યાકાંડ: કોંગ્રેસ અને ભાજપ

શ્રી હર્ષ નારાયણનું કહેવું છે કે દેશના ભાગલાની સૌથી માઠી અસર શીખોને મુસલમાનો થકી થઈ. આમ છતાં, શીખોને મુસ્લિમો સામે આ સંબંધે કોઈ જ ફરિયાદ નથી તેમ જ કોઈ તેઓને કોમવાદી કહેતું નથી. વિભાજન પૂર્વે શીખોના અસ્તિત્વ માટે કોઈ અનિશ્ચિતતા પ્રવર્તતી ન હતી. ભારતના પંજાબમાં તેઓએ તેમની અસ્મિતા ટકાવી રાખવાની હતી. પરંતુ બિનશીખ પંજાબીઓ પંજાબી સૂબાઓથી વિરુદ્ધ હતા કેમ કે તેમને ભય હતો કે પંજાબી સૂબામાં શીખો પ્રભાવશાળી બની જશે. આ કારણે ગુરદાસપુર તેમ જ અમૃતસરના આર્યસમાજીઓએ પંજાબને પંજાબી ભાષાથી વિભાજિત કરવાનું શરૂ કર્યું અને ૧૯૫૧ની વસ્તી ગણતરીના ગાળા દરમ્યાન તેમણે તેઓની ભાષા હિંદી જાહેર કરી. વાસ્તવમાં તેઓ ન હિંદીથી પરિચિત હતા કે ન દેવનાગરી લિપિથી. ઉર્દૂ તેમની ભાષા ગણાતી હતી જ્યારે પંજાબી ઘરની ભાષા હતી. આમ છતાં તે પ્રદેશમાં તંગદિલી ન થઈ અને પંજાબી સૂબાઓનું નિર્માણ થયું. કોંગ્રેસ તેમ જ અકાલીઓ સત્તા માટે દાવો કરતા હતા. વિભાજનની ઘટનાને શીખો તેમ જ બિન–શીખો પંજાબી લગભગ ભૂલી ચૂકયા હતા. જોકે બંનેની માનસિકતા મુસ્લિમ વિરોધી હતી. હકીકતમાં જ્યારે સુવર્ણમંદિર પર લશ્કરી હુમલો થયો તેમ જ દિલ્હી અને ઉત્તર પ્રદેશનાં અન્ય શહેરોમાં શીખોનો નરસંહાર થયો ત્યારબાદ શીખોની માનસિકતા સમૂળગી બદલાઈ ગઈ. આ લોકને કોણ સમજાવે કે ૧૯૮૪માં દિલ્હીમાં જ્યારે કોંગ્રેસ તેમ જ ભાજપના સંગઠિત અનુયાયીઓ શીખોને જીવતા સળગાવી રહ્યા હતા તે સમયે લોહીલુહાણ શીખ માટે કિરપાણ લઈને મુસલમાનોનો સામનો કરવા પાકિસ્તાન તરફ કૂચ કરવાનું શકય હતું ખરું ? દિલ્હીમાં થયેલ શીખસંહારનો હું પ્રત્યક્ષ સાક્ષી છું. હું એ કોંગ્રેસી તેમ જ ભાજપ નેતાઓને ઓળખું છું જેઓ સંગઠિત અનુયાયીઓના સહારે ગુરુદ્વારાને આગ લગાડી રહ્યા હતા તેમ જ શીખોને ઘરમાંથી ખેંચી કાઢીને માર મારી રહ્યા હતા. જ્યારે હું ભાજપ તેમ જ કોંગ્રેસને દોષિત ઠેરવતો હતો ત્યારે શીખવિધવાઓ હિંદુઓને દોષિત ઠેરવતી હતી. રાજનૈતિક ચહેરાઓની ઓળખાણ એ લોકોને કઈ રીતે પડે !

શ્રી હર્ષ નારાયણ પૂછે છે કે સેકયુલારિઝમનો ઢંઢેરો બીજો કોઈ દેશ પીટતો નથી તો પછી ભારતમાં કેમ ? હું જાણું છું ત્યાં સુધી પાકિસ્તાન સહિત બધા જ વિકાસશીલ દેશોમાં આજે મુખ્ય સંઘર્ષ ધર્માંધતાવાદી (Fundamentalist) અને લોકશાહીવાદી (Democratic) પરિબળો વચ્ચે છે. સેકયુલારિઝમની સરખામણીમાં લોકશાહી વધુ વ્યાપક પરિબળ છે પણ તે બંને ભિન્ન નથી. ૧૬મી સદીથી વિકસિત દેશોમાં ધર્માંધતા અને લોકશાહી વચ્ચે સંઘર્ષ શરૂ થયો જે સૈકાઓ સુધી ચાલ્યો. માનવસંસ્કૃતિના વિકાસને ઝડપી બનાવવા યુરોપમાં સેકયુલારિઝમે સામંતશાહી વિચારધારા સામે જે પ્રકારનો પડકાર કેંક્યો હતો તે ઐતિહાસિક પ્રક્રિયા અંગે આપણા આ ચૂંટણીલક્ષી પક્ષો તેમ જ તેના નીચલી કક્ષાના નેતાઓને ખબર છે ખરી ! સેકયુલારિઝમને કેન્દ્રસ્થાને રાખીને દુનિયાભરમાં બધા જ આગળ પડતા દેશોએ જે ચર્ચાઓ કરી તેનો સાર એ છે કે: શું સમાજ મધ્યયુગીન બર્બરતા તરફ જવા માટે જ કૃતનિશ્ચયી છે કે લોકતંત્ર, આધુનિકીકરણ, માનવીય મર્યાદાઓ, જુલમ

તેમ જ શોષણથી મુક્ત એવી સમાજવ્યવસ્થા તરફ પ્રયાણ કરવાનો સંકલ્પ કરશે?

મધ્યકાલીન સમયમાં ધર્માચાર્યોએ પોતાનું વર્ચસ્વ ટકાવી રાખવા કાર્ય–કારણના પુરાવાથી અને સ્વાનુભવે સિદ્ધ થયેલા વૈજ્ઞાનિક સિદ્ધાંતો અને શોધોનો વિરોધ કર્યો. જે સિદ્ધ થયું–જે શોધો થઈ તેનો વિરોધ કર્યો. આમ કરવામાં તેઓએ સેંકડો વર્ષો પહેલાં રચાયેલા ધર્મગ્રંથો કે કાલ્પનિક પરંપરાગત માન્યતાઓને પ્રમાણભૂત ગણ્યા. પ્રજાને સમજાવવામાં આવ્યું કે રાજા ઈશ્વરનો પ્રતિનિધિ છે અને તેનો વિરોધ તે ઈશ્વરનો વિરોધ છે. લોકશાહી તંત્રને ધર્મના નાશ સ્વરૂપે ગણવામાં આવ્યું. ધર્માચાર્યો નક્કી કરતા કે જ્ઞાન શું અને અજ્ઞાન શું. પાઠશાળાઓમાં કેવા પ્રકારનું શિક્ષણ હોવું જોઈએ, કેવા પ્રકારનું સાહિત્ય, નાટક કે કળાનાં બીજાં ક્ષેત્રો હોવાં જોઈએ વગેરે નક્કી કરવાનું કામ પણ ધર્માચાર્યોનું હતું. પરંતુ જેને યુરોપિયન પુનઃરુત્થાનવાદ (રેનેસાં) કહેવામાં આવે છે કે જ્યાં લાંબી ઔદ્યોગિક ક્રાંતિ થઈ તે દરમિયાન યુરોપવાસીઓએ માનવીની વ્યક્તિગત આકાંક્ષાઓને ઓળખીને જ્ઞાન–વિજ્ઞાનને ધર્મના બાહુપાશમાંથી મુક્ત કરાવ્યાં. સાહિત્ય-કલા તેમ જ નાટકને માનવતાવાદી બનાવ્યાં. જનતંત્રની સ્થાપના કરી. ઔદ્યોગિકીકરણના માર્ગને પ્રાથમિકતા આપવામાં આવી તેમ જ લૌકિક વ્યવહારને સમાજના ઉન્નત શિખર પર બેસાડાયો. સદીઓ સુધી ધર્માચાર્યો સામે સંઘર્ષ ચાલતો રહ્યો. અસંખ્ય માનવતાવાદી વિચારકો, કવિઓ, ઇતિહાસકારો તથા વૈજ્ઞાનિકોને ધર્માચાર્યોના આદેશથી સામંતશાહી રાજ્યવ્યવસ્થાએ ફાંસીના માંચડે લટકાવી દીધા. આ સત્તાધારીઓનું માનવું હતું કે ધર્મગ્રંથોથી ઉપર કોઈ જ સત્ય નથી. દરેક સત્યના ઘડવૈયા અને નિયામક ધર્મગ્રંથો જ છે કેમ કે આ ગ્રંથોની રચના દેવોએ કરી છે. તેમની વાતને મનાવવા માટે તેઓએ માનવવિરોધી સામંતશાહી પ્રથાને વધુ ને વધુ મજબૂત કરી ને સામંતોને નિરંકુશ બનાવ્યા. પરંતુ આદિકાળથી જે મનુષ્ય કુદરતને પણ માનવીય બનાવવા માટે પ્રયત્નશીલ હતો તેણે નવી નવી વૈજ્ઞાનિક શોધખોળો કરીને ફરી એકવાર રાજ્યસત્તાને લોકશક્તિ આગળ ઝૂકવાની ફરજ પાડી. બીજી તરફ વ્યક્તિગત આકાંક્ષાએ નવીન સંભાવનાઓની ક્ષિતિજો ખોલી આપી. કોલસાનું ઉત્પાદન, વરાળ એન્જિન, કારખાનાં, વરાળથી ચાલતાં જહાજો વગેરેની શોધખોળે વ્યક્તિસ્વાતંત્ર્યને નવી જ અભિવ્યક્તિ પૂરી પાડી. પારસ્પરિક સંબંધોની નવી ક્ષિતિજો ખૂલી. તેઓએ રાજા અને ધર્માચાર્યોના ગઠબંધનને જનવિરોધી સાબિત કર્યું. હકીકતમાં યુરોપીય પુનઃરુત્થાનવાદની પ્રેરણાથી ત્યાં જે માનવતાવાદી ઔદ્યોગિક ક્રાંતિ થઈ તેના પરિણામસ્વરૂપે 'પ્રજા'નું રૂપાંતર 'નાગરિક'માં થયું. એટલે કે લોકોનો સમૂહ બીજાના આધિપત્યને આધીન સ્વતંત્ર વિચારશક્તિ વગરનો સમૂહ નથી, પણ તેમનામાં પોતાની આગવી પ્રતિભા, વિચાર અને નિર્ણય કરવાની શક્તિ છે, એનો પોતાનો રાજ્યવ્યવસ્થામાં આગવો અધિકાર છે. સમય જતાં સર્વસામાન્ય રીતે એવું નક્કી થયું કે લૌકિક અને ધાર્મિક બાબતો જુદી છે અને બંનેના ક્ષેત્રો અલગ છે. એટલે ધર્માચાર્યોનું કાર્ય ચર્ચની ચાર દીવાલો વચ્ચે જ સીમિત રહે અને લોકોની પરલોકની જરૂરિયાતો પૂરી કરે. જ્યારે ચર્ચની બહારની દુનિયા લૌકિક તેમ જ ભૌતિક વિકાસ માટે સ્વતંત્ર રહે જેનું સ્વાયત્ત નિયમો દ્વારા લોકો તેમ જ વિશેષજ્ઞોની સહાયથી સંચાલન થતું રહે. આ લોકાભિમુખ પ્રક્રિયા યુરોપમાં સેક્યુલારિઝમ નામથી ઓળખાય છે.

સેક્યુલારિઝમનો પર્યાય લોકાયત્તા

આજે પણ એ જ પરંપરાને આધીન યુરોપીય લેખકો 'ધાર્મિક પ્રતિબદ્ધતા'(religious concerns) અને 'લૌકિક પ્રતિબદ્ધતા' (Secular concerns) ની ચર્ચાઓમાં ગૂંથાયેલા રહે છે. પરંતુ કમભાગ્યે હિંદી અને ગુજરાતીમાં સેક્યુલારિઝમનો પર્યાય 'ધર્મનિરપેક્ષતા' એવો કરવામાં આવ્યો. મને લાગે છે કે જે સજ્જને 'સેક્યુલારિઝમ' ને માટે 'ધર્મનિરપેક્ષતા' એવો પર્યાય આપ્યો તેની માનસિકતા નિઃશંક

મધ્યકાલીન ધર્મચર્ચાઓથી ભિન્ન નહિ હોય. એ અંગ્રેજી શબ્દનો ગુજરાતી પર્યાય હોવો જોઈએ 'લૌકિકતા.' આપણા દેશમાં લોકાયતની ગૌરવશાળી તેમ જ સફળ પરંપરા હતી જેને ધર્માચાર્યોએ રાજ્ય-સત્તાની મદદથી લોકો સુધી પહોંચવા ન દીધી.

'સેક્યુલારિઝમ' સામે કઈ વાતનો ઝઘડો?

વાસ્તવમાં 'સેક્યુલારિઝમ' અર્થાત્ 'લોકાયત' સામે કઈ વાતનો ઝઘડો છે? સેક્યુલારિઝમ ધર્મ વિરોધી નથી. તે ફક્ત ધર્માચાર્યો તેમ જ અન્યાયી સામંતી સમાજવ્યવસ્થાના અવશેષોને યાદ અપાવે છે કે, આધુનિક ભારત તેની લૌકિક જવાબદારીની ઉપેક્ષા કરી શકે તેમ નથી. જનતંત્ર તેને માટે અનિવાર્ય છે, નહિ કે ધર્માચાર્યોનું શિખરસંમેલન. ક્યાંક ભૂખમરો છે તો ક્યાંક રોગચાળો ક્યાંક વર્ગઆધારિત શોષણ છે તો ક્યાંક માનવ અધિકારોનું સંપૂર્ણ હનન થાય છે. શું આવી પરિસ્થિતિમાં આપણે એવું કહીને છૂટી જઈશું કે, આ બધું તો પાછલા કર્મોનું ફળ છે કે ભગવાન ધારે તે થાય કે ભગવાનની લીલા છે? આધુનિક ભારત ધર્માચાર્યોના પરલોકના જ્ઞાનનો વિરોધ કરે છે. અર્થાત્ લૌકિક પ્રતિબદ્ધતા પર ધર્માચાર્યોનું જે નિષ્ઠુર નિયંત્રણ હતું તેને માનવસમાજના લોકાયત યાને સેક્યુલારિઝમે જ મુક્તિ અપાવી. સેક્યુલારિઝમ અર્થાત્ લોકાયત કોઈ એક વર્ગ કે સમુદાય પૂરતો જ સીમિત છે તેવું માનવું પણ ભૂલ ભરેલું છે. વાસ્તવમાં સેક્યુલારિઝમ થકી માનવ કલ્યાણની અદમ્ય આકાંક્ષાઓની સિદ્ધિ થઈ શકી છે. આ માટેનું તે પ્રભાવી આંદોલન સાબિત થયું છે. હા, એક વાત ચોક્કસ છે કે, સેક્યુલારિઝમે કેટલાક ચોક્કસ વર્ગ યા સમુદાયને બેઠો કરવા માટે ઘણું મોટું યોગદાન આપ્યું છે.

સામંતશાહી વિચારસરણી અને લોકાયત વચ્ચેની ઊંડી ખાઈનું ઉત્તમ ઉદાહરણ રાજસ્થાનમાં ત્રણ વર્ષ પૂર્વે બનેલ નાટકીય ઘટનામાંથી મળી રહે છે. જયપુરમાં જાહેર ભાષણમાં જગન્નાથપુરીના શંકરાચાર્યે સતીપ્રથા તેમ જ વર્ણવ્યવસ્થાને ન્યાયી ગણાવી હતી. તેમની દલીલના સમર્થનમાં તેઓએ કહ્યું હતું કે ક્રિયાકાંડ નહિ કરનારો બ્રાહ્મણ પણ સારામાં સારા હરિજન જેવા કે ડૉ. આંબેડકરની સરખામણીમાં ઉચ્ચ છે. આવા 'હિંદુત્વ'ની રક્ષા માટે ધર્મયુદ્ધ કે જેહાદ જગાવવા તેમણે પડકાર ફેંક્યો. એ દિવસો દરમ્યાન હું જયપુરમાં હતો. દલિત તેમ જ પછાત સમુદાયોએ શંકરાચાર્યના ઉપર્યુક્ત વિધાનોનો જોરદાર વિરોધ કર્યો. હજારોની સંખ્યામાં લોકોએ સરઘસ કાઢ્યું તેમ જ મનુ અને શંકરાચાર્યના પૂતળાનું જાહેરમાં દહન કર્યું. તેઓએ ઠરાવ પસાર કર્યો કે જે હિંદુત્વએ જન્મથી અસમાનતાના સિદ્ધાંતને પ્રતિપાદિત કર્યો છે તે તેનાથી ફાયદો થનારને સ્વીકાર્ય હશે પરંતુ જેઓ તેનો ભોગ બન્યા છે તેઓ આવા સિદ્ધાંતને કોઈ પણ સંજોગોમાં સ્વીકારશે નહિ. હજારો દલિતો તેમજ પછાત સમુદાયોના લોકોની હાજરીમાં જ્યારે આ પૂતળાંઓ બળી રહ્યાં હતાં ત્યારે મને લાગ્યું કે, વેદ–વેદાંત, ધર્મસૂત્રોથી માંડીને હાલના ધર્માચાર્યો સુધી જે વર્ણાશ્રમ ભારતીય સમાજને કચડી રહ્યો હતો તે આજે વિસ્ફોટક પરિસ્થિતિમાં આવી પહોંચ્યો છે. આ ઘાતકી 'હિંદુત્વ' મુઠ્ઠીભર અલ્પસંખ્યક ઉચ્ચ વર્ણો સુધી જ સીમિત રહી શક્યું છે. લાગ્યું કે હવે દલિત ભારત 'સ્પાર્ટસ'ની સમાન સદીઓથી બંધાયેલી ધાર્મિક, સામાજિક તેમ જ આર્થિક ગુલામીની બેડીઓને લોકાયતી પરંપરા દ્વારા એક જ ઝાટકામાં તોડીને મુક્તિના પરોઢની ઘોષણા કરી રહ્યું છે. જો કે સ્વામી વિવેકાનંદે તો કહ્યું જ હતું કે, નજીકના ભવિષ્યમાં ભારતમાં શૂદ્રોનું રાજ્ય કાયમી થશે.

વિભાજન કેમ થયું?

શ્રી હર્ષ નારાયણનું કહેવું છે કે, મુસલમાનોએ ભારતને વિભાજિત કર્યું છે. પરંતુ આથી વિરુદ્ધ મારી માન્યતા છે કે, ધર્મના આધાર પર રાષ્ટ્રનું નિર્માણ થઈ શકે તેવો દુરાગ્રહ રાખનારાઓને કારણે વિભાજન થયું છે. આ જ દુરાગ્રહથી

પ્રેરાઈને મહમદઅલી ઝીણાએ પાકિસ્તાનની માગણી કરી પાકિસ્તાન બન્યા બાદ તેમની પ્રથમ માગણી ઉર્દૂને રાષ્ટ્રભાષા બનાવવાની હતી. પાકિસ્તાન બન્યા બાદ તેઓ પહેલી વાર ઢાકા (ત્યારની પૂર્વ પાકિસ્તાનની રાજધાની) પહોંચીને ઢાકા વિશ્વ વિદ્યાલયના પટાંગણમા સાર્વજનિક અભિવાદન વક્તવ્યમાં બોલ્યા ત્યારે તેમણે જણાવ્યું કે પાકિસ્તાનની લોકભાષા ઉર્દૂ રાખવામા આવશે તો તરત જ હજારો વિદ્યાર્થીઓએ તેનો ઉગ્ર વિરોધ કર્યો. તેઓએ બંગાળીને રાષ્ટ્રભાષા બનાવવાની માગણી કરી. આ ઘડીએ ઝીણાને જરૂર ભાન થયું હશે કે ધર્મના આધારે રાષ્ટ્રનું નિર્માણ કદાપિ થઈ ન શકે. એવું જો હોત તો મુસલમાનોના અને ખ્રિસ્તીઓના આટલા બધા દેશો ના હોત. ઢાકાના અભિવાદન વક્તવ્ય બાદ જે દાવાનળ ફાટી નીકળ્યો તેનુ પરિણામ ૧૯૭૧ માં પાકિસ્તાનના વિભાજનમા દશ્યમાન થાય છે મુસલમાનો થકી જ પાકિસ્તાનનું વિભાજન થયું. આજે સૌ જાણે છે કે જ્યારે પશ્ચિમ પાકિસ્તાન (હાલના બાંગ્લા દેશ)ના શિક્ષિત અને લોકતંત્રમા માનતા લોકો કે જેમને તેમની ભાષા, સાહિત્ય તેમ જ સંગીત માટે ગૌરવ હતુ તેમણે જોયું તેમ જ અનુભવ્યું કે. લશ્કરી સત્તાના નશામાં ચકચૂર થઈને પંજાબી શાસકોએ બર્બરતાની બધી સીમા વટી જાય તે રીતે બંગાળીઓના બધા જ જનતાંત્રિક અધિકારો ઝૂંટવી લીધા છે તેમ જ તેઓને ગુલામથીય બદતર બનાવવામા આવી રહ્યા છે એટલે તેની સામે આંદોલન થયાં અને બાંગ્લાદેશનું નિર્માણ થયું. લોકોએ એ પણ જોયુ કે ઈસ્લામી સૂત્ર કદાપિ બંને પ્રદેશોને એક તાતણે બાંધી શકયું નથી જેની મહમદઅલી ઝીણા વખતોવખત દુહાઈ દેતા હતા. બાંગ્લાદેશ બન્યા પછીના આટલાં વર્ષો પછી પણ લાખો બિહારી મુસલમાનો અલગ-અલગ જૂથોમાં વહેંચાઈ ગયા છે તેમ જ તેમના નસીબ પર રડી રહ્યા છે. કેટલું બિહામણું એ ચિત્ર છે કે સામાન્ય જનજીવનથી ત્રાસી જઈને તેઓ બાંગ્લાદેશમાં રહેવા માટે તૈયાર નથી. તો બીજી બાજુ પાકિસ્તાન તેમને અપનાવવા માટે રાજી નથી. એ બિહારી મુસલમાનોને કોઈએ પૂછવુ જોઈએ : કયા ગઈ મુસ્લિમ એકતા જેની શોધમાં તેઓ પોતાનું ઘર છોડીને પાકિસ્તાન ચાલ્યા ગયા હતા !

પાકિસ્તાનના અવશ્ય ટુકડા થશે

ઝીણાનુ માનવુ હતું કે ભારતમાં રહેતા મુસલમાનો ફક્ત એક ધાર્મિક સમુદાય નથી પરંતુ રાષ્ટ્ર છે. બીજી તરફ જે રહ્યુ સહ્યુ પાકિસ્તાન છે તેની હાલત પણ બૂરી છે. ભાગલા પછી યુ.પી. દિલ્હી તેમ જ રાજસ્થાન વગેરે પ્રદેશોમાંથી પાકિસ્તાન ગયેલા ભારતીય મુસલમાનો ઘણી આશાઓ સાથે પાકિસ્તાન પહોંચ્યા હતા. તેઓને તેમની ઉર્દૂ ભાષા માટે ગર્વ હતો અને કહેતા હતા કે પાકિસ્તાન બનાવવા માટેની લડાઈ અમે લડયા હતા. પાકિસ્તાન પહોંચ્યા પછી તેઓને સિંધ પ્રાંતમા મોકલી દેવામાં આવ્યા. ત્યાં ત્યારે સિંધીઓમાં જે આગળ પડતા સુખી હતા તે હિંદુઓ હતા અને ત્યાંના મુસલમાનો ખૂબ જ પછાત હતા. હિંદુ સિંધીઓ સિંધ છોડી ભારત ગયા ત્યારે તેમને સ્થાને ઉત્તરપ્રદેશથી આવેલ મુસલમાનો આવ્યા. જેઓ આજે પણ મુહાજીરો તરીકે ઓળખાય છે. સ્થાનિક સિંધીઓ ઘણા જ ગરીબ અને પછાત હતા. તેઓમાં શિક્ષણ નહિવત્ હતું એટલે સરકારી નોકરીઓ માટે લાયક ન હતા. અહીંના સ્થાનિક વતનીઓ અને ઉત્તર પ્રદેશમાંથી આવેલા મુસ્લિમો વચ્ચે ઘર્ષણ શરૂ થયાં છે સ્થાનિક સિંધીઓને બહારથી આવેલા ઘૃણાની નજરે જુએ છે હવે સ્થાનિક સિંધીઓમા પણ થોડોઘણો શિક્ષણનો પ્રચાર-પ્રસાર થયો છે. તેઓને પણ હવે નોકરી જોઈએ છે. બીજી તરફ મુહાજીરો તેમનાં બાળકોને નોકરીમાં ઘુસાડવાના ચક્કરમાં છે. હાલમાં મુહાજીરો અને સિંધીઓ એકબીજાના સામસામે છે. ઘમસાણ યુદ્ધ ખેલાઈ રહ્યુ છે પઠાણો પણ મુહાજીરોને જોઈને ગુસ્સે ભરાય છે. મુહાજીરોની પરિસ્થિતિ ઘણી જ ખરાબ છે. રાત્રે શાંતિથી ઊંઘી પણ શકતા નથી. બીજી તરફ સિંધીઓની ફરિયાદ છે કે રાષ્ટ્રીય સ્તર પર પંજાબીઓ તેમનું શોષણ કરે છે અને પ્રાદેશિક સ્તર પર મુહાજીરો

બાંગ્લાદેશના વિઘટન બાદ પાકિસ્તાનનું જન-સંખ્યાત્મક સંતુલન ડામાડોળ થયું છે. કુલ વસ્તીના ૬૦ ટકા પંજાબીઓ છે જે લશ્કર તેમ જ સરકારી નોકરીઓમાં જોડાયા છે. પંજાબીઓના વર્ચસ્વથી સિંધી, બલુચી, પઠાણ તેમ જ મુહાજીર નારાજ છે. સિંધીઓ સ્વતંત્ર સાર્વભૌમ સિંધની માંગણી કરી રહ્યા છે. હાલમાં જ બલુચીઓની એક સભા થઈ હતી તેમાં એક બલુચી નેતાએ કહ્યું કે, અમને લે. જ. જગજીતસિંગ અરોરાની જરૂર છે. લે. જ. જગજીતસિંગ અરોરા કે જેમના નેતૃત્વ હેઠળ ભારતીય સેનાએ પાકિસ્તાની સેનાને હરાવીને બાંગ્લાદેશને આઝાદી અપાવી હતી. ગમે તેટલો મંત્રીમંડળનો વિસ્તાર કરે અને જુદાજુદા વિસ્તારના નેતાઓને તેમાં સ્થાન આપે પરંતુ અસલમાં પાકિસ્તાનની મુખ્ય તાકાત તેના લશ્કરી શાસનમાં છે. અફઘાનિસ્તાનનો પ્રશ્ન જ્યારે સંપૂર્ણરીતે ઉકલી જશે ત્યારે અમેરિકાની મળતી મદદમાં ઘટાડો થશે. આના પરિણામસ્વરૂપે લશ્કરી શાસનની તાકાત પણ ઓછી થશે.

સિંધીઓ, બલુચી અને પખ્તુનો લશ્કરી તાકાત કમજોર ક્યારે થાય તેની રાહ જોઈને બેઠા છે. આમ પાકિસ્તાનમાં એક સ્તર પર વિભિન્ન રાષ્ટ્રીયતાનો સંઘર્ષ ધીમેધીમે સંગઠિત થઈ રહ્યો છે અને બીજા સ્તર પર ધાર્મિક કટ્ટરવાદીઓની સામે પાકિસ્તાની મહિલાઓ તેમ જ બધી જ જનવાદી તાકાતોએ સંઘર્ષને વધુ વ્યાપક બનાવ્યો છે. પાકિસ્તાન એક રાષ્ટ્ર તરીકે ઘણું જ નબળું પડી રહ્યું છે. આજે ઘણીવાર મુહાજીરો પર દયા આવે છે કેમકે અંતમાં સિંધ દેશ બનીને જ રહેશે. બલુચિસ્તાન અલગ થશે એટલે પઠાણોના એક પ્રદેશનો અફઘાનિસ્તાનમાં સમાવેશ કરવામાં આવશે. અથવા તો અફઘાનિસ્તાનનો એક પ્રદેશ પઠાણો સાથે મળીને પખ્તુનિસ્તાન બનશે. ઝીણા આજે જીવતા હોત તો સંભવતઃ પૂછત કે: મુસલમાનો અંદરોઅંદર કેમ લડી રહ્યા છે? તેઓ તો એક રાષ્ટ્ર છે, પરંતુ હકીકત કંઈક જુદી છે. રાષ્ટ્રનું નિર્માણ ધાર્મિક પાયા પર ના થઈ શકે એવું ઝીણા સમજ્યા ન હતા.

આશ્ચર્ય એ વાતનું થાય છે કે જેઓ મહમદઅલી ઝીણાને ખોટા સિદ્ધાંતોને અનુસરી લાખો હિંદુ મુસલમાનોને છિન્ન-ભિન્ન કરનાર તરીકે નવાજે છે તેઓ જ આજે ઝીણાના સિદ્ધાંતોનું અનુકરણ કરીને ભારતને 'હિંદુ રાષ્ટ્ર'માં પરિવર્તિત કરવા માટે કમ્મર કસી રહ્યા છે. ગયા વર્ષે રાષ્ટ્રીય એકતા પરિષદના એક સંમેલનમાં જ્યારે લાલકૃષ્ણ અડવાણીએ હિંદુ રાષ્ટ્રની જોરદાર વકીલાત કરી ત્યારે કોઈ સભ્યે તેમને ઉત્તર આપતાં જણાવ્યું: અડવાણીજી, ૬૦ વર્ષ પહેલાં તમારી તે વખતની માતૃભૂમિને આ જ પ્રકારની વિચારસરણી દ્વારા વેર-વિખેર કરી નાંખવામાં આવી હતી. જે પાકિસ્તાનને ઝીણાએ જન્મ આપ્યો હતો તેની તુલનામાં ભારતમાં આજે પણ મોટા પ્રમાણમાં રાષ્ટ્રીય એકતા છે. આમ છતાં, આજે આપણે એ દેવાળિયા તર્કની વકીલાત કરીએ છીએ ત્યારે કહેવાનું મન થાય છે કે આજે પણ આપણા બધાની અંદર ઝીણા જીવી રહ્યા છે.

હિન્દુત્વ અને ભારતીય એકતા

સવાલ એ ઊભો થાય છે કે જો ઇસ્લામ પાકિસ્તાનને એક રાખવામાં સફળ ન થાય તો શું હિંદુત્વ ભારતને એક રાખવામાં સફળ થશે? મુસલમાનો થકી પાકિસ્તાનના ટુકડા થઈ રહ્યા છે ત્યારે આપણે હિંદુઓ થકી હિંદુ ભારતના ટુકડા કરવાનું ગૌરવ કઈ રીતે લઈ શકીએ? વીસીના દાયકામાં હિંદુ મહાસભાના અધ્યક્ષ વીર સાવરકરે પ્રથમવાર 'હિંદુત્વ' શબ્દને પ્રચલિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. તેના જવાબમાં દેશવાસીઓએ 'ભારતીય' શબ્દ અપનાવવાનું ઉચિત માન્યું. જેને ભારત દેશ કહેવામાં આવે છે કે જેને આજે હિંદુ સમાજ તરીકે ઓળખવામાં આવી રહ્યો છે, તે મૂળતઃ વર્ણાશ્રમ વ્યવસ્થાવાળો સમાજ છે. જ્ઞાતિગત ઓળખ આપણી પહેલી મૌલિક અસ્મિતા છે. બીજી ઓળખ છે ભાષાવાદ. અને પાસપોર્ટ માટે ભારતીય એવી ત્રીજી ઓળખ આપવાનું આપણે યથાર્થ માનીએ છીએ. જ્યારે પણ તોફાનો અને હુલ્લડોનું

સામ્રાજ્ય વ્યાપે છે ત્યારે આપણે આપણી જાતને 'હિંદુ' તરીકે ઓળખાવીએ છીએ. પરસ્પર વિરોધી ઓળખને સમતલ કરવા માટે મુરલી મનોહર જોષી કગાલનો તર્ક વાપરે છે. તેઓ કહે છે કે હિંદુ ક્યારેય ધાર્મિક સમુદાયની સંખ્યા નથી રહી. વાસ્તવમાં તે ભૂ-સાંસ્કૃતિક હિંદુઓની ઓળખ છે. બધાની નજરમાં હિંદુ અને ભારતીય એકબીજાના પર્યાય છે. ભારતના મુસલમાનો મહોંમદિયા હિંદુઓ છે, વગેરે વગેરે. જો વાત આટલી સરળ હોય તો મહોંમદિયા હિંદુઓની મસ્જિદો હટાવવા શા માટે કૃતનિશ્ચયી છો? તમારા પક્ષનું નામ હિંદુ જનતા પક્ષ કેમ રાખતા નથી? જોષી ગમે તે કહે, પરંતુ મારું વ્યક્તિગત માનવું છે કે આ રાષ્ટ્રમાં હિંદુ ઓળખ પ્રથમ અને એકમાત્ર ઓળખ તરીકે કદાપિ મંજૂર નહિ થાય.

આ સંદર્ભમાં થોડાં વર્ષો પૂર્વેની ઘટના હું ક્યારે પણ ભૂલીશ નહિ. તે દિવસોમાં આંધ્રપ્રદેશના કાંઠા વિસ્તારમાં મોટા પ્રમાણમાં લોકો ખ્રિસ્તી ધર્મ અંગીકાર કરી રહ્યા હતા. વિશ્વ હિંદુ સંમેલને આની સામે પોતાનો તંબૂ નાંખી દીધો હતો. મારા એક મિત્ર સામળૈયા માછીમારોના મંડળના મંત્રી છે, તેઓ પરિસ્થિતિનો તાગ મેળવવા સ્થળ પર પહોંચ્યા, ગામમાં અઠવાડિક બજાર ભરાયું હતું. સામળૈયા એક વયોવૃદ્ધ માછીમાર સ્ત્રી સાથે બેસીને તેની ખબર-અંતર પૂછવા લાગ્યા. વાતચીત ફરીફરીને કુલમ (એટલે કે જાતિ) પર કેન્દ્રિત થઈ. ગામમાં કઈ કઈ જાતિનાં કેટલા ઘરો છે?, સ્થાનિક જાતિ (જ્ઞાતિ) જેવી કે, કાપુ, કમ્મા, માલા, માદિગાં, બલિજા વગેરેનાં કેટલાં ઘરો છે તે વિષે વાતચીત ચાલતી હતી તે દરમિયાન સામળૈયાએ કેટલાક સવાલો કર્યા:

સામળૈયા —કેસ્તવઓ (ખ્રિસ્તી)ના ઘર ગામમાં કેટલાં હશે?

માછીમાર સ્ત્રી —લગભગ દસ.

સામળૈયા —તોકુલુ (મુસલમાન)નાં કેટલાં?

માછીમાર સ્ત્રી —તેમનાં ચાર ઘર છે.

સામળૈયા —અમ્મા, તમે હિંદુઓ વિષે કંઈ જોયું, સાંભળ્યું છે ખરું?

માછીમાર સ્ત્રી —(થોડીક વાર ગૂંચવાઈને) બેટા, ૭૦ વર્ષથી અહીં રહું છું પણ આવી કોઈ જાતિનું મેં નામ પણ સાંભળ્યું નથી.

મતલબ એ કે, કોઈ એક જનસાધારણ સ્તર પર એવી માન્યતા પ્રવર્તે છે કે ખ્રિસ્તી તેમ જ મુસ્લિમો ભિન્ન જાતિ છે, ધાર્મિક સમુદાય નહિ, તેમ જ હિંદુ ઓળખ સમાજના બધા જ સ્તર સુધી પહોંચી શકી નથી. એ હિંદુ ઓળખ સમાજના તમામ સ્તર પર પહોંચી જશે તો પણ જ્ઞાતિ આધારિત ઓળખ જ મુખ્ય રહેશે.

હિંદુત્વમાં અંતર વિરોધ

શબ્દની ઉત્પત્તિ કે અર્થઘટનની દૃષ્ટિએ વિચારીએ તો હિંદુત્વનો ખ્યાલ અટપટો છે. આ શબ્દ ન તો સંસ્કૃતમાંથી કે ન તો પાલીમાંથી આવ્યો છે વાસ્તવમાં તેને આરબો પાસેથી લેવામાં આવ્યો છે જેમાં 'ત્વ'નું ઉમેરણ કરીને સંસ્કૃતની દિવ્યતા જોવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે. આજકાલ ફ્યુડલ (સામંત) શબ્દ ઘણો પ્રચલિત બન્યો છે. બની શકે કે કોઈ 'ફ્યુડલત્વ' શબ્દ બનાવે. વેદ, ઉપનિષદ, ગીતા, બ્રાહ્મણ, સંહિતા, પુરાણ, આરણ્યક, મીમાંસા અને ત્યાં સુધી કે મનુસ્મૃતિ અને કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમાં કે સુર, તુલસી વગેરેમાં ક્યાંય હિંદુ શબ્દનો ઉલ્લેખ જોવા મળતો નથી. તો પછી પ્રાચીન ધર્મગ્રંથોમાં આ ધર્મનું નામ શું હતું? 'સનાતન ધર્મ' કે 'વૈદિક ધર્મ'? 'વેદાન્ત'માં આ અંગે ચર્ચા જોવા મળતી નથી, વસ્તુતઃ આ ધર્મના બે નામ હતાં: 'વર્ણાશ્રમ અને બ્રાહ્મણ ધર્મ.' બંને એકબીજાના પર્યાય છે. આપણે વર્ણ આધારિત વહેંચાયેલા છીએ અને ચૂંટણીઓ થકી આપણે નાતજાતના અનેક નાના નાના સમૂહોમાં વહેંચાઈ ગયા છીએ. બીજા સમાજોમાં લોકતંત્રની સકારાત્મક ભૂમિકા રહી છે જ્યારે પુરુષસૂક્તથી માંડીને આજ સુધી આપણે વર્ણ વિભાજનને ધાર્મિક માન્યું છે અને જુદા જુદા વાડાઓ

પાડી દીધા છે.

ગયા વર્ષે હેલિકોપ્ટરમાં બેસીને 'એકતા યાત્રા' પર નીકળનાર મુરલી મનોહર જોષીને જમ્મુ તાવીમાં જ્યારે ભાજપ કાર્યકરો વિદાય આપી રહ્યા હતા ત્યારે એક જ નારો વારંવાર સંભળાતો હતો. 'હિંદુ-હિંદી, હિંદુસ્તાન, બાકી જાવે પાકિસ્તાન.' બીજું જ શું કામ, વધુ ભાગ લોકોએ ધાર્મિક વર્ચસ્વને વધારવા માટે ભાષાકીય વર્ચસ્વ દરેક સ્તરે વધારવાના પ્રયત્ન કર્યા હતા. બીજાની ભાષામાં જ્યારે આપણે વાતચીત કરીએ છીએ ત્યારે તેની સામે આપણે વામણા લાગીએ છીએ. જો આપણાપણું જાળવવું હશે તો આપણે આપણી ભાષામાં વાત કરવી પડશે. પાકિસ્તાનને પહેલો ધક્કો ભાષાકીય વર્ચસ્વથી મળ્યો તો શું 'હિંદુ-હિંદી-હિંદુસ્તાન'ને ધક્કો નહિ લાગશે?

ભાગલાથી મુસલમાનોને નુકસાન

શ્રી હર્ષ નારાયણનું કહેવું છે કે દેશના ભાગલા થવાને કારણે લાખો હિંદુઓ બરબાદ થઈ ગયા. ભાગલા એક શાપ હતા. સામાજિક-સાંસ્કૃતિક પરંપરાઓથી નહિ બલ્કે કુદરતના નિયમોથી વિરુદ્ધનું એ કાર્ય હતું. આમ છતાં વિભાજનથી સૌથી વધુ નુકસાન મુસલમાનોને થયું. પાકિસ્તાન ગયેલા મુહાજરોની સરખામણીમાં જે સિંધીઓ અને પંજાબીઓ ભારતમાં આવ્યા તેમની પરિસ્થિતિમાં જમીન-આસમાનનો ફરક છે. બાંગ્લાદેશમાં કેદ થયેલા બિહારી મુસલમાનો ગુલામો જેવી સ્થિતિમાં જીવી રહ્યા છે. ડૉ. આંબેડકરે ઝીણાને સમજાવ્યું હતું કે પાકિસ્તાન બની ગયા બાદ વધુમાં વધુ એવું થશે કે જે પ્રદેશોમાં મુસ્લિમો બહુમતીમાં છે ત્યાંના મુસલમાનોને કેટલીક સુવિધાઓ મળશે પરંતુ એ મુસલમાનોનું શું થશે જેઓ હિંદુ બહુમતીવાળા પ્રદેશોમાં રહે છે. તે સમયના મુસલમાનોની ભૂલ એ હતી કે તેમણે ઝીણાને ભગવાન માની લીધા. મામલો એટલો બધો ઘાતકી સાબિત થયો કે કલકત્તા તેમ જ તેની આસપાસના જ બંગાળી મુસલમાનો બાંગ્લાદેશમાં ગયા. તેઓ આ જ સુધી સ્થિર થઈ શક્યા નથી. આજે પણ તેમને તેમના મૂળભૂત હક્કોથી વંચિત રાખવામાં આવી રહ્યા છે. પાકિસ્તાન બન્યા બાદ ભારતમાં રહેતા મુસલમાનોની સ્થિતિ પહેલાં જેવી સુરક્ષિત ન રહી શકી. આમ, વિભાજનથી હિંદુઓને નુકસાન થયું તે સદંતર ખોટું છે.

કાશ્મીરમાં આજે જે કાંઈ બની રહ્યું છે તે હિંદુ-મુસ્લિમ સંઘર્ષ નથી. દિલ્હી, હૈદરાબાદ, મુંબઈ અને બેંગલોરના સેંકડો મુસલમાનો શ્રીનગર છોડીને પાછા આવી ગયા છે. દિલ્હીની જોહુકમીને પરિણામે પંજાબ અને આસામમાં જે આંદોલન થયું તેવું જ આંદોલન કાશ્મીરની ખીણોમાં ચાલી રહ્યું છે. વિદેશીઓનો હાથ હોય કે ન હોય તે મુખ્ય મુદ્દો નથી. એક આખી કોમ પછી તે શીખ, આસામી, તામિલ અથવા કાશ્મીરી મુસલમાન હોય તે રાજ્યસત્તાની સામે આવી જાય તે કલંક બરાબર છે.

શરિયત અને મુસ્લિમ વસ્તી

હિંદુ બહુમતી અને મુસ્લિમ લઘુમતી વચ્ચે પ્રવર્તતો ભેદભાવ નામશેષ થવો જોઈએ તેવું શ્રી હર્ષ નારાયણનું સૂચન સર્વાંશે આવકાર્ય છે. પરંતુ ભેદભાવ યા પક્ષપાત કયો સમુદાય કયા સમુદાય સામે કરી રહ્યો છે તેનું નિષ્પક્ષ અધ્યયન થાય તેની તાતી જરૂરિયાત છે: જે અહીં કરવું અશક્ય છે. દેશમાં સમાન કાયદો અને સમાન વ્યવસ્થા હોવી જોઈએ તે માટે કોઈનો વિરોધ ન હોઈ શકે તેમ જ પક્ષપાત પણ ન થવો જોઈએ તે આવશ્યક છે. મારા માનવા પ્રમાણે ભારત સરકારે તે સમયે ભૂલ કરી હતી જ્યારે તેણે હિંદુઓ માટે અલગ હિંદુ કોડ બનાવ્યો. બાદમાં રાજીવ ગાંધીએ શાહબાનુ કેસમાં જે કાયદાકીય સુધારો કર્યો હતો એ પણ ખોટું હતું. ખિલાફત આંદોલનથી માંડીને શાહબાનુ પ્રકરણ સુધીના ગાળામાં કોંગ્રેસે મુસલમાનોની આકાંક્ષાઓને ઓળખ્યા વિના માત્ર ઈમામો અને મુલ્લાઓની સલાહને અનુસરીને મુસલમાનો પ્રત્યે એક એવો અભિગમ અપનાવ્યો જે સમયાંતરે સામાન્ય મુસ્લિમની વિરુદ્ધ સાબિત થયો.

સામ્રાજ્ય વ્યાપે છે ત્યારે આપણે આપણી જાતને 'હિંદુ' તરીકે ઓળખાવીએ છીએ. પરસ્પર વિરોધી ઓળખને સમતલ કરવા માટે મુરલી મનોહર જોષી કમાલનો તર્ક વાપરે છે. તેઓ કહે છે કે હિંદુ ક્યારેય ધાર્મિક સમુદાયની સંખ્યા નથી રહી. વાસ્તવમાં તે ભૂ-સાંસ્કૃતિક હિંદુઓની ઓળખ છે. બધાની નજરમા હિંદુ અને ભારતીય એકબીજાના પર્યાય છે. ભારતના મુસલમાનો મહોમદિયા હિંદુઓ છે, વગેરે વગેરે. જો વાત આટલી સરળ હોય તો મહોમદિયા હિંદુઓની મસ્જિદો હટાવવા શા માટે કૃતનિશ્ચયી છો? તમારા પક્ષનું નામ હિંદુ જનતા પક્ષ કેમ રાખતા નથી? જોષી ગમે તે કહે, પરંતુ મારું વ્યક્તિગત માનવું છે કે આ રાષ્ટ્રમાં હિંદુ ઓળખ પ્રથમ અને એકમાત્ર ઓળખ તરીકે કદાપિ મંજૂર નહિ થાય.

આ સંદર્ભમા થોડા વર્ષો પૂર્વેની ઘટના હું ક્યારે પણ ભૂલીશ નહિ. તે દિવસોમા આંધ્રપ્રદેશના કાંઠા વિસ્તારમા મોટા પ્રમાણમા લોકો ખ્રિસ્તી ધર્મ અંગીકાર કરી રહ્યા હતા. વિશ્વ હિંદુ સમેલનને આની સામે પોતાનો તંબૂ નાંખી દીધો હતો. મારા એક મિત્ર સામળૈયા માછીમારોના મંડળના મંત્રી છે, તેઓ પરિસ્થિતિનો તાગ મેળવવા સ્થળ પર પહોંચ્યા, ગામમાં અઠવાડિક બજાર ભરાયું હતુ. સામળૈયા એક વયોવૃદ્ધ માછીમાર સ્ત્રી સાથે બેસીને તેની ખબર-અંતર પૂછવા લાગ્યા વાતચીત ફરીફરીને કુલમ (એટલેકે જાતિ) પર કેન્દ્રિત થઈ ગામમા કઈ કઈ જાતિનાં કેટલા ઘરો છે? સ્થાનિક જાતિ (જ્ઞાતિ) જેવી કે, કાપુ, કમ્મા, માલા, માદિગા, બલિજા વગેરેના કેટલા ઘરો છે તે વિષે વાતચીત ચાલતી હતી તે દરમિયાન સામળૈયાએ કેટલાક સવાલો કર્યા :

સામળૈયા —ક્રિશ્ચનવાઓ (ખ્રિસ્તી)ના ઘર ગામમાં કેટલા હશે?

માછીમાર સ્ત્રી —લગભગ દસ.

સામળૈયા —તોકુલુ (મુસલમાન)નાં કેટલાં?

માછીમાર સ્ત્રી —તેમનાં ચાર ઘર છે.

સામળૈયા —અમ્મા, તમે હિંદુઓ વિષે કંઈ જોયું, સાંભળ્યુ છે ખરું?

માછીમાર સ્ત્રી —(થોડીક વાર મૂંઝવાઈને) બેટા, ૭૦ વર્ષથી અહીં રહું છુ પણ આવી કોઈ જાતિનુ મેં નામ પણ સાભળ્યુ નથી

મતલબ એ કે, કોઈ એક જનસાધારણ સ્તર પર એવી માન્યતા પ્રવર્તે છે કે ખ્રિસ્તી તેમ જ મુસ્લિમો ભિન્ન જાતિ છે, ધાર્મિક સમુદાય નહિ, તેમ જ હિંદુ ઓળખ સમાજના બધા જ સ્તર સુધી પહોચી શકી નથી. એ હિંદુ ઓળખ સમાજના તમામ સ્તર પર પહોચી જશે તો પણ જ્ઞાતિ આધારિત ઓળખ જ મુખ્ય રહેશે.

હિંદુત્વમાં આંતર વિરોધ

શબ્દની ઉત્પત્તિ કે અર્થઘટનની દષ્ટિએ વિચારીએ તો હિંદુત્વનો ખ્યાલ અટપટો છે આ શબ્દ ન તો સંસ્કૃતમાથી કે ન તો પાલીમાંથી આવ્યો છે વાસ્તવમા તેને આરબો પાસેથી લેવામા આવ્યો છે જેમા 'ત્વ'નુ ઉમેરણ કરીને સંસ્કૃતની દિવ્યતા જોવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવ્યો છે. આજકાલ ફ્યુડલ (સામંત) શબ્દ ઘણો પ્રચલિત બન્યો છે બની શકે કે કોઈ 'ફ્યુડલત્વ' શબ્દ બનાવે. વેદ, ઉપનિષદ, ગીતા, બ્રાહ્મણ, સંહિતા, પુરાણ, આરણ્યક, મીમાંસા અને ત્યાં સુધી કે મનુસ્મૃતિ અને કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમાં કે સુર, તુલસી વગેરેમા ક્યાય હિંદુ શબ્દનો ઉલ્લેખ જોવા મળતો નથી. તો પછી પ્રાચીન ધર્મગ્રંથોમાં આ ધર્મનુ નામ શું હતું? 'સનાતન ધર્મ' કે વૈદિક ધર્મ?' 'વેદાન્ત'મા આ અંગે ચર્ચા જોવા મળતી નથી. વસ્તુતઃ આ ધર્મના બે નામ હતા: 'વર્ણાશ્રમ અને બ્રાહ્મણ ધર્મ.' બંને એકબીજાના પર્યાય છે; આપણે વર્ણ આધારિત વહેંચાયેલા છીએ અને ચૂંટણીઓ થકી આપણે નાતજાતના અનેક નાના નાના સમૂહોમાં વહેંચાઈ ગયા છીએ. બીજા સમાજોમા લોકતંત્રની સકારાત્મક ભૂમિકા રહી છે. જ્યારે પુરુષસૂક્તથી માંડીને આ જ સુધી આપણે વર્ણ વિભાજનને ધાર્મિક માન્યુ છે અને જુદા જુદા વાડાઓ

અર્થાત્

પાડી દીધા છે.

ગયા વર્ષે હેલિકોપ્ટરમાં બેસીને 'એકતા યાત્રા' પર નીકળનાર મુરલી મનોહર જોષીને જમ્મુ તાવીમાં જ્યારે ભાજપ કાર્યકરો વિદાય આપી રહ્યા હતા ત્યારે એક જ નારો વારંવાર સંભળાતો હતો. 'હિંદુ–હિંદી, હિંદુસ્તાન, બાકી જાવે પાકિસ્તાન.' ઝીણા જ શું કામ, ઘણા બધા લોકોએ ધાર્મિક વર્ચસ્વને વધારવા માટે ભાષાકીય વર્ચસ્વ દરેક સ્તરે વધારવાના પ્રયત્ન કર્યા હતા. બીજાની ભાષામાં જ્યારે આપણે વાતચીત કરીએ છીએ ત્યારે તેની સામે આપણે વામણા લાગીએ છીએ. જો આપણાપણું જાળવવું હશે તો આપણે આપણી ભાષામાં વાત કરવી પડશે. પાકિસ્તાનને પહેલો ધક્કો ભાષાકીય વર્ચસ્વથી મળ્યો તો શું 'હિંદુ–હિંદી–હિંદુસ્તાન'ને ધક્કો નહિ લાગશે?

ભાગલાથી મુસલમાનોને નુકસાન

શ્રી હર્ષ નારાયણનું કહેવું છે કે દેશના ભાગલા થવાને કારણે લાખો હિંદુઓ બરબાદ થઈ ગયા. ભાગલા એક શાપ હતો. સામાજિક–સાંસ્કૃતિક પરંપરાઓથી નહિ બલકે કુદરતના નિયમોથી વિરુદ્ધનું એ કાર્ય હતું. આમ છતાં વિભાજનથી સૌથી વધુ નુકસાન મુસલમાનોને થયું. પાકિસ્તાન ગયેલા મુહાજીરોની સરખામણીમાં જે સિંધીઓ અને પંજાબીઓ ભારતમાં આવ્યા તેમની પરિસ્થિતિમાં જમીન–આસમાનનો ફરક છે. બાંગ્લાદેશમાં કેદ થયેલા બિહારી મુસલમાનો ગુલામો જેવી સ્થિતિમાં જીવી રહ્યા છે. ડૉ. આંબેડકરે ઝીણાને સમજાવ્યું હતું કે પાકિસ્તાન બની ગયા બાદ વધુમાં વધુ એવું થશે કે જે પ્રદેશોમાં મુસ્લિમો બહુમતીમાં છે ત્યાંના મુસલમાનોને કેટલીક સુવિધાઓ મળશે પરંતુ એ મુસલમાનોનું શું થશે જેઓ હિંદુ બહુમતીવાળા પ્રદેશોમાં રહે છે. તે સમયના મુસલમાનોની ભૂલ એ હતી કે તેમણે ઝીણાને ભગવાન માની લીધા. મામલો એટલો બધો ઘાતકી સાબિત થયો કે કલકત્તા તેમ જ તેની આસપાસના જ બંગાળી મુસલમાનો બાંગ્લાદેશમાં ગયા. તેઓ આ જ સુધી સ્થિર થઈ શક્યા નથી. આજે પણ તેમને તેમના મૂળભૂત હક્કોથી વંચિત રાખવામાં આવી રહ્યા છે. પાકિસ્તાન બન્યા બાદ ભારતમાં રહેતા મુસલમાનોની સ્થિતિ પહેલાં જેવી સુરક્ષિત ન રહી શકી. આમ, વિભાજનથી હિંદુઓને નુકસાન થયું તે સદંતર ખોટું છે.

કાશ્મીરમાં આજે જે કાંઈ બની રહ્યું છે તે હિંદુ–મુસ્લિમ સંઘર્ષ નથી. દિલ્હી, હૈદરાબાદ, મુંબઈ અને બેંગ્લોરના સેંકડો મુસલમાનો શ્રીનગર છોડીને પાછા આવી ગયા છે. દિલ્હીની જોહુકમીને પરિણામે પંજાબ અને આસામમાં જે આંદોલન થયું તેવું જ આંદોલન કાશ્મીરની ખીણોમાં ચાલી રહ્યું છે. વિદેશીઓનો હાથ હોય કે ન હોય તે મુખ્ય મુદ્દો નથી. એક આખી કોમ પછી તે શીખ, આસામી, તામિલ અથવા કાશ્મીરી મુસલમાન હોય તે રાજ્યસત્તાની સામે આવી જાય તે કલંક બરોબર છે.

શરિયત અને મુસ્લિમ વસ્તી

હિંદુ બહુમતી અને મુસ્લિમ લઘુમતી વચ્ચે પ્રવર્તતો ભેદભાવ નામશેષ થવો જોઈએ તેવું શ્રી હર્ષ નારાયણનું સૂચન સર્વાંશે આવકાર્ય છે. પરંતુ ભેદભાવ યા પક્ષાપક્ષી કયો સમુદાય કયા સમુદાય સામે કરી રહ્યો છે તેનું નિષ્પક્ષ અધ્યયન થાય તેવી તાતી જરૂરિયાત છે. જે અહીં કરવું અશક્ય છે. દેશમાં સમાન કાયદો અને સમાન વ્યવસ્થા હોવી જોઈએ તે માટે કોઈનો વિરોધ ન હોઈ શકે તેમ જ પક્ષપાત પણ ન થવો જોઈએ તે આવશ્યક છે. મારા માનવા પ્રમાણે ભારત સરકારે તે સમયે ભૂલ કરી હતી જ્યારે તેણે હિંદુઓ માટે અલગ હિંદુ કોડ બનાવ્યો. બાદમાં રાજીવ ગાંધીએ શાહબાનુ કેસમાં જે કાયદાકીય સુધારો કર્યો હતો એ પણ ખોટું હતું. ખિલાફત આંદોલનથી માંડીને શાહબાનુ પ્રકરણ સુધીના ગાળામાં કોંગ્રેસે મુસલમાનોની આકાંક્ષાઓને ઓળખ્યા વિના માત્ર ઈમામો અને મુલ્લાઓની સલાહને અનુસરીને મુસલમાનો પ્રત્યે એક એવો અભિગમ અપનાવ્યો જે સમયાંતરે સામાન્ય મુસ્લિમની વિરુદ્ધ સાબિત થયો.

ડી. પ્રેમપતિ

જ્યારે બીજી તરફ 'સમાન કાયદો અને સમાન વ્યવસ્થા'ની આપણે ત્યારે વાત કરીએ છીએ કે જ્યારે રાષ્ટ્રીય સ્વયં સેવક સંઘ કોઈ પણ જાતના નક્કર પુરાવા રજૂ કર્યા વિના દેશમાં પ્રચાર દ્વારા આતંક ફેલાવે છે. તેઓ બુમરાણ મચાવે છે કે શરિયતના નામે મુસલમાનોને બધી જ છૂટ આપવામાં આવે છે. અંગત જીવનમાં દરેક મુસલમાન ચાર લગ્ન કરે છે અને ૨૪ સંતાનો પેદા કરે છે. પરિણામે રાષ્ટ્રમાં હિંદુઓની વસ્તી દિનપ્રતિદિન ઘટતી જાય છે અને મુસલમાનોની વસતી દિન-રાત કૂદકે ને ભૂસકે વધી રહી છે. જ્યારે બીજી તરફ હિંદુઓ એકથી વધુ લગ્ન નથી કરી શકતા તેવો કાયદો છે. પરિણામે સમય જતા હિંદુઓ લઘુમતીમાં આવી જશે ત્યારે ઘણું મોડું થઈ ગયું હશે. હું પ્રમાણિકપણે કહેવા માંગુ છું કે, ભાજપ અને રા. સ્વ. સં. નો આવો હલકી કક્ષાનો ખોટો પ્રચાર ક્લાસીક હિટલર દુઃપ્રચારની પદ્ધતિ પર ઘડાયેલો છે. ખોટા પ્રચારનો આરોપ એટલા માટે મૂકું છુ કેમકે તેઓ સરાસર જૂઠા છે. આનુ નિરાકરણ વસ્તી અંગેના આંકડા થકી કરી શકાય એમ છે ૬૧ થી ૯૧ ની વસ્તી ગણતરીના આંકડાઓ એવું કહે છે કે જે ઝડપથી હિંદુઓની વસ્તી વધી રહી છે તેનાથી નોંધપાત્ર વધુ ઝડપથી કોઈપણ બિન-હિંદુઓની વસ્તી વધી નથી. ખરી રીતે ગ્રામીણ ભારતની વસ્તી ઘણી વધી રહી છે જ્યાં મુસલમાનો સૌથી ઓછી સંખ્યામાં છે. પુરુષ-સ્ત્રીનું પ્રમાણ પણ મુસલમાનોમાં એટલું બધું અસંતુલિત છે કે ૧૦૦ પુરુષોની સામે ૮૫ થી ઓછી સ્ત્રીઓનું પ્રમાણ છે. આંકડાને આધારે નિષ્કર્ષ નીકળવો જોઈએ. નિરાકરણનો બીજો ઉપાય છે: આપણા ફળિયા કે ગામના કેટલા મુસલમાનોએ એક થી વધુ લગ્ન કર્યા છે તેનો અંદાજ મેળવવો. આ સંદર્ભમા મેં જે માહિતી ભેગી કરી છે તેના પરથી એવું ફલિત થાય છે કે અસલી ગુનેગાર સમૃદ્ધ જમીનદારો છે જેમાંના ઘણા હિંદુ છે. કેટલાંક વર્ષો પહેલાં કોંગ્રેસ પક્ષ પાસે એવું સૂચન આવ્યું હતું કે જે ઉમેદવારને એક થી વધુ પત્ની હશે તેને ચૂંટણીમા ટિકિટ આપવી નહિ, હાઈકમાન્ડે (મોવડી મંડળ) કહ્યું કે તો પછી ટિકિટ કોને આપીશુ? બધા જ ટિકિટવાંચ્છુઓ આ ગુનામાં સંડોવાયેલા છે અંતમાં તે સૂચનને કચરાપેટીમાં પધરાવી દેવામાં આવ્યું.

ધર્માંતર શું કામ?

મારા હિસાબે મુદ્દો એ છે કે આર્થિક-સામાજિક અસમાનતી તેમ જ પછાતપણાને કારણે મુસલમાનોની વસ્તી જે દરે ઘટવી જોઈએ તે દરે ઘટી નથી આ સવાલને સીધો સંબંધ 'હિંદુત્વ' ના ઢાંચા સાથે છે. દસ વર્ષ પહેલાં તામિલનાડુમાં દલિત હત્યાકાંડ થયો હતો. સ્થળ હતુ મિનાક્ષીપુરમ. ઘટનાની વિગત એવી બતાવવામા આવી છે કે મિનાક્ષીપુરમના દલિતો જે ગામની બહાર હરિજનવાસમાં રહેતા હતા તેઓએ સવારે કામ પર જવા માટે ફરી ફરીને સાત કિલોમીટર જેટલું અંતર કાપવું પડતું હતું કારણકે રસ્તામા ઉચ્ચવર્ણો અને વર્ગોનાં ઘરો આવતા હતાં જે એવુ માનતા હતા કે તેઓ હરિજનોને જોઈને અભડાઈ જાય છે. તે દરમ્યાન મદ્રાસથી એક હરિજન છોકરો મિનાક્ષીપુરમમાં આવ્યો હતો. આ નિર્દોષ છોકરાને ખબર ન હતી કે મિનાક્ષીપુરમના કયા કયા રસ્તાઓ હરિજનો માટે વર્જિત છે. સવારે જ્યારે તે ટૂંકા અંતરવાળા રસ્તા પર નીકળ્યો તો ઉચ્ચવર્ણોએ તેની ખૂબ મારપીટ કરી ખબર મળતાં જ ગામના અન્ય હરિજનો રોષે ભરાયા. પોતાનો વિરોધ દર્શાવવા તેઓ સામૂહિક રૂપે પ્રતિબંધિત સડકો પર આવી ગયા. દલિતોની આવી 'અવળચંડાઈ' જોઈને ઉચ્ચ વર્ગના લોકો અવાચક બની ગયા-આવા ભયંકર અધર્મને તેઓ કઈ રીતે ચલાવી લે? એટલે એ જ રાતે હરિજનવાસ પર સામૂહિક હુમલો થયો જેમાં કેટલાયના જીવ ગયા અને અસંખ્ય ઘાયલ થયા આ દલિતો મહદ્અંશે હિંદુઓ હતા. થોડા બૌદ્ધ તેમ જ ખ્રિસ્તી હતા. કેટલાક સ્થાનિક નેતાઓની મદદથી ત્રણે ધર્મોના લોકોએ નક્કી કર્યું કે ઉચ્ચ વર્ગો અને વર્ણોનો મુકાબલો કરવાની જેનામાં તાકાત છે તે ફક્ત ઈસ્લામ છે. તરત જ

તેમણે કોઈ ઇસ્લામી સંસ્થાનો સંપર્ક કર્યો અને બધાએ મુસ્લિમ ધર્મ અંગીકાર કર્યો. ઘટનાના પડઘા સમગ્ર દેશમાં પડ્યા. વર્તમાનપત્રો મિનાક્ષીપુરમની ઘટનાથી ભરેલાં હતાં. લાલકૃષ્ણ અડવાણી મિનાક્ષીપુરમ પધાર્યા અને તરત જ એવું નિવેદન કર્યું કે 'પેટ્રો-ડોલર'ની લાલચમાં આવીને દલિતોએ તેઓનો સનાતન ધર્મ છોડી દીધો છે. તેઓએ સરકાર આગળ માંગણી મૂકી કે 'પેટ્રો-ડોલર' ના ગેરકાયદેસર પ્રવેશ પર પ્રતિબંધ મૂકવામાં આવે. આ નિવેદન પર ટિપ્પણી કરતા મિનાક્ષીપુરમના દલિતોના સ્થાનિક નેતા કુમારે કહ્યું કે અડવાણીએ જે કહ્યું તેનાથી તેઓએ દલિતોનું બે પ્રકારે ઘોર અપમાન કર્યું. એક અડવાણીએ 'હિંદુત્વ' ને માનવીય બનાવવા માટે કોઈ પહેલ ન કરી ઊલટું તેમણે જમીનદાર-વર્ણવ્યવસ્થા કે જેણે અમારી સાથે અમાનવીય અત્યાચારો ગુજાર્યા છે તેને નિવેદન દ્વારા ટેકો આપ્યો. બીજું અપમાન અમે પેટ્રો-ડોલરથી વેચાઈ ગયા છીએ તેવું કહીને અમને લાંછન લગાડ્યું છે. અડવાણીને કોણ સમજાવે કે અમે હિંદુત્વ છોડીને ઘણી બધી સુવિધાઓ ત્યાગી છે. અનામત નીતિ ત્યાગી છે. પ્લોટ તેમ જ મકાન તેમ જ વાડી-વજીફા પણ છોડ્યાં છે. શું 'પેટ્રો-ડોલર' અમને આ બધી નુકસાની ભરપાઈ કરી આપશે? મહાનુભાવો કેમ સમજતા નથી કે અમને આત્મગૌરવ જોઈએ છે. લગભગ આ અરસામાં કાનપુરના કેટલાક દલિતોએ પણ નક્કી કર્યું કે તેમની મુક્તિ ફક્ત ઇસ્લામમાં જ છે. જ્યારે તેઓએ જાહેરમાં મુસ્લિમ ધર્મ અંગીકાર કરવાની ચેષ્ટા કરી તો ત્યારની કોંગ્રેસી સરકારે તેમની ધરપકડ કરી. પરંતુ સરકાર તેમ જ સમાજના સ્તર પર કેટલાએ ધ્યાન આપ્યું કે શા માટે તેઓને ધર્માંતર કરવાની ફરજ પડી?

મિનાક્ષીપુરમની ઘટના ફક્ત એક ઘટના નથી. પરંતુ હજારો સાલોથી ઉચ્ચવર્ણ દ્વારા કરવામાં આવતા જુલ્મો અને અત્યાચારોનો જવાબ છે. આનો અર્થ એ જ કે ભારતના મોટાભાગના મુસલમાનો બહારના નથી તેમ જ કોઈએ તેમને આશરો આપ્યો નથી. ડૉ.આંબેડકરે કહ્યું હતું કે ક્યા ધર્મમાં મારો જન્મ થયો તે મારા હાથની વાત ન હતી. પરંતુ ક્યા ધર્મમાં હું મારો પ્રાણ છોડીશ તે માટે હું સંપૂર્ણ સ્વતંત્ર છું. અર્થાત્ હિન્દુત્વ પેલા ઘરના વડીલ જેવું છે જેમાં બાપ તેના છોકરાને મારી-મારીને લોહીલુહાણ કરી તેને ઘરમાંથી બહાર કાઢી મૂકે છે. તેને ભૂખ્યો તરસ્યો તરફડવા દે છે જ્યારે છોકરો જિજીવિષા માટે મસ્જિદ આગળ જઈને રોટલો માંગે છે ત્યારે તેનો બાપ તેને કાન પકડીને કહે છેઃ 'સાલા, તું મુસલમાન બની ગયો? શરમ નથી આવતી તને ધર્મ-કર્મનો નાશ કરતાં?'

કોઈ કહેશે કે કાશ્મીરની ખીણમાંથી જે હિંદુઓ ભાગી રહ્યા છે તેઓ બધા જ પંડિત કેમ છે? ક્યાં ગયા કાશ્મીરના શૂદ્રો? વિભાજન બાદ સિંધમાંથી વાણિયા-બ્રાહ્મણો જ કેમ આવ્યા? ક્યાં ગયા સિંધ પ્રાંતના શૂદ્રો? કેટલાંક વર્ષો પૂર્વે એક ખ્રિસ્તી યુવકે શુદ્ધિ થકી હિન્દુધર્મમાં પ્રવેશ માટે આર્યસમાજ મંદિરનો સંપર્ક કર્યો. તેને આર્ય બનાવી દેવામાં આવ્યો. ખબર પડી કે બે વર્ષ બાદ તે ફરીથી ખ્રિસ્તી બની ગયો. પૂછતાં એણે જવાબ આપ્યો કે હિન્દુ તો મને બનાવવામાં આવ્યો હતો. પરંતુ જ્ઞાતિ આપવામાં આવી ન હતી લોકો જ્ઞાતિઓના વાડામાં વહેંચાયેલા છે. કોઈપણ જ્ઞાતિ સાથે જોડાવું મારા માટે અશક્ય હતું. મતલબ ધર્મ વિધર્મીનો સ્વીકાર કરે છે પરંતુ જ્ઞાતિ તેનો કોઈપણ સંજોગોમાં સ્વીકાર કરતી નથી. જો ઉચ્ચ વર્ણોની વસ્તી ઘટી રહી છે તો સતી પ્રથાનું સમર્થન કેમ તેઓ કરે છે? વિધવા પુનઃવિવાહ માટેની પહેલ કેમ નથી કરતા? દીપનો ટોપલો શરિયત પર નાંખી દેવાથી નહિ ચાલે. વાસ્તવમાં 'હિંદુત્વ' વંશાનુગત શ્રમવિભાજનનું એક બધી જ રીતે મજબૂત બ્રાહ્મણવાદી માળખું કે ધર્મતંત્ર છે; તેની સ્વીકૃતિ યા અસ્વીકૃતિ તમે વર્ણાશ્રમની મર્યાદાવાળા શાસનમાં રહેવા માંગો છો કે નહિ તેના પર નિર્ભર છે. શું વિશ્વભરમાં તેમ જ કોઈ યુગમાં એવું જોવા મળ્યું છે કે હજારો-હજારો સાલો સુધી બીજાની મહેનત પર જીવતા ઉચ્ચ વર્ણોને શ્રમજીવી શૂદ્રોનું પેઢી દર પેઢી ભવિષ્ય નક્કી કરવાનો નિષ્ઠુર એકાધિકાર હોય? જો

જાતિવાદે શરૂઆત કરી ત્યારે ફ્રાંસના જાણીતા તત્ત્વચિંતક જ્યાં પોલ સાર્ત્રે 'જાતિવાદની સામે જાતિવાદનો જબરદસ્ત વિરોધ કર્યો કેમકે તે બંનેની ભૂમિકા એક જ છે. ત્રણ હજાર વર્ષોથી ઉચ્ચ જાતિના લોકોએ જેમને શૂદ્રો કે અતિશૂદ્રો બનાવીને પદદલિત કર્યા તેઓ આજદિન સુધી એવું નથી કહેતા કે હવે અમારો વારો છે, અમે ઊંચ જાતિના લોકોને શૂદ્રો કે અતિશૂદ્રો બનાવીશું'.

નવો પરિપ્રેક્ષ્ય : નવો સંવાદ

મુસલમાનોને સામાજિક–સાંસ્કૃતિક અને આર્થિક ક્ષેત્રોમા રાજકર્તાઓએ એટલા બધા વિખૂટા પાડી દીધા છે કે તેના પરિણામે તેમનામાં જે પ્રકારની અળગાપણાની માનસિકતા ઊભી થઈ છે તેનું રેખાંકન કરતા શ્રી હર્ષ નારાયણે એ પરંપરા તરફ આપણું ધ્યાન દોર્યું છે કે જેમાં દેખીતી રીતે લઘુમતીનો સંદર્ભ રીલેટીવ–સાપેક્ષ–છે. પણ હકીકતમાં તે વાત લઘુમતી વિરોધી બની જાય છે. પરિણામે મુસલમાનોમા અળગાપણાની માનસિકતા ઘર ઘાલી જાય છે. કોંગ્રેસના પક્ષપાતી વલણથી મુસલમાનોને તો નુકસાન થયું જ છે, પરંતુ સાથેસાથે દેશને પણ નુકસાન થયુ છે. કોંગ્રેસે પક્ષપાતી નીતિ અપનાવીને મુસલમાનોને પોતાના અર્ધગુલામ જેવા મતદારો બનાવી દીધા પણ તેમને કંઈ જ આપવામાં ન આવ્યું આના પ્રત્યાઘાતો પડે તે સ્વાભાવિક છે. પણ રાષ્ટ્રીય સ્વયં સેવક સંઘે મુસલમાનોની વસ્તી અંગે જે હળાહળ જૂઠો પ્રચાર ચલાવ્યો તે વિભાજનની માનસિકતાને પોષે છે આપણે અગાઉ જોયું તે પ્રમાણે વસ્તીગણતરીના આંકડાઓ બતાવે છે કે વસ્તી વધારાના દરમા બિનહિંદુ અને હિંદુઓમાં ઝાઝો ફરક નથી. સવાલ મુસલમાનો કે હિંદુઓને સેક્યુલર બનાવવાનો નથી, પરંતુ હકીકતમાં કોંગ્રેસે અને ભાજપે સેક્યુલરવાદનો કચ્ચરઘાણ વાળી દીધો છે. ઈંદિરા ગાંધીનું 'સેક્યુલારિઝમ' અને અડવાણીનો 'સાચો સેક્યુલારિઝમ' બંને ચૂંટણીલક્ષી છે.

બંધારણની પ્રસ્તાવનાની ચર્ચા વખતે ડૉ. આંબેડકરે કહ્યું હતું કે જો ભારતને પ્રજાસત્તાક બનાવવું હોય તો લોકતંત્રને ખૂબ જ વ્યાપક સ્તર પર વિકસાવવાનું આપણું ધ્યેય હોવુ જોઈએ. આ ધ્યેય ફક્ત રાજ્યનું જ નહિ પરંતુ સમાજનું પણ હોવું જોઈએ. લોકતંત્રને વ્યાપક બનાવવા માટેનું પણ અતિ મહત્ત્વનું પાસું તે 'સેક્યુલરવાદ' છે. ધર્માંધતા અને લોકશાહી વચ્ચે દરેક વિકસિત દેશોમાં સંઘર્ષ થયેલો છે. જો આપણે ભારતને સાચા અર્થમાં પ્રજાસત્તાક બનાવવું હોય, દેશની એકતા મજબૂત કરવી હોય, વિશ્વમાં ભારતે મહત્ત્વનું સ્થાન પ્રાપ્ત કરવું હોય તો આપણે ઝીણાવાદને જેટલો ખતરનાક માનીએ છીએ તેટલો અડવાણીવાદને પણ માનવો જોઈએ.

(હિંદી પત્રિકા 'સમકાલીન તીસરી દુનિયા' જાન્યુ ૧૯૯૩ માં સાંપ્રદાયિકતાની સમસ્યા પર પ્રગટ થયેલ વિવાદનો ગુજરાતી ભાવાનુવાદ અહીં આભાર સહ પ્રગટ કરીએ છીએ)

હિન્દુત્વની વિચારધારા અને સંગઠન*

ઘનશ્યામ શાહ

આ સદીમાં આપણે ત્યાં કોમવાદનો જે રીતે અને જે પ્રકારનો વિકાસ થયો છે તે અંગે વિદ્વાનો જુદાં જુદાં કારણો આપે છે. આ કારણોમાંનું એક તે આર્થિક-સામાજિક સંઘર્ષની વિકૃતિ અને સત્તા મેળવવા કે પોતાની વગ વધારવા માટેના રાજકીય કાવાદાવા. કોઈક જગ્યાએ જમીનદાર હિંદુ હોય અને રૈયત મુસલમાન હોય કે જમીનદાર મુસલમાન હોય અને રૈયત હિંદુ હોય ત્યારે તે વચ્ચેનાં ઘર્ષણોને કોમી રંગ આપવામાં આવે, પરિણામે આર્થિક હિતોના સવાલ બાજુ પર રહી જાય અને કોમ કોમ વચ્ચે કોમી ઘર્ષણ ભડકી ઊઠે. આમાં રાજકીય કાવાદાવા દ્વારા સત્તાલાલચુઓ પોતાનો રોટલો શેકે છે. બીજા કેટલાક વિદ્વાનોના મતે કોમવાદનું કારણ બ્રિટિશરોની ભાગલા પાડી રાજ કરવાની નીતિ છે. તો વળી કેટલાક સંસ્થાનવાદી લેખન અને ચિંતનના પ્રવાહને કોમવાદી માનસ ઘડવામાં મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવનારો માને છે. પશ્ચિમી સંસ્થાનવાદી ચિંતને ભારતના સમૂહોને જુદા જુદા ભાગમાં કોઈક હિંદુ તો કોઈક મુસલમાન, કોઈક આદિવાસી તો કોઈક સવર્ણ એ રીતે વહેંચી નાખ્યા. સેન્સસ દ્વારા આ પ્રકારના તડ જનમાનસમાં રૂઢ્યા કાઢ્યા. આ પ્રકારની સમજૂતી ઉપયોગી છે પણ પૂરતી નથી. સવાલ એ ઊભો થાય છે કે આર્થિક-સામાજિક સંઘર્ષ શા માટે વિકૃત સ્વરૂપ ધારણ કરે છે? શા માટે રાજકીય કાવાદાવા સફળ થાય છે? સંસ્થાનવાદી ચિંતને ભારતના જનમાનસને એટલું બધું પ્રભાવિત કર્યું કે એનું પોતાનું આગવું કોઈ બળ જ ન રહ્યું. અહીંના લોકો શું એટલા બધા વામણા હતા કે આ વિદેશી ચિંતનથી ઘસડાયા? શું આ પ્રકારનું ચિંતન પૂર્વયોજિત બનાવટ હતું? શું આ સમાજમાં કોઈ તડ હતા જ નહિ? જો એમ હોય તો, આ પુસ્તકના લેખકો પૂછે છે કે ૧૯૨૦ પછી હિંદુ મુસ્લિમ ઘર્ષણે શા માટે વિકૃત સ્વરૂપ લીધું?

કોમવાદ અંગેનાં લખાણોમાં કોમવાદી વિચારધારા અંગે ભાગ્યે જ અભ્યાસો થયા છે. આ પ્રકારની વિચારધારા અને તેને વિકસાવવા માટેનાં સંગઠનોએ કોમી સંઘર્ષમાં શું ભૂમિકા ભજવી તે અંગે ખાસ કંઈ અભ્યાસો નથી. પ્રસ્તુત પુસ્તક આ ખાઈ પૂરવાનો એક પ્રયાસ છે. આ પુસ્તક રાષ્ટ્રીય સ્વયંસેવક સંઘે હિંદુત્વની વિચારધારાનાં બી કેવી રીતે વાવ્યાં અને તેનું કેવી રીતે સિંચન કર્યું તે અંગે પૃથક્કરણાત્મક માહિતીસભર અભ્યાસ પૂરો પાડે છે.

૧૯૨૨માં વી. ડી. સાવરકરે 'હિન્દુ કોણ છે?' પુસ્તક લખ્યું. જેમાં આજે જે અર્થમાં હિન્દુત્વની વિભાવના પ્રચલિત થઈ છે એના બી નાખ્યાં. આ બીને ઉછેરવા માટે ૧૯૨૫માં સંઘ (આર. એસ. એસ.)ની શરૂઆત થઈ. હિંદુ ધર્મ ઉદાર છે તે વાત સંઘના હિંદુત્વની વિભાવનાનું કેન્દ્ર છે. આમ તો આ સદીમાં રાષ્ટ્રીયતાની ભાવનાનો ઉદય થયો અને રાષ્ટ્રીયતાની વિચારધારાનું ચિંતન અને આલેખન થયું ત્યારે હિન્દુ ધર્મની ઉદારતાની વાત આવી હતી. આપણી સંસ્કૃતિની 'વિવિધતામાં એકતા'ની વિભાવના 'હિંદુ ઉદારતા'ની

* Tapan Basu, Pradip Datta; Sumit Sarkar. Tanika Sarkar and Sambuddha Sen; Khaki Saffron Flags. New Delhi: Orient Longman Limited. 1993, pp. 116. Rs. 35/-.

વિભાવનામાંથી જ જન્મી. રાષ્ટ્રીયતાના સંદર્ભમાં ઘણાઓએ આનો અર્થ એવો કર્યો કે આ દેશમાં જુદા જુદા ધર્મના–હિંદુ, ખ્રિસ્તી, શીખ, ઇસ્લામ–લોકો વસે છે, જુદી જુદી જાતિના લોકો વસે છે. આ સૌ પોતપોતાની અસ્મિતા અને સંસ્કૃતિ જાળવે અને તે સાથે બધા વિશાળ ભારતીય સંસ્કૃતિના એક ભાગ પણ બને. આ વિચારધારામાં સર સૈયદ અહમદ અને મદન મોહન માલવીયા જે પરંપરાનો ઉલ્લેખ કરતાં હતા અને જેને બિપિનચન્દ્ર પાલ 'સંયુક્ત રાષ્ટ્રભક્તિ' (Composite Patriotism) કહેતા હતા તેનો સમાવેશ થાય. આમાંથી રવીન્દ્રનાથ ટાગોરની ભાવિ કલ્પનાની 'મહાજાતિ'નો ઉદય થાય. પણ સંઘની હિંદુની વિભાવનામાં, હિન્દુ ધર્મની સંસ્કૃતિની એકતામાં બધાનો સમાવેશ એટલે વિવિધતામાં એકતા. વી. ડી. સાવરકરે એમના પુસ્તકમાં હિન્દુની વ્યાખ્યા આપી છે કે હિન્દુ તે કે જે સિન્ધુ નદીથી અરબી સમુદ્ર કે હિન્દી મહાસાગરની ભારતવર્ષની ભૂમિને પોતાની પિતૃભૂમિ માને, એટલું જ નહિ એને પુણ્યભૂમિ માને કે જ્યાં આ (હિન્દુ) ધર્મ વિકસ્યો છે. પિતૃભૂમિ અને પુણ્યભૂમિની વિભાવનામાં તે ભૂમિની વાત છે કે જ્યાં વ્યક્તિ જન્મી હોય. એટલું જ નહિ, તે ભૂમિ એના ધર્મના ઉદ્ભવ સ્થાન માટે પુણ્યવાન હોય. એટલે આ પ્રકારની દેશભક્તિમાં ભારતીય મુસલમાનો અને ખ્રિસ્તીઓ ઊતરતા દરજ્જામાં આવે, અને ઘણી વખત એમની દેશભક્તિ શંકાની દૃષ્ટિએ જોવામાં આવે કારણ કે એમના ધર્મની ઉત્પત્તિની ભૂમિ અરેબિયા અને પેલેસ્ટાઈન છે. સંઘની વિચારસરણીનો આ પાયો છે, જે આજે વ્યાપક રીતે ફેલાયો છે.

સંસ્કૃતિ ઉત્થાનના પ્રોજેક્ટમાં સંઘે શરૂઆતથી જ રામને કેન્દ્રસ્થાને રાખ્યા હતા. એટલે ૧૯૨૫માં સંઘનું ઉદ્ઘાટન એના સ્થાપક ડૉ. કે. બી. હેડગેવારે વિજયાદશમીના દિવસે રાખ્યું હતું, અને ૧૯૨૭માં સંઘની નામકરણવિધિ પણ રામનવમીના દિવસે રાખી હતી. રામનો ધ્વજ ભગવો હતો તેવી માન્યતા છે એટલે સંઘે પણ ભગવો ઝંડો અપનાવ્યો.

સંઘનું કામ ચુપચાપ રીતે કાર્યકરો તૈયાર કરવા અને વિચારધારાનો ફેલાવો કરવો તે મુખ્ય રહ્યું છે. એણે જાહેરાતોથી દૂર રહી, નાનાં બાળકો અને કુમારોમાં શાખા દ્વારા હિન્દુ સંસ્કૃતિના વિચારો રેડ્યા છે. આ બધું કરવામાં સંઘે મુખ્ય ભાર સંગઠન પર મૂક્યો છે. આ સંગઠન શિસ્તબદ્ધ સ્વયંસેવકોનું છે. સંગઠનમાં મતભેદોને સ્થાન નથી. સ્વયંસેવકોને શીખવવામાં આવે છે કે જો તમારો અધિકારી તમોને કૂવામાં પડવાનું કહે તો તમારે કોઈ પણ પ્રકારનો ચિંચપિંચાટ કર્યા વગર કૂવામાં ભૂસકો મારવો જોઈએ.' આમ સૈનિકની શિસ્ત અને પ્રચલિત વિચારધારા બન્નેનો સુભગ સમન્વય સંગઠનને મજબૂત બનાવે છે, સંઘે સ્ત્રીઓ માટે રાષ્ટ્રસેવિકા સમિતિ શરૂ કરી છે, જેનું સંગઠનનું માળખું સંઘ જેવું જ છે.

સંઘ પોતાને સાંસ્કૃતિક સંગઠન ગણાવે છે. પણ એના દ્વારા પ્રથમ જનસંઘની અને પછી ભારતીય જનતા પક્ષની સ્થાપના થઈ. સંઘની વિચારધારાના માળખામાં રહી દીનદયાળ ઉપાધ્યાયે ૧૯૬૫માં જનસંઘની 'માનવ એકાત્મવાદ'ની વિચારધારા ઘડવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ૧૯૬૭થી એના કાર્યકરોએ જુદાં જુદાં રાજકીય આંદોલનોમાં ભાગ લીધો. પણ કટોકટી દરમ્યાન સંઘે કોઈકોઈ જગ્યાએ અન્ડર ગ્રાઉન્ડ રહી કટોકટી વિરોધી કામ કર્યું તો પાછળથી ઇન્દિરા ગાંધીને ટેકો પણ આપ્યો. એ યાદ રહે કે સંઘે આઝાદીની ચળવળમાં લેશમાત્ર પણ ભાગ લીધો ન હતો.

વિશ્વ હિંદુ પરિષદ (વિ. હિ. પ)ની સ્થાપના પણ સંઘના સભ્ય દ્વારા ૧૯૬૪માં થઈ હતી તે સમગ્ર હિંદુઓનુ પ્રતિનિધિત્વ કરે છે તેવો એનો દાવો છે હરિજનો, આદિવાસીઓ, શીખો અને બુદ્ધોમાં વિહિપે કામ ફેલાવ્યું છે કે જેથી એનો વ્યાપ વિસ્તરે હિંદુઓની વિવિધતા, બહુપત્નીત્વ અને એક પત્નીત્વના રિવાજો હિંદુ ધર્મની બહુમુખી સંસ્કૃતિનું સ્વરૂપ

છે. પણ આ વિવિધતામાં જો બે સમૂહોનાં હિતો કે રીતરિવાજો પરસ્પરવિરોધી હોય અને ટકરાય તો વિહિપ કયું વલણ લે? જો ભૂલથી હરિજનોથી ઉપલી જ્ઞાતિવાળા હરિજનોને મારે, એમનાં ઘર બાળી મૂકે ત્યારે વિહિપ શું કરે? આવા વિરોધાભાસો પ્રત્યે વિહિપ મૌન સેવવાનું વધુ પસંદ કરે છે.

કાયદાકીય રીતે વિહિપનું ૧૦૦ સભ્યોનું ટ્રસ્ટી મંડળ છે અને ૫૧ સભ્યોની કારોબારી છે. કારોબારીમાં ફક્ત એક જ સંન્યાસી છે. પરિણામે સંગઠનની આખરી સત્તા સંઘના કાર્યકરો પાસે જ રહે છે. વિહિપ સંસ્કૃત ભાષાનું પુનઃ ઉત્થાન કરવા માગે છે. આ સંસ્કૃત ભાષા પાસે સમૃદ્ધ સાહિત્યિક કે દર્શનનો (ફિલસૂફીનો) જે ખજાનો છે તેમાં વિહિપને ઝાઝો રસ નથી. એ તો મનુસ્મૃતિ અને અર્થશાસ્ત્રને હિન્દુ રાષ્ટ્રના નિર્માણ માટે કેન્દ્રમાં રાખે છે.

સંઘ અને વિહિપ છૂતાછૂતને ટેકો આપતા નથી. તેઓ કહે છે કે જ્ઞાતિપ્રથામાં પણ તે માનતા નથી. પણ જ્ઞાતિપ્રથા સામેનાં આંદોલનો, અસ્પૃશ્યતા વિરોધી ચળવળ અને બ્રાહ્મણોના વર્ચસ્વ સામે તેઓ ભાગ્યે જ આંગળી ઊંચી કરે છે. જ્ઞાતિમાં માનતા નથી તેવું કહે છે પણ મનુસ્મૃતિને પુણ્યગ્રંથ માને છે. હિન્દુ ધર્મની વિવિધતા અને સહિષ્ણુતાની વાત કરે છે, પણ હરિજનો, નીચલી કહેવાતી જ્ઞાતિઓ અને આદિવાસીઓની માન્યતાઓ, શ્રેણીકરણ અને રીતરિવાજોને ઘૃણાથી જુએ છે અને તેમને સુધારવા એટલે કે વાણિયા-બ્રાહ્મણના રીતરિવાજો, કર્મકાંડ અને રૂઢિઓ અપનાવવા બોધ આપે છે. ૪ એપ્રિલ ૧૯૯૧ના રોજ વિહિપે દિલ્હીમાં જે રેલી યોજી હતી તેમાં એક નારો એવો હતો કે 'જીસ હિન્દુકા ખૂન ના ખોલા, (જે હિંદુનું લોહી ઉકળે નહિ) વો હિન્દુ નહીં વો ભંગી હૈ.' આમ હરિજન પ્રત્યે જે નીચો દરજ્જો તેમના મનમાં છે તે સ્પષ્ટ થાય છે. વ્યક્તિ વિરુદ્ધ કુટુંબની સર્વોપરિતાને પુરસ્કારી નારી માટે કુટુંબની જવાબદારી સૌ પ્રથમ છે તેવું સ્વીકારી સ્ત્રીનો પુરુષ સમોવડિયો દરજ્જો નથી તે માન્યતાને પ્રાધાન્ય આપે છે.

વિહિપે આધુનિક ટેકનોલોજીના સંચાર માધ્યમોનો (મીડીયા) અયોધ્યાની વાતને જનમાનસમાં ઠસાવવા અને મુસ્લિમો વિરુદ્ધ પ્રચાર કરવા ભરપૂરપણે કુનેહપૂર્વક ઉપયોગ કર્યો છે. જે રીતે હિટલરના પ્રોપેગન્ડા સલાહકાર ગોબલ્સ જર્મન પ્રજા માટે પ્રચાર કરતા હતા જેથી જૂઠી અને કાલ્પનિક વાતો પણ લોકો સાચી માનતા થઈ જાય. આમ કરવામાં સંઘે અને વિહિપે નવા નવા ઈડીયમ્સ અને પ્રતીકો ઊભાં કર્યાં છે.

પ્રસ્તુત પુસ્તકના લેખકો માને છે કે હિંદુત્વની વિચારધારાનો આટલો ફેલાવો થઈ શક્યો છે તેનું કારણ સંઘનો વર્ષોનો પ્રચાર કારણભૂત છે પણ તે સાથે કોંગ્રેસ પક્ષની નીતિ પણ એટલી જ જવાબદાર છે. સેક્યુલારિઝમમાં માનનારાઓએ જો સેક્યુલારિઝમનાં મૂળ નાખવાં હશે તો ફક્ત સિદ્ધાંતોની સારીસારી વાતો કરે નહિ ચાલે, લોકઆંદોલનોમાં આ સિદ્ધાંતોને વણી લઈ સાકાર કરવા પડશે કે જે પરિવર્તનનો પુરસ્કાર કરતાં હોય.

આજના માહોલમાં આ પુસ્તક જરૂરી અને સમયસરનું છે. તેનો તરજુમો લોકભાષાઓમાં થાય તે જરૂરી છે.

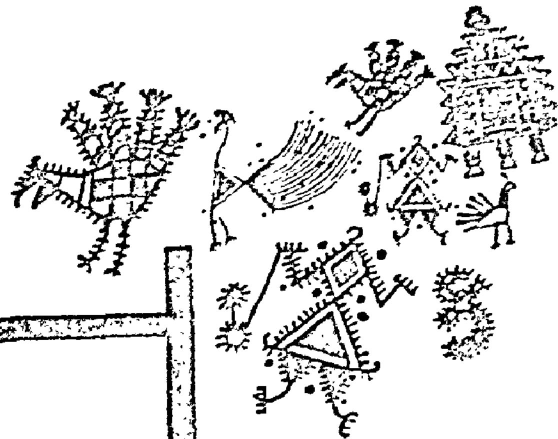


❁ ❁ ❁

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દ ગુ યુનિ કેમ્પસ, સુરતના ગુજરાતી પ્રકાશનો

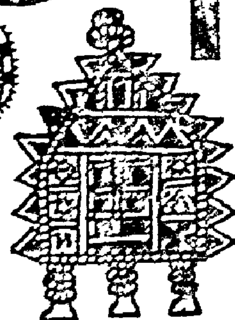
ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામા કુટુબ નિયોજન અ ગે સ શોધન	આઈ પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	૫–૦૦ (અપ્રાપ્ય)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમા આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનુ સૂત્ર	આઈ પી દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સ. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	૧–૫૦
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ જોષી	૧૯૮૦	૧૫–૦૦
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	૧૦–૦૦
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ પી દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરગી સમાજના ભાષા	પ્રબોધ બે પ ડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમા પર પરાગત વ્યવસાય —ગુજરાતના કુ ભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારોમા હાટ	એસ પી પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ઘનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમા અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ પી દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના એક પરિચય	સેન્ટર	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમા સુરતના ઇતિહાસમા વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી જી ગોખલે	૧૯૮૪	૨–૦૦
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ પી પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચૌધરી આદિવાસીઓ ગઈકાલે અને આજે	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	'પછાતપણા'નો ૧૫૦ ડ	સ. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમા શિક્ષણ	સેન્ટર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સ સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	શુ ગ ધના મજૂરો છે !	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો એક અભ્યાસ	એસ પી પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનુ પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	નારી સમાનતા પ્રશ્નો અને પડકારો	સ કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૬	ગોવર્ધનરામ કેટલાક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાઓ	સ સુધીર ચદ્ર	૧૯૮૮	૨૫–૦૦
૨૭	બદલાતુ ગામ	અ બાલાલ શિ પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમા શ્રમ સ્થળાતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
	રતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦

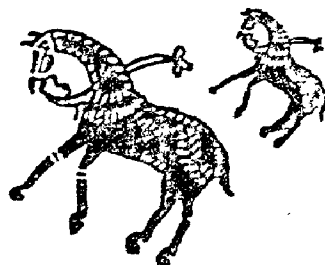




અર્થાત

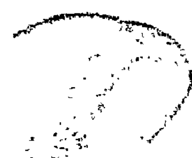






૩

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈ
જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૩ ■ ગ્રંથ



લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઈતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચાં સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનું શક્ય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને પાંચ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામાં આવે છે.

લવાજમ-જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫; સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ ૫૦; વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ, બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા
બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.
જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ. ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;
આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધું પાનું રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન-સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક



જુલાઈ–સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૩ ગ્રંથ : ૧૨ □ અંક : ૩

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

અમર્ત્ય સેન

આંતરરાષ્ટ્રીય ખ્યાતનામ અર્થશાસ્ત્રી હાલમા હાવર્ડ યુનિવર્સિટી અમેરિકામા અર્થશાસ્ત્ર અને ફિલોસોફીના પ્રોફેસર.

કલ્પના શાહ

રીડર,ડીપાર્ટમેન્ટ ઓફ રૂરલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ યુનિવર્સિટી, સુરત.

નલિની કિશોર ત્રિવેદી

વ્યાખ્યાતા, સમાજશાસ્ત્ર વિભાગ, શ્રી હ. કા. આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ.

જ્ઞાનેન્દ્ર પાંડેય

ઇતિહાસના પ્રોફેસર, દિલ્હી યુનિવર્સિટી, દિલ્હી.

વર્ષા ભગત

કાર્યકર, સેતુ, અમદાવાદ.

ભૂખના ઉપચાર તરીકે જાહેર કાર્યો

અમર્ત્ય સેન

આ વ્યાખ્યાન આપવાનું મને આમંત્રણ અપાયું તે માટે હું સન્માનની લાગણી અનુભવું છું[1] અને સાથે જ હર્ષપૂર્વક આ વિશ્વમાંથી ભૂખમરાને નાબૂદ કરવામાં જાહેર કાર્યોની ભૂમિકા શું હોઈ શકે તે અંગે કેટલાક વિચારો રજૂ કરવાની તક ઝડપું છું. મારી દલીલ છે કે વ્યવસ્થિત એવાં જાહેર કાર્યો આપણે જે દુનિયામાં જીવીએ છીએ તે દુનિયામાંની દુકાળ અને ભૂખમરાની ભયંકર સમસ્યાને જરૂર નાબૂદ કરી શકે. પરંતુ સાથે જ હું એવી પણ દલીલ કરીશ કે આ હેતુ વધારે સારી રીતે સિદ્ધ કરવા માટે સરકારની સંરક્ષણાત્મક ભૂમિકાની સાથે જ બીજી સામાજિક અને આર્થિક ક્ષેત્રે કાર્ય કરતી સંસ્થાઓનો પણ કાર્યક્ષમ સમન્વય થવો જરૂરી છે. આવી સંસ્થાઓમાં વેપારધંધાથી માંડીને પ્રચાર માધ્યમો અને રાજકીય પક્ષો સુધીની સંસ્થાઓનો સમાવેશ થઈ શકે. જાહેર કાર્યોને વિશાળ પરિપ્રેક્ષ્યમાં જોવાય તે પણ જરૂરી છે—આમાં રાજ્યના આયોજન અને સરકારી પગલાંઓ ઉપરાંત પ્રજાની સક્રિય સામેલગીરીનો સમાવેશ થાય છે.

આજે જે આર્થિક વિશ્લેષણો અને અનુભવજન્ય તુલનાત્મક અભ્યાસો પ્રાપ્ત થાય છે તેના આધારે એમ કહી શકાય કે દુકાળ તેમ જ ભૂખમરાને નાબૂદ કરવાના ચોક્કસ ઉપાય શોધી શકાય તેમ છે. આ માટે ખૂબ જ જરૂરી બાબત એ છે કે ટેકનિકલ જ્ઞાન અને જાહેર કાર્યોનો યોગ્ય સમન્વય થાય. આ વ્યાખ્યાનનો હેતુ આર્થિક વિશ્લેષણની સાથે રાજકીય અને સામાજિક પ્રક્રિયાઓ પર ભાર મૂકવાનો છે જેથી ટેકનિકલ જ્ઞાન અને જાહેર કાર્યોનો સમન્વય કરવાનું સરળ અને ચોક્કસ બની શકે. અહીં કેટલાક પ્રશ્નોના જવાબ આપવા માટે હું આ વિષય પર કરેલા મારા અગાઉના અભ્યાસોનો[2] અને ખાસ કરીને વર્લ્ડ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ફોર ડેવલપમેન્ટ ઇકોનૉમિક રીસર્ચ માટે જીન ડ્રીઝ સાથે કરેલા અભ્યાસનો આધાર લઈશ.[3]

દુકાળ અને કાયમી વંચિતતા

ભૂખમરાના પ્રશ્નને બે વિભાગોમાં વહેંચી શકાય (૧) દુકાળ અને (૨) કાયમી વંચિતતા. એટલે કે લોકો જીવન જરૂરિયાતની કેટલીક પાયાની જરૂરિયાતથી કાયમ માટે વંચિત રહે તે. દુકાળ ટૂંકા ગાળા માટે હોય છે પણ તેની અસર ભયંકર હોય છે. એ આવે ને જાય એટલી વારમાં મોટા ભાગની વસ્તીને વેરાન બનાવે છે અને ભારે જાનહાનિ સાથે મોટા પાયે કંગાલિયત છોડતો જાય છે. બીજી બાજુ કાયમી વંચિતતા એ સતત ચાલતી ઘટના છે જે લોકોને હંમેશને માટે અપોષણ, રોગચાળો અને શારીરિક દુર્બળતા તરફ ધકેલે છે. કાયમી વંચિતતાની વિકરાળતા કોઈ આપત્તિ કરતાં ઓછી હશે પણ એ વધુ સ્થાયી હોવાથી વધારે લોકોને અસર કરે છે. જો દુકાળને કારણે લાખો લોકો ભૂખમરો તેમ જ રોગચાળાના ભોગ બનતા હોય તો કાયમી વંચિતતા દ્વારા શારીરિક દુર્બળતા, માંદગી, વધતા જતા મૃત્યુદર તેમ જ અલ્પ આયુના ભોગ બને છે.

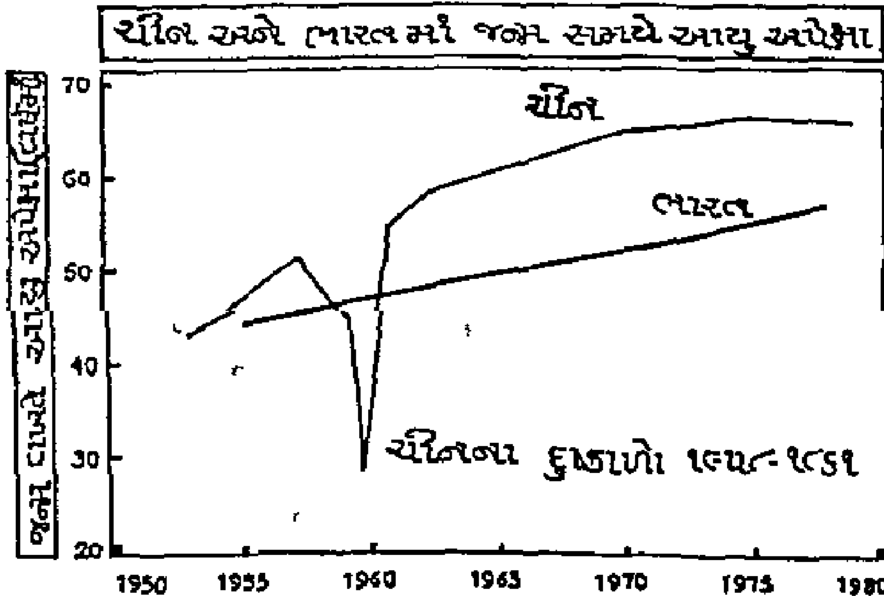
દુકાળ વિના પણ કાયમી વંચિતતા હોઈ શકે તેમ જ આનાથી ઊલટી પરિસ્થિતિ પણ હોઈ શકે.

દાખલા તરીકે દુકાળોને રોકવામાં ભારતને સફળતા મળી છે. ૧૯૪૭મા આઝાદી મળી તે પછી ક્યાંય મોટા પાયા પર દુકાળ પડ્યો નથી. છેલ્લો મોટો દુકાળ આઝાદીના ચાર વર્ષ પહેલાં ૧૯૪૩માં બંગાળમાં પડ્યો હતો જેમાં આશરે ૩૦ લાખ લોકો મૃત્યુ પામ્યા હતા. ત્યાર બાદ ઘણી વાર, ઘણા પ્રદેશોમાં પાક નિષ્ફળ ગયો અને ક્યારેક અનાજની તીવ્ર અછત પણ ઊભી થઈ પરંતુ આ અછત લાખો લોકોને મૃત્યુના ભોગ બનાવે તે પહેલાં જ જાહેર કાર્યો દ્વારા તેના પર કાબૂ મેળવવામાં આવ્યો આઝાદી પછીના સમયમાં આવાં જાહેર કાર્યો સતત નોંધાયાં છે. દાખલા તરીકે ૧૯૭૩માં મહારાષ્ટ્રના, ૧૯૭૯માં બંગાળના અને ૧૯૮૭માં ગુજરાતના દુકાળના સંભવિત વિનાશને ખૂબ ઝડપથી રોકી શકાયો હતો. ૧૯૬૭ના બિહારના કપરા દુકાળ કરતાં આ દુકાળોમા મૃત્યુનુ પ્રમાણ ઓછુ રહ્યું.

પરંતુ દુકાળને રોકવાની આ અસરકારકતા અને કાર્યદક્ષતા, અપૂરતા પોષણ અને વંચિતતા જેવા કાયમી બનેલા પ્રશ્નોમાથી ભારતને ઉગારી શક્યા નથી. આજે પણ ગ્રામીણ ભારતની ,ર્ફે જેટલી વસ્તી અપૂરતા પોષણ અને માંદગીના અવારનવાર આવતા હુમલાથી પીડાય છે જ્યારે બીજી તરફ ચીને વંચિતતાના પ્રશ્નને વધુ સારી રીતે હાથ ધરીને સામાન્ય આયુષ્ય દરમા વધારો કર્યો છે. આપણે ચીનના અનુભવોનો અભ્યાસ કરવો જોઈએ. આ સાથે એ હકીકતની નોંધ પણ લઈ લઈએ કે ૧૯૫૮–૬૧માં ચીનમાં જે ભયંકર દુકાળ પડ્યો હતો. (ઇતિહાસના મોટા દુકાળોમાનો એક) એમાં લગભગ ૨ થી ૩ કરોડ લોકો માર્યા ગ હોવાનો અંદાજ છે.[૪] આ વિરોધાભાસ નોંધપાત્ર છે[૫] જેનું એક પાસું આકૃતિ નં.–૧મા દર્શાવ્યુ છે જે પચાસના દાયકાની શરૂઆતથી ૮૦ના દાયકાની શરૂઆત સુધી ભારત અને ચીનનો જન્મસમયનો આયુષ્યદર દર્શાવે છે.

આ આકૃતિ દર્શાવે છે કે ૭૦ના દાયકાના અંત સુધી ચીનમાં આયુષ્યદરનો વધારો ભારત કરતા ઘણો વધારે હતો. આ સાથે ૧૯૫૮–૬૧ના ચીનના દુકાળ દરમિયાન મૃત્યુદરમાં ભારે વધારો અને આયુષ્યદરમા મોટો ઘટાડો પણ જોઈ શકાય છે.

અલબત્ત ઘણા દેશો દુકાળની સાથે જ કાયમી બનેલા અપૂરતા પોષણના પ્રશ્નોનો નિયમિત પણે સામનો કરે છે. દાખલા તરીકે આફ્રિકાના દેશો જેવા કે ઇથોપિયા, સોમાલિયા અને સુદાન છેલ્લાં કેટલાંય વર્ષોથી સતત આવતા દુકાળ સાથે કાયમી ભૂખમરાનો અને વ્યાપક બેહાલીનો સામનો કરી રહ્યા છે.



આકૃતિ નં. ૧ (સ્રોત : ડ્રીઝ અને સેન)

દુકાળ અને ભૂખમરાની નિશ્ચિત રૂપ પાર્શ્વભૂમિકા એકબીજા સાથે સંકળાયેલી હોવા છતાં જુદી છે. એટલે જ બંને પ્રશ્નોને હલ કરવાની વ્યૂહરચના પણ જુદી જુદી જ હોઈ શકે અહી દુકાળ અને કાયમી વંચિતતાને દૂર કરવા માટે જાહેર કાર્યોનો ફાળો શું હોઈ શકે તેની ચર્ચા કરીશું.

ભૂખના ઉપચાર તરીકે જાહેર કાર્યો

હતાશા વિરુદ્ધ ઉપચારાત્મક પગલાં

આધુનિક દુનિયામાં ગરીબી અને ભૂખમરાની ચર્ચા વખતે પ્રવર્તતી હતાશા અને નિષ્ફળતાની સામાન્ય લાગણી દુકાળ અને ભૂખમરાને અટકાવવાના કામમાં બાધારૂપ બની રહેતી એક સમસ્યા છે. જ્યારે કંગાલિયત અને ભૂખમરાનું દૃશ્ય દુનિયાભરમાં દયા અને સહાનુભૂતિ ઊભી કરે છે ત્યારે એવું માની લેવામાં આવે છે કે આ પરિસ્થિતિને હલ કરવા માટે ટૂંકા ગાળામાં કશું જ થઈ શકે એમ નથી. વાસ્તવમાં આ પ્રકારની હતાશા પાછળ હકીકતોનો કોઈ આધાર નથી. તેમ જ ભૂખ અને વંચિતતાની પરિસ્થિતિ બદલી શકાય તેમ નથી તેવું ધારી લેવા પાછળ પણ કોઈ આધાર નથી. આમ છતાં આવી અતાર્કિક લાગણી કંગાલિયત સામેના લોકોના પ્રત્યાઘાતો પર વર્ચસ્વ ધરાવે છે. જોકે આ ક્ષેત્રમાં હતાશા નવી નથી. સદીઓથી લોકોના તર્કને નબળો પાડવામાં અને જાહેર કાર્યોને અટકાવવામાં એણે મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવી છે.

૧૮૧૬ના બ્રિટનના કાતિલ ઉનાળા દરમ્યાન યુટિલિટેરિયન તત્ત્વચિંતક જેમ્સ મિલે અર્થશાસ્ત્રના વિદ્વાન રીકાર્ડોને લખ્યું : 'આ પ્રકારનું હવામાન તમને ડરાવતું નથી ? આ વખતે પાક ચોક્કસ નિષ્ફળ જશે અને ભાવ આસમાને પહોંચશે, સાથે જ ક્યારેય ન જોઈ હોય તેવી કામની તંગી ઊભી થશે જે કંગાલિયતની પરિસ્થિતિ ઊભી કરશે અને લગભગ ત્રીજા ભાગની વસ્તી નાશ પામશે. આ વિચાર માત્રથી જ કંપી ઊઠાય છે. આના કરતાં તો લોકોને શેરીઓ અને રસ્તાઓ પર લઈ જઈ આપણે જેમ કુકરનાં ગળાં કાપી નાખીએ છીએ તેમ તેમનાં પણ ગળા કાપી નાખીશું તો તે આશીર્વાદ સમું ગણાશે.' ડેવિડ રીકાર્ડો પણ જેમ્સ મિલના આ ગ્લાનિ ભરેલા અભિપ્રાય સાથે અસંમત નહોતા. પાછળથી તેમના એક પત્રમાં તેમણે લખ્યું, 'નીચલા સ્તરના લોકો સરકાર દ્વારા મળતી કાયદેસરની મદદ પ્રત્યે બહુ ઊંચી આશા રાખે છે.'[૬] ૧૮મી સદીના બ્રિટનના બે મહાનુભાવોના મનમાં પ્રવર્તતો પ્રારબ્ધવાદ આજે પણ સામાન્ય રીતે જોવા મળે છે અને તે પણ જ્યારે આપણે કુદરતી આફત પછી આવતા દુકાળને નિવારી શકવા સમર્થ બન્યા છીએ ત્યારે! કાયદેસરની જોગવાઈ અને યોગ્ય જાહેર કાર્યોનો ઉચિત સમન્વય કરવામાં આવે તો મોટા પાયા પર પ્રવર્તતા ભૂખમરાને ટાળી શકાય. 'નીચલા સ્તર'ના લોકોના મનમાં રહેલી આશા બ્રિટનના બે મહાનુભાવોની નિરાશા કરતાં વધુ પ્રશંસનીય છે.

જાહેર કાર્યો, અર્થતંત્ર અને સમાજ

આ સમજવા માટે જાહેર કાર્યો અને કાયદેસરની જોગવાઈને વિશાળ પરિપ્રેક્ષ્યમાં જોવાં પડે. સૌથી પહેલાં એ સમજવું જરૂરી છે કે જાહેર કાર્યોમાં સરકાર દ્વારા લોકો માટે કરાયેલાં કામો જ નહિ પણ લોકો દ્વારા લેવાયેલ પગલાંનો પણ સમાવેશ થાય છે. દાખલા તરીકે લોકો જ ઉપચારાત્મક પગલાંની માગણી કરી સરકારને વધુ જવાબદાર બનાવી શકે. કાયદાની જવાબદારી ફક્ત સામાજિક સુરક્ષા પૂરી પાડવાની કે જનમતને જાળવવાની જ નથી પણ સાથે સાથે નિષ્પક્ષ ચૂંટણીનું આયોજન, અંકુશરહિત મુક્ત સમાચાર-પ્રણાલીનું જતન તેમ જ ખુલ્લી લોકટીકા જેવા લોકશાહીના મૂળભૂત અધિકારોનું રક્ષણ કરવાની પણ છે. પહેલી નજરે આ રાજકીય પાસાં ભૂખમરા જેવા આર્થિક પ્રશ્નથી ઘણા દૂરના લાગે પણ હકીકતમાં બંને એકબીજા સાથે ગાઢ રીતે સંકળાયેલાં છે. કારણ કે આ માધ્યમો જ સરકારને અસરકારક પગલાં લેવા માટે ઉત્તેજન પૂરું પાડે છે.

બીજી તરફ રાજ્ય દ્વારા લેવાયેલાં પગલાં પણ જાહેર કાર્યોનો જ ભાગ છે. અહીં એ વાત અગત્યની છે કે સરકારી પગલાંને પણ અન્ય સામાજિક સંસ્થા અને પ્રથાની સાથે સાથે જોવાય. દુકાળનો ભોગ બનેલાને પુનઃસ્થાપિત કરવા માટે તેમ જ વંચિત લોકો સુધી આરોગ્ય અને અન્ય સમાજસેવા પહોંચાડવા માટે સરકારી પગલાં અગત્યની ભૂમિકા ભજવે છે. આનો અર્થ એ નથી કે સરકારી પગલાંને આપણે બજાર

અને વેપારની કાર્યદક્ષ કામગીરીના પર્યાયરૂપે જોઈએ. રાજ્યનું 'આપત્તિમાંથી બચાવનાર ઈષ્ટ દેવ' સમું ચિત્ર એટલું જ અવાસ્તવિક છે જેટલું અન્ય સામાજિક કે આર્થિક સંસ્થાની રચનાત્મક ભૂમિકાને ક્ષુદ્ર અને નજીવી ગણવાનું. જો ક્યાંક જાહેર કાર્યોનો અભાવ દેખાય તો ત્યાં ફક્ત રાજ્યની પ્રવૃત્તિઓ પર સંપૂર્ણ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી ભૂલને દોહરાવવી ન જોઈએ. વેપાર-વાણિજ્ય, વૈજ્ઞાનિક અભ્યાસ, સમાચાર માધ્યમો તેમ જ અન્ય રાજકીય પક્ષો અને સામાજિક સંગઠનોની પ્રવૃત્તિઓની અવગણના કરી રાજ્ય દ્વારા સંચાલિત પ્રવૃત્તિઓ જ હાથ ધરવી એ બીજું અંતિમવાદી પગલું છે.

નિયમિતપણે દેખાતો પોષણનો અભાવ, આરોગ્ય અને શિક્ષણ

આ વ્યાખ્યાનમાં હું પ્રમાણમાં ઓછા તીવ્ર પરંતુ વધુ વ્યાપક એવા પોષણના અભાવના પ્રશ્નને પ્રથમ ચર્ચીશ, ત્યારબાદ દુકાળ વિશે વાત કરીશ. પોષણનો કાયમી અભાવ ખાસ કરીને ખોરાકના અભાવને કારણે ઊભો થાય છે. પરંતુ આરોગ્ય અને શિક્ષણની વંચિતતા સાથે પણ એનો સીધો સંબંધ છે. દાખલા તરીકે પોષણનો અભાવ ઘણી વાર રોગની આડપેદાશને કારણે પેદા થાય છે. આ ઉપરાંત રોગચાળાનો ફેલાવો પણ મોટા પાયા પર પોષણવિહીનતા ઊભી કરે છે. પોષણવિહીનતાને નબળા આરોગ્ય પાછળનું કારણ તેમ જ અસર બંને ગણી શકાય. આથી જ આહારની વંચિતતા અને આરોગ્યની અપૂરતી કાળજી આ બંને પ્રશ્નોને એકબીજાથી સ્વતંત્ર રીતે જોઈ ન શકાય.

આ ઉપરાંત દાક્તરી સગવડોના ખરેખરા ઉપયોગનો આધાર ઉપલબ્ધ સગવડો પર જ નહિ પરંતુ લોકોની આરોગ્યની જરૂરિયાતો અંગેની તથા તે માટેની પ્રાપ્ત તકોની જાણકારી અને સમજ પર પણ છે. સાર્વજનિક આરોગ્યની સુવિધાઓ અને સામાન્ય સગવડોનો યોગ્ય ઉપયોગ કેવી રીતે કરવો તે બાબતમાં પ્રાથમિક શિક્ષણનું સ્તર અને ખાસ કરીને સ્ત્રીશિક્ષણ મહત્ત્વનું બની શકે.[7] ભારતનાં જુદાં જુદાં રાજ્યોના જન્મસમયના આયુદર સરખાવીએ તો સ્પષ્ટ રીતે જોઈ શકાય કે કેરળ એક ગરીબ રાજ્ય હોવા છતાં ત્યાંનો આયુદર ભારતના સરેરાશ આયુદર (૫૭થી ૫૮વર્ષ) કરતાં ઘણો ઊંચો છે. છેલ્લા આંકડા મુજબ કેરળનો સરેરાશ આયુદર ૭૦ વર્ષ છે, જે યુરોપના આંકડા કરતાં બહુ પાછળ નથી. કેરળમાં શિક્ષણ અને ખાસ કરીને સ્ત્રી-શિક્ષણના ઊંચા દર અને ઊંચા આયુદર વચ્ચે સીધો સંબંધ સાબિત કરતા ઘણા પુરાવા મળી રહે છે. અહીં મોટા પાયે અક્ષરજ્ઞાનનો પ્રસાર કરવાની શરૂઆત ૧૮૧૭માં રાણી ગૌરી પાર્વતીબાઈના સામૂહિક સાક્ષરતાના એલાનથી થઈ. તેઓ તે વખતના ત્રાવણકોર રાજ્યના યુવાન રાજરાણી હતાં.[8] ત્યારથી શિક્ષણ અને આરોગ્યની આ નીતિને સ્થિરતાપૂર્વક ચાલુ રાખવામાં આવી. એટલું જ નહિ છેલ્લા દાયકાઓમાં શિક્ષણ અને આરોગ્ય ક્ષેત્રે ઉત્કટ રસ ધરાવતી રાજ્ય સરકારોએ આ ક્ષેત્રોની સેવાઓને દૃઢ બનાવી.

શિક્ષણ, ખાસ કરીને સ્ત્રી-શિક્ષણનો આરોગ્ય સાથે સીધો સંબંધ દર્શાવતા બીજા ઘણા પુરાવાઓ પણ મળી રહે છે. શિક્ષણનો બહોળો ફેલાવો થતાં આરોગ્યની જાહેર સગવડોની જરૂરિયાત સમજાય છે. આ જાગૃતિ સાથે સગવડો મેળવવા માટે લોકમાગણી પણ વધુ પ્રબળ બને છે. આ ક્ષેત્રમાં પણ અન્ય ક્ષેત્રોની માફક સ્પષ્ટ રીતે જોઈ શકાય છે કે લોકોને જે મળે છે એ લોકઇચ્છા અને જાહેર માગણીને કારણે મળે છે.

બજાર અને સામેલગીરી વિકાસ (Participatory Growth)

જુદી જુદી વંચિતતાઓ જેવી કે ખોરાક, શિક્ષણ કે આરોગ્યની વંચિતતા, લાક્ષણિક રીતે એકબીજાની સાથે જતી જણાય છે. બજાર વ્યવસ્થાએ પ્રાપ્ત કરેલ સિદ્ધિઓનાં ગુણગાન ગાતી વખતે ઘણી વાર દર્

કરવામાં આવે છે કે બજારના પ્રવાહોને ખુલ્લા મૂકવા સિવાય આર્થિક સમૃદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવાનો તેમ જ ગરીબી અને વંચિતતાને દૂર કરવાનો કોઈ ચોક્કસ ઉપાય નથી. શું આ મુદ્દો સાચો છે ?

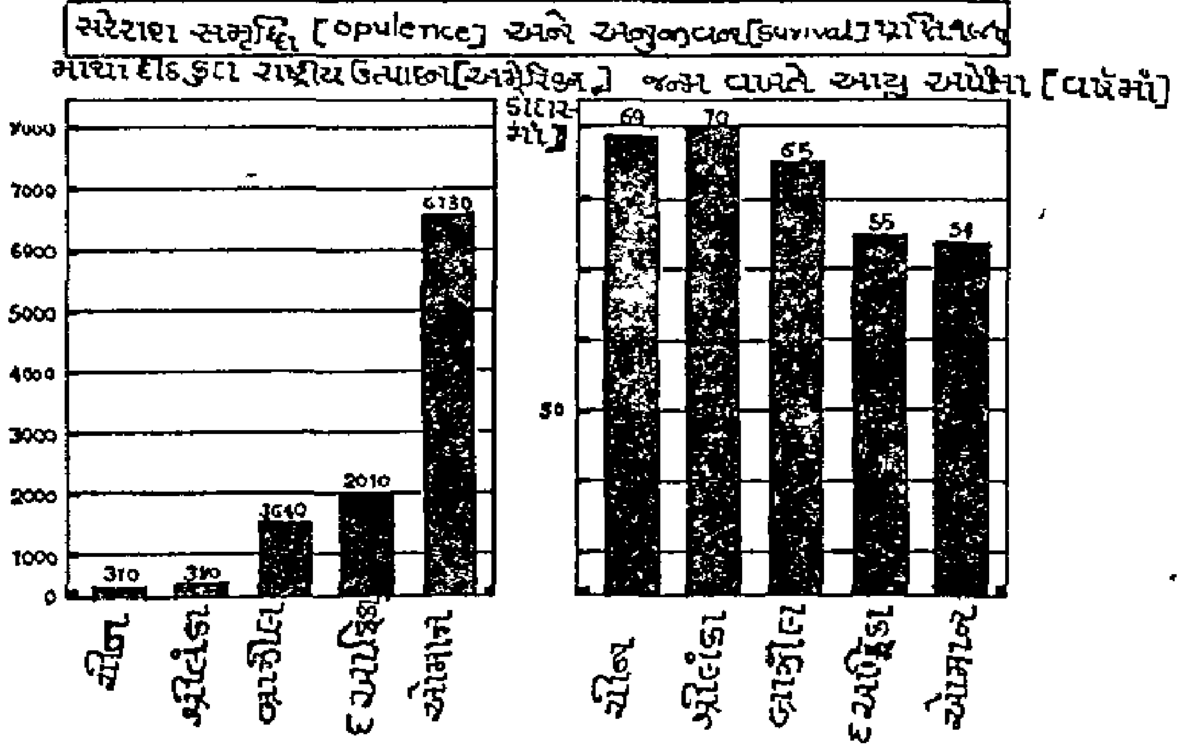
બજાર વ્યવસ્થાની સિદ્ધિઓ ફક્ત કુલ રાષ્ટ્રીય પેદાશ (GNP)ને વધારવામાં જ નહિ પરંતુ લોકોના જીવનની ગુણવત્તા સુધારવા માટેનો પાયો પૂરો પાડવામાં પણ ખરેખર મહત્ત્વની બને છે. દાખલા તરીકે ૧૯૬૦ થી ૧૯૮૫ દરમ્યાન બાળમૃત્યુનો દર ઘટાડવામાં સફળ થયેલાં વિકાસ પામતાં રાષ્ટ્રો પૈકી સૌથી વધુ સફળ એવાં દસ રાષ્ટ્રો તરફ જોઈએ તો એ યાદીમાં જ્યાં મૂડીવાદ સફળ થયો છે એવાં આ રાષ્ટ્રો જોવા મળે; દક્ષિણ કોરિયા, હોંગકોંગ, સિંગાપોર, કુવૈત તેમ જ સંયુક્ત આરબ રાષ્ટ્રો.[૯] આમ છતાં એ નોંધવું અગત્યનું છે કે આ રાષ્ટ્રોમાં બજાર વ્યવસ્થા દ્વારા (દક્ષિણ કોરિયા જેવા રાષ્ટ્રોમાં રાજ્યની યોજનાઓ વડે પણ) આવકવૃદ્ધિમાં ઊંચો દર તો જોવા મળે જ છે પણ સાથે સાથે આ વૃદ્ધિનાં ફળોનો ઘણો મોટો હિસ્સો શિક્ષણ અને આરોગ્યની સગવડો દ્વારા લોકો સુધી પહોંચાડવામાં આવ્યો છે. બ્રાઝિલ અને ઓમાનના આ પ્રકારના અનુભવોમાં આશ્ચર્યકારક વિરોધાભાસ જોવા મળે છે. અહીં આર્થિક વિકાસ પ્રમાણમાં ઘણો સારો થયો છે પણ વિકાસની આ પ્રક્રિયામાં લોકોની નહિવત્ સામેલગીરીને કારણે મૃત્યુ આંકને નીચે લાવવામાં તેમ જ અન્ય ક્ષેત્રોમાં મળેલી સફળતા નહિવત્ છે. આ ઉપરાંત દક્ષિણ કોરિયા, હોંગકોંગ, સિંગાપોર વગેરે દેશોમાં પાયાના શિક્ષણના ઊંચા સ્તરે વિકાસની આ પ્રક્રિયામાં લોકોને પણ વધુ પ્રમાણમાં ભાગ લેતા કર્યા છે. ખાસ કરીને રોજગારીનો લાભ ઘણા બધાને મળવાથી વિકાસનાં ફળો દેશવ્યાપી બન્યાં છે. બ્રાઝિલની 'ધ્યેયહીન સંપત્તિની' નીતિ, દક્ષિણ કોરિયાની 'ભાગીદારીથી પ્રાપ્ત વૃદ્ધિ'ની નીતિ (જેમાં રોજગારલક્ષી વિકાસ તેમ જ શિક્ષણ યોજના અને આરોગ્ય વગેરે ક્ષેત્રોમાં લોકોનો ટેકો પ્રાપ્ત કરવાની નીતિનો સમાવેશ થાય છે) સાથે તીવ્ર વિરોધાભાસ ઊભો કરે છે.[૧૦] આમ કોઈ પણ અર્થતંત્રમાં બજારને મળતી સફળતાને કારણે કુશળતાથી અને સક્ષમ જાહેર કાર્યોની જરૂરિયાતને અવગણી શકાય નહિ.

જાહેર સુવિધાઓ અને મૃત્યુઆંકમાં ઘટાડો

હવે આપણે બીજો મુદ્દો ચર્ચીશું જે બાળમૃત્યુ દર નીચો લાવનાર પ્રથમ દસ દેશોમાંના બાકીના પાંચનો પરિચય આપે છે. આ દેશો ઘણા ગરીબ હોવા છતાં આરોગ્યની કાળજી, રોગચાળા પર નિયંત્રણ તેમ જ પ્રાથમિક શિક્ષણનો પ્રચાર જેવા જાહેર કાર્યક્રમો દ્વારા મૃત્યુદરને નીચો લાવવામાં સફળતા મેળવી શક્યા છે.—ખાસ કરીને પાંચ વર્ષથી નીચેનાં બાળકોના મૃત્યુદરને. અહીં ૧૯૬૦–૮૫ દરમ્યાન બાળમૃત્યુદરમાં ૭૦ થી ૮૦ ટકાનો ઘટાડો નોંધાયો છે. આ દેશોની યાદીમાં ચીન અને ક્યુબા જેવાં સમાજવાદી રાષ્ટ્રો તેમ જ કોસ્ટારિકા, ચીલી અને જમૈકા જેવાં ગરીબ રાષ્ટ્રો આવે છે. આ બધા જ દેશોમાં લાંબા સમય સુધી આરોગ્યની સંભાળ માટે વૈદકીય સવલતો પૂરી પાડવા માટે તેમ જ પાયાના શિક્ષણને ઘણા લોકો સુધી પહોંચાડવા માટે લોકોની સામેલગીરીને આવકારવામાં આવી.[૧૧]

આકૃતિ નં. ૨ પસંદ કરેલા પાંચ દેશોનું તુલનાત્મક ચિત્ર દર્શાવે છે. અહીં એક તરફ રાષ્ટ્રની સરેરાશ સમૃદ્ધિ (જે માથાદીઠ કુલ રાષ્ટ્રીય આવકમાં ગણવામાં આવી છે) અને બીજી તરફ જન્મસમયે જીવનદરની તુલના કરવામાં આવી છે. આ આકૃતિને આધારે કહી શકાય કે બ્રાઝિલ, દક્ષિણ આફ્રિકા અને ઓમાનની માથાદીઠ આવક ચીન અને શ્રીલંકા કરતાં ઘણી વધારે હોવા છતાં આ બંને દેશોએ જાહેર આરોગ્યની સેવાઓનો અને શિક્ષણનો વિસ્તાર કરીને જીવનદર વધારવામાં અને મૃત્યુદર ઘટાડવામાં નોંધનીય સફળતા મેળવી છે. આવું 'ધ્યેયહીન સમૃદ્ધિ'ની નીતિને અનુસરનાર દેશોમાં બનવા પામ્યું નથી.[૧૨]

ચીનમાં ૧૯૭૯ના આર્થિક સુધારાના ઘણા સમય પહેલાંથી મૃત્યુદરમાં ઘટાડો થયો હતો. ખરેખર



આકૃતિ નં. ૨

(સ્રોત : ડ્રીઝ અને સેન)

તો ૧૯૭૯ બાદ આર્થિક વૃદ્ધિનો દર ઊંચો જવા છતાં જાહેર આરોગ્યની સંભાળ અને મૃત્યુદરના ઘટાડાની પ્રક્રિયા ધીમી પડી છે. ચીનના સરકારી આંકડા તો ૧૯૭૯ના આર્થિક સુધારાઓ પછી મત્યુદરનો વધારો દર્શાવે છે. આવું એટલા માટે બન્યું કે ઉત્પાદનકેન્દ્રો દ્વારા અગાઉ પૂરી પાડવામાં આવતી જાહેર વૈદકીય સવલતો અને ગ્રામીણ કક્ષાના આરોગ્ય અધિકારીઓ (તથા ઉઘાડપગા દાક્તરો) ની સંખ્યામાં ખાસ્સો ઘટાડો કરવામા આવ્યો. મૃત્યુદરનો વધારો દર્શાવતા આંકડાઓમાં કેટલાક અંશે અતિશયોક્તિ જરૂર થઈ હશે (બદલાતી વયરચના અને યોગ્ય માહિતીના સંકલનને અભાવે) તે વાતને ધ્યાનમાં લેતા છતાં એટલું તો ચોક્કસ રીતે સાબિત થાય છે કે કુલ રાષ્ટ્રીય આવક ઝડપથી વધી હોવા છતાં જાહેર આરોગ્યની સગવડોમાં થયેલા ઘટાડાને કારણે મૃત્યુદરના ઘટાડાની બાબતમાં પીછેહઠ જરૂર થઈ છે[13] ચીનમાં ૧૯૭૯ના સુધારાઓથી આવેલી આર્થિક વૃદ્ધિ પહેલાં જ આયુદરમા વધારો નોંધાયો હતો (૧૯૫૮–૬૧ના દુકાળના વર્ષોમા જીવનદર પર પડેલી કામચલાઉ વિપરીત અસરને બાદ કરતા) પણ આર્થિક સુધારાઓ દ્વારા ઝડપી બનેલી વૃદ્ધિ સાથે આયુદરની વૃદ્ધિની ઝડપ ધીમી પડી ગઈ! સામૂહિક ખેતીની નીતિથી ભલે ખેતીનુ ઉત્પાદન મોટા પાયે ન વધ્યું પણ એને કારણે સામાજિક સુરક્ષા અને સામૂહિક આરોગ્ય એમ બેવડી રીતે જાહેર આરોગ્યની વ્યવસ્થાને ટેકો મળ્યો. ખાનગીકરણથી પરિસ્થિતિ બદલાઈ છે, એનાથી ખેતીનું ઉત્પાદન ઘણું ઊંચું ગયુ છે પણ આરોગ્યની જાહેર સુવિધાઓ પર એની અસર સારી નથી. આવકની વૃદ્ધિ વંચિતતાને દૂર કરવા માટે ખૂબ જરૂરી છે પણ સાથે સાથે લોકો દ્વારા લેવાયેલાં પગલાં અને આરોગ્યની જાહેર સુવિધાઓનું પણ એટલું જ મહત્ત્વ છે.

ક્યારેક એ ભુલાઈ જાય છે કે પશ્ચિમના દેશોમાં/

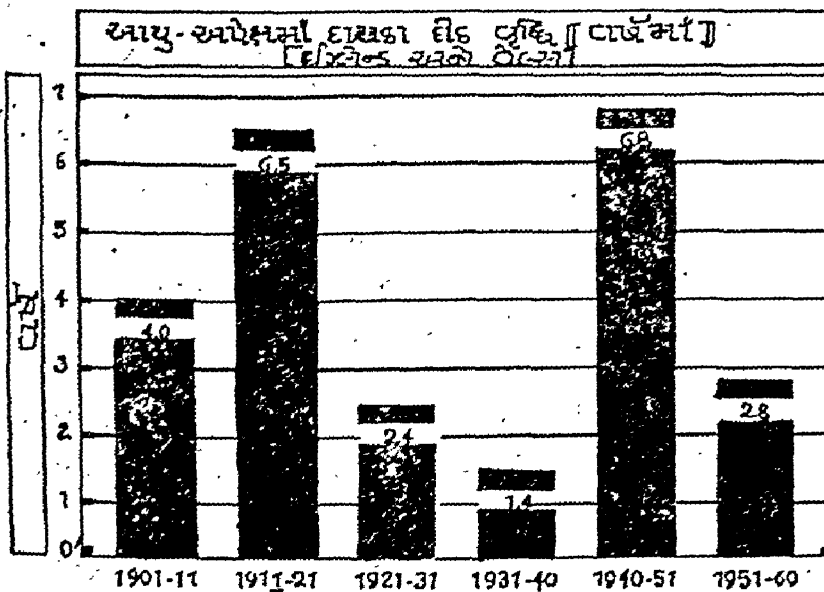
અર્થાત્

પણ મૃત્યુદર ઘટાડી આયુદર વધારવામાં મળેલી સફળતા લોકોનાં પગલાં અને રાજ્યના આયોજનને જ આભારી છે. ઈંગ્લેન્ડમાં જુદા જુદા દાયકાઓમાં વધેલા આયુદરનું ઉદાહરણ લઈએ તો દેખાય કે દરેક દાયકામાં એકથી ચાર વર્ષ જેટલો આયુષ્યનો વધારો નોંધાયો હતો જ્યારે ૧૯૧૧–૨૧ અને ૧૯૪૦–૫૧ દરમ્યાન સાત વર્ષનો આયુષ્ય વધારો નોંધાયો હતો. વિશ્વયુદ્ધના આ દાયકાઓ દરમ્યાન આયોજન અને જાહેર પગલાંની સાથે સાથે જાહેર રોજગારી, અનાજનું રેશનીંગ, તેમ જ આરોગ્યની કાળજી લેતી સેવાઓમાં પણ ધરખમ વધારો થયો હતો. અરે રાષ્ટ્રીય આરોગ્ય સેવા (National Health Service)નો ઉદ્દભવ પણ ચાળીસના દાયકાના યુદ્ધ પછી તરત જ થયો હતો.[૧૪] જાહેર પગલાં અને આયુષ્યના વધારા વચ્ચેનો આવો જ સીધો સંબંધ વિશ્વના અન્ય સમૃદ્ધ દેશોના ઇતિહાસમાં પણ દેખાય છે, જેમાં જાપાનનો યે સમાવેશ થાય છે.[૧૫]

ગરીબ દેશોને આરોગ્ય અને શિક્ષણ સેવાઓ પોષાય ખરી?

ઊંચી આર્થિક વૃદ્ધિનો વિસ્તરતા લોકસમર્થન સાથેનો સમન્વય લાભદાયી છે અને આ રીતે બીજાઓને ભલામણ કરવા યોગ્ય છે. આમ છતાં એવો પ્રશ્ન પણ પૂછવાનો થાય કે શું ગરીબ રાષ્ટ્રે આર્થિક વિકાસથી પૂરતા સ્રોત ઊભા ન થાય ત્યાં સુધી આરોગ્ય અને શિક્ષણના મહત્ત્વાકાંક્ષી કાર્યક્રમો હાથ ધરવા માટે દસકાઓ સુધી રાહ જોવાની? ગરીબ દેશ આરોગ્ય અને શિક્ષણની સુવિધાઓ પાછળ મોટો ખર્ચ કરે તો તેને પોષાય કે કેમ તેવો પ્રશ્ન થવો પણ અયોગ્ય નથી.

આ પ્રશ્નનો જવાબ આપવા માટે આપણે શ્રીલંકા, ચીન, કોસ્ટારિકા, ભારત (ખાસ કરીને કેરળ રાજ્ય) જેવા ગરીબ દેશોના અનુભવોની વાસ્તવિકતાની નોંધ લઈએ તેટલું પૂરતું નથી પણ એ સામાન્ય હકીકત પણ સમજવી જરૂરી છે કે ગરીબ દેશોમાં સમૃદ્ધ દેશો કરતાં આરોગ્ય અને શિક્ષણની સેવાઓ જાહેર રીતે પૂરી પાડવાનું સસ્તું છે. કારણ કે આરોગ્ય અને શિક્ષણ બંને શ્રમપ્રધાન (Labour Intensive) પ્રવૃત્તિઓ છે અને ગરીબ દેશોમાં વેતનદર નીચા હોવાથી અહીં એનું ખર્ચ ઘણું ઓછું આવે છે.[૧૬] એમાં પણ ખાસ કરીને દેશ જ્યારે ખૂબ જ ગરીબ હોય ત્યારે તો વધારે ઓછું આવે.



આકૃતિ નં. ૩ (સ્રોત : ડ્રીઝ અને સેન)

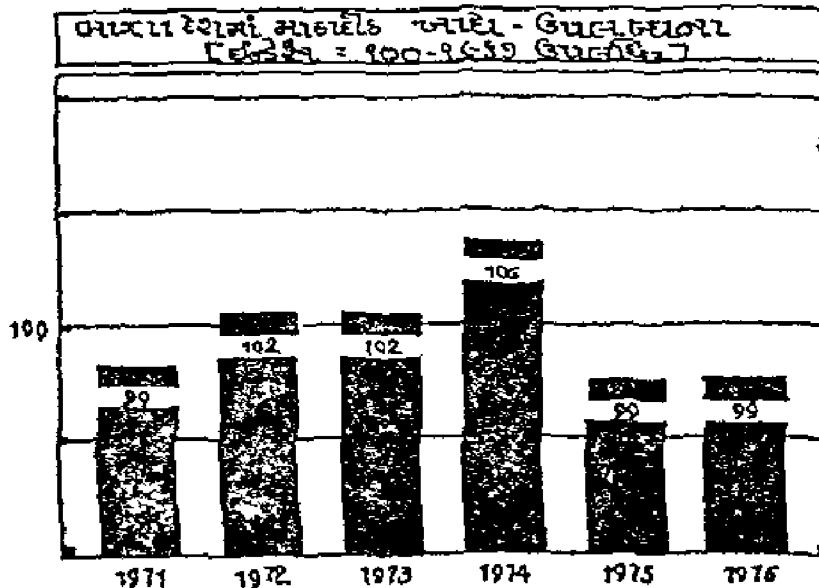
વાસ્તવિકતા તો એ છે કે પ્રમાણમાં સૌથી શ્રમ પ્રધાન પ્રવૃત્તિઓ જ (આરોગ્ય અને શિક્ષણ સહિતની) ગરીબાઈ સામે ટક્કર ઝીલે છે.[૧૭] સંગઠિત ખર્ચની નોંધ કરી યોગ્ય આર્થિક ગણતરી કરવામાં આવે તો અહીં ગરીબ દેશો માટે પણ જેવું ઘણી વાર ધારવામાં આવે છે તેવું હતાશાનું કોઈ કારણ નથી. વધારે પડતા સૈદ્ધાંતિક તર્ક ઉપર આધારિત અને ચતુરાઈભર્યા વહેવારુ ડહાપણને ઢાંકી દેતી છીછરી અશ્રદ્ધાનો આપણે પ્રતિકાર કરવો જોઈએ.

દુકાળો : નિષ્ફળતાઓના નામે

હવે હું વધુ ગંભીર એવા દુકાળના પ્રશ્ન તરફ વળીશ. આગળ જોયું તેમ આ પ્રશ્ન સતત ચાલુ રહેતી વંચિતતાના પ્રશ્ન કરતાં જુદી બાબત છે. આગળ ચર્ચા કરી તેમ ચીન જેવા દેશને સતત રહેતી વંચિતતા દૂર કરવામાં સારી સફળતા મળી હોવા છતાં ઇતિહાસના સૌથી ભયાનકમાંના એક દુકાળનો સામનો તો તેણે કરવો જ પડયો.

દુકાળનું કારણ શુ છે? ખૂબ જ સ્વાભાવિકતાથી આપણે કહી દઈએ છીએ કે અનાજના ઉત્પાદન અને પ્રાપ્તિમા એકાએક આવેલો ઘટાડો. પણ એશિયા અને આફ્રિકા બંને ખંડોમાં આવા અચાનક થયેલા ઘટાડા વગર પણ મોટા દુકાળો આવ્યા છે.[18] કેટલીક વાર એવું પણ બન્યું છે કે જે વર્ષમાં અનાજનું ઉત્પાદન ટોચ પર હતું તે જ વર્ષે દુકાળ પણ જોવાયો હોય જેવું બાગલા દેશના ૧૯૭૪ ના દુકાળમાં બન્યું. આકૃતિ-૪ ૧૯૭૧ થી ૧૯૭૬ માં બાગલા દેશમાં અનાજની માથા દીઠ પ્રાપ્તિ દર્શાવે છે. જેમા સામાન્ય વર્ષો કરતાં દુકાળના ૧૯૭૪ ના વર્ષમા એ પ્રાપ્તિનું પ્રમાણ વધારે ઊંચું જોવા મળે છે.

દુકાળ જ્યારે પણ અનાજના ઉત્પાદનના ઘટાડા સાથે સંકળાયેલો હોય છે (જેવુ ૧૯૫૮-૬૧ મા ચીનના દુકાળોમાં અને ૧૮૪૦માં આયર્લૅન્ડના દુકાળોમાં બન્યું હતું)[19] ત્યારે ઉત્પાદનના આંકડાઓથી ઉપરવટ જઈને આપણે એ જોવું જોઈએ કે દુકાળને કારણે વસ્તીનો એક જ ભાગ કેમ નાશ પામે છે અને બાકીના ભાગ પર કેમ કંઈ અસર જણાતી નથી? અરે, દુકાળના એવા અહેવાલો પણ જોવા મળ્યા છે કે જેમાં જણાવાયું હોય કે દેશની લગભગ દરેક વ્યક્તિએ ભૂખ્યા રહેવું પડયું હોય, પરંતુ આમાંના મોટા ભાગના અહેવાલો ચકાસણી વગરના હોય છે. દાખલા તરીકે 'એન્સાઈક્લોપીડિયા બ્રિટાનિકા'ની ૧૧ મી આવૃત્તિમાં ભારતના ૧૩૪૪-૪૫ ના દુકાળનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે અને એવું લખવામા આવ્યું છે કે તે સમય દરમ્યાન ભારતના મોગલ બાદશાહને પણ ઘરગથ્થુ જરૂરિયાતો માટે તકલીફ પડી હતી. પણ આવી કથા ઘણા પ્રશ્નો ઊભા કરે છે સૌ થી પહેલી વાત તો એ કે ભારતમા મોગલ સામ્રાજ્યની સ્થાપના જ ૧૫૨૬ પછી થઈ હતી. બીજી અગત્યની હકીકત એ કે ૧૩૪૪-૪૫ દરમ્યાન તઘલખ રાજાનું રાજ્ય હતું જેને પોતાની ઘરગથ્થુ જરૂરિયાતો માટે તો કોઈ તકલીફ હતી જ નહિ પરંતુ દુકાળ રાહતના કાર્યક્રમોના ઇતિહાસમાં ઉદાહરણરૂપ બની શકે તેવો રાહતનો કાર્યક્રમ હાથ ધરી શકાય તેટલાં સાધનો તેની પાસે હતાં. સાર્વત્રિક ભૂખમરાના દાખલાઓ સમાજમાં પ્રવર્તતી અસમાનતા સાથે સુસંગત નથી



આકૃતિ નં. ૪ (સ્રોત : ડ્રીઝ અને સેન)

૧૮ અનાજ અને અન્ય ચીજવસ્તુઓની મુક્તપણે ચણી નહિ થતી હોવાને કારણે લોકોના વપરાશનું પ્રમાણ દરેક વ્યક્તિની

અર્થાત

પોતાના અખત્યારની સાધનસંપત્તિ પર અર્થાત્ પોતાનાં સાધનોનો ઉપયોગ કરી વેપાર અથવા ધંધા વડે પ્રાપ્ત કરેલી ચીજવસ્તુઓના જથ્થા પર રહે છે. કેટલાક લોકો પાસે તેમણે પોતે ઉગાડેલું અનાજ હોય છે જ્યારે બીજાઓ વેપારધંધો કે નોકરી દ્વારા મેળવેલી આવકમાંથી બજારમાંથી અનાજ ખરીદે છે. આવાં એક યા વધુ ધંધાકીય જૂથો પોતાના અખત્યારની વસ્તુઓ ગુમાવે છે તેનાથી દુકાળની શરૂઆત થાય છે; તેઓ પોતાની પાસે અનાજ રાખવાની અને ખરીદવાની તક ગુમાવે છે.

'ભાગલા પાડો અને રાજ કરો'ની નીતિથી દુકાળો ટકી રહે છે. દાખલા તરીકે સામાન્ય રીતે ખેડૂતાનો એક સમૂહ તેમના પ્રદેશમાં અનાજનું ઉત્પાદન ઓછું થાય છે ત્યારે પોતાના અખત્યારની વસ્તુઓની ખોટ અનુભવે છે; આનું કારણ કદાચ સ્થાનિક દુકાળ હોઈ શકે. આવી વખતે આખા દેશમાં અનાજની સામાન્ય અછત ન પણ હોય. જે લોકો આનો ભોગ બને છે તેમની પાસે બીજેથી ખરીદવાનાં સાધનો હોતાં નથી કારણ કે તેમના ઉત્પાદનમાં ખોટ જવાથી તે લોકો પોતે કંઈ વેચીને આવક મેળવી શકે તેવી સ્થિતિમાં હોતા નથી. આથી તેઓ બજારમાંથી પણ અનાજ ખરીદી શકતા નથી. બીજી તરફ આ જ સમયે બીજી વ્યવસ્થામાં વધુ સુરક્ષિત આવકવાળા અથવા અન્ય સ્થળોએ રહેતા લોકો પોતાને માટે બીજેથી અનાજ ખરીદી શકે છે. આવું જ કંઈક ઇથોપિયાના ૧૯૭૩ના વોલો વિસ્તારનાં દુકાળમાં બન્યું. વોલો વિસ્તારના ગરીબ રહેવાસીઓ દેસી (વોલોનું પાટનગર) માં એડિસ અબાબા અને આસ્મેરા કરતાં ભાવો વધારે ન હોવા છતાં અનાજ ખરીદી શક્યા નહોતા. અરે, એવું પણ બન્યું હતું કે વોલોમાંથી અન્ય સામગ્રી ઇથોપિયાના અન્ય સમૃદ્ધ ભાગોમાં લઈ જવાઈ હતી જ્યાં લોકો અનાજ ખરીદી શકે એટલી ઊંચી આવક ધરાવતા હતા.

એક બીજા પ્રકારનો કિસ્સો નોંધીએ. અમુક ધંધાકીય જૂથોની ખરીદશક્તિ વધવાને કારણે અનાજના ભાવ વધી જાય કે જેને પરિણામે બીજા લોકો જેમણે અનાજ ખરીદવું હોય છે તે પાયમાલ થઈ જાય, કારણ કે તેમની આવકની ખરી ખરીદશક્તિ ઘણી ઓછી થઈ ગઈ હોય છે. આવો દુકાળ અનાજના ઉત્પાદનમાં ઘટાડો થયા વગર પણ સંભવી શકે જે પુરવઠાના ઘટાડાનું નહિ પણ હરીફાઈ યુક્ત માગમાં થયેલા વધારાનું પરિણામ હોય છે. ૧૯૪૩નો બંગાળનો દુકાળ આવો જ દુકાળ હતો. આ વખતે યુદ્ધની તેજીને કારણે શહેરી જનતાને ફાયદો થયો. ત્યારે જાપાનનું લશ્કર નજીક હોવાથી કલકત્તા સહિત શહેરી બંગાળમાં બ્રિટિશ અને ભારતીય લશ્કરી ખર્ચ ઘણું વધી ગયું હતું. ચોખાના ભાવ એક વખત ઊંચકાયા તે પછી ભાવો ખૂબ વધશે એવી ગણતરીપૂર્વકની અફવાએ અને લોકોના ગભરાટે ભાવોને આસમાને પહોંચાડી દીધા જે ગ્રામીણ બંગાળની મોટા ભાગની વસ્તી માટે પહોંચ બહારના હતા.[20]

હજી એક બીજો કિસ્સો જોઈએ. આર્થિક પરિવર્તનોની સાથે સાથે નફાકારક પ્રવૃત્તિઓનાં સ્થાન અને પ્રકારમાં થતા ફેરફારને લીધે ઘણા કામદારો પોતાના ધંધા-રોજગાર ગુમાવે છે. આવું આફ્રિકામાં સહરાના વિસ્તારની આજુબાજુ આબોહવાના તથા પર્યાવરણના ફેરફારોને લીધે બન્યું. અન્ય રીતે ઉત્પાદન કરી શકે તેવા કારીગરો પાસે ત્યારે કામ કે રોજી ન હોવાને કારણે તેમ જ સુરક્ષાની પ્રથા ન હોવાથી જેના પર તેઓ આધાર રાખી શકે તેવું કંઈ રહ્યું જ નહિ.

અન્ય કેટલાક કિસ્સાઓમાં જેમાંથી આવક થતી હોય તેવી રોજગારીનું ચાલી જવું એ કામચલાઉ ઘટના હોઈ શકે, પણ તે દુકાળની શરૂઆત કરવામાં ભારે પ્રભાવ પાડી શકે. દાખલા તરીકે અગાઉ જેનો ઉલ્લેખ કર્યો એ ૧૯૭૪ના બાંગલા દેશના દુકાળમાં ઉનાળુ પૂર આવવાથી આફતનાં પ્રથમ ચિહ્નો ગામડાના જમીન-વિહોણા ખેતમજૂરોમાં જણાયાં જેઓએ પૂરને કારણે ડાંગરની રોપણી કરવાની મજૂરી ગુમાવી. આ મજૂરો

ગઢા મુશ્કેલીએ જીવનગુજારો કરતા હોય છે. આ મજૂરી ગુમાવવાને કારણે તેઓ ભૂખે મરવાની સ્થિતિમાં આવી ગયા અને આવું જેના પર પૂરની વિપરીત અસર થઈ હતી તે પાકની કાપણી થવાની હતી તે પહેલાં બન્યું.[૨૧]

આવકનું સર્જન અને લોકોની સામેલગીરી

દુકાળને કારણે કોઈ એક ચોક્કસ વિસ્તારના એકથી વધુ ધંધાકીય જૂથો પોતાની પાસેનું ઘણું ગુમાવે છે. આ કારણથી જન્મતા ભૂખમરાને વ્યવસ્થિતપણે લઘુતમ આવક ઊભી કરીને તેમ જ આર્થિક ફેરફારોના ભોગ બનેલા લોકોને સાધનો પૂરાં પાડીને અટકાવી શકાય છે. અસરગ્રસ્તોની સંખ્યા ખૂબ મોટી હોવા છતાં સામાન્ય રીતે તે કુલ વસ્તીનો નાનકડો હિસ્સો જ હોય છે. આથી તેમને ભૂખમરાથી બચાવવા જરૂરી લઘુતમ ખરીદ શક્તિ ઊભી કરવા માટે ખૂબ ઓછાં સાધનોની જરૂર પડે છે આમ દુકાળને અટકાવવા માટેનાં આવાં જાહેર કાર્યોનું ખર્ચ ગરીબ દેશોમાં ઘણું ઓછું આવે, શરત એ કે આ દેશોએ વ્યવસ્થિત અને કાર્યક્ષમ ગોઠવણ સમયસર કરવી જોઈએ.

આવા પરિમાણ વિશેનો ખ્યાલ મેળવવા એક ગણતરી મૂકીએ: દુકાળગ્રસ્ત લોકોનું પ્રમાણ કુલ વસ્તીના ૧૦ ટકા છે. (જોકે સામાન્ય રીતે દુકાળની અસર એથીય ઓછી વસ્તી પર થાય છે.) સામાન્ય સંજોગોમાં તેમની કુલ આવક રાષ્ટ્રીય આવક (GNP) ના ૩ ટકાથી વધતી નથી. તેમનો અન્નનો વપરાશ પણ દેશના કુલ અન્ન વપરાશના ૪ થી ૫ ટકા કરતાં વધતો નથી. આમ તેમની કુલ આવક ઊભી કરવા માટે અથવા તેમના 'અન્નવપરાશના કુલ જથ્થાને પહોંચી વળવા માટે શૂન્યથી' શરૂઆત કરવાની હોય તો પણ વધારે સાધનોની જરૂર પડતી નથી. આની પૂર્વશરત એ છે કે પ્રતિકારાત્મક પગલાંની ગોઠવણ કાર્યક્ષમ રીતે થયેલી હોવી જોઈએ. વાસ્તવમાં દુકાળ-ગ્રસ્તો પાસે થોડાક સાધનો તો બચેલા હોય જ છે એટલે તેમને સાધનો પૂરાં પાડવાની શરૂઆત શૂન્યથી કરવી પડતી નથી. આથી ખરેખરાં સાધનોની જરૂર તો ઘણી જ ઓછી પડે.

દુકાળો સાથે ઘણા બધા માણસોના મૃત્યુની ઘટના સંકળાયેલી હોય છે. આવું અશક્તિને કારણે જન્મેલા રોગો, જાહેર આરોગ્યની વ્યવસ્થા કથળી જવાથી, લોકોનાં સ્થળાંતરોથી અને એ વિસ્તારમાં પ્રસરેલા ચેપી રોગોને કારણે બને છે.[૨૨] આ સંજોગોમાં પણ આરોગ્યની યોગ્ય વ્યવસ્થા કરીને તેમ જ અસરકારક જાહેર કાર્યો દ્વારા રોગચાળા પર કાબૂ મેળવી શકાય અને મૃત્યુઆંકને વધતો અટકાવી શકાય. આ ક્ષેત્રે પણ સુઆયોજિત નજીવા જાહેર ખર્ચ દ્વારા ઘણું સારું વળતર મળી શકે.

અન્નનું ઉત્પાદન વહેંચણી અને આર્થિક વિકાસ

એ કહેવાની જરૂર નથી કે દુકાળ પ્રતિરોધક પગલાંનું આયોજન કરવામાં જો માતબર અને વિકસતું અર્થતંત્ર હોય તો વધારે મદદ મળે છે. આર્થિક વિકાસ વ્યક્તિના અખત્યારનાં સાધનોના રક્ષણની જરૂર ઓછી કરે છે અને આવું રક્ષણ પૂરું પાડવાનાં પ્રાપ્ત સાધનોમાં વૃદ્ધિ કરે છે. સહરાની આસપાસના આફ્રિકન દેશો માટે આ મહત્ત્વનો પાઠ છે. કારણ કે અહીં લોકોની વંચિતતા પાછળનું મુખ્ય કારણ સમગ્ર અર્થતંત્રના વિકાસનો અભાવ છે જ્યાં વસ્તીનો ઘણો મોટો ભાગ ગરીબ હોય અને જ્યાં જાહેર ભંડોળ પ્રાપ્ત કરવાનું ઘણું અઘરું હોય ત્યાં દુકાળની ભીષણતા વધારે હોય છે. ઉત્પાદન અને આવક વધે તે માટેના યોગ્ય પ્રેરકોની સમસ્યાઓ ઉપર ધ્યાન અપાવું જોઈએ, જેમાં બીજી વસ્તુઓની સાથે સાથે અનાજના ઉત્પાદનના વધારાનો સમાવેશ થાય છે. આમાં માત્ર ભાવોના યોગ્ય આયોજનની જ નહિ પણ ટેક્નિકલ ફેરફાર, આવડતમાં સુધારો તેમ જ ઉત્પાદનમાં વધારો થાય તેવાં પગલાંઓને પણ પ્રોત્સાહન આપવાની જરૂર રહે છે.[૨૩]

અનાજના ઉત્પાદનમાં વૃદ્ધિ એ અગત્યની બાબત

છે પણ મુખ્ય બાબત તો સમગ્ર આર્થિક વિકાસ છે. કારણ કે દેશ પાસે જો ખરીદવા માટેનાં સાધનો હોય તો અનાજ તો વિશ્વનાં બજારોમાંથી પણ ખરીદી શકાય છે. ઘણી વાર આવી રીતે ધ્યાન દોરવામાં આવ્યું છે કે સબ સહરાન આફ્રિકામાં અનાજનું માથાદીઠ ઉત્પાદન ઘટી રહ્યું છે. આ સાવ સાચું છે અને એ ધ્યાન આપવા જેવું પણ છે. કારણ કે એની અસર જાહેર નીતિના ખેતી–સંશોધનથી માંડીને વસ્તી-નિયંત્રણ સુધીનાં જુદાં જુદાં પાસાંઓ પર પડે છે. એ નોંધવું પણ એટલું અગત્યનું છે કે અનાજનું માથાદીઠ ઉત્પાદન ઓછું થવાની હકીકત વિશ્વના બીજા વિસ્તારોના દેશોને પણ લાગુ પડે છે.[24] આ દેશોએ બે કારણોસર દુકાળનો અનુભવ કર્યો નથી. (૧) તેઓએ ઉત્પાદનનાં અન્ય ક્ષેત્રોમાં પ્રમાણમાં ઊંચો વિકાસદર પ્રાપ્ત કર્યો છે. (૨) આ દેશોમાં આવકના સાધન તરીકે અન્ય ઉત્પાદન પરનો આધાર બહુ જ ઓછો રાખવામાં આવે છે, જેવું સબ સહરાન આફ્રિકાના અર્થતંત્રમાં બનતું નથી.

અનાજના પ્રશ્નને હલ કરવા માટે વધુ અનાજ ઉગાડવું એ જ એક માર્ગ છે એવું વિચારવાનું વલણ વધુ પ્રચલિત અને લોભામણું છે. આમાં કંઈક વજૂદ પણ છે. પરંતુ જો આર્થિક વિકાસની વૈકલ્પિક તકો તથા આંતરરાષ્ટ્રીય વેપારની શક્યતાઓને ધ્યાનમાં લેવામાં આવે તો ચિત્ર વધુ ગૂંચવાડાભર્યું બને છે. જ્યાંસુધી સબ સહરાન આફ્રિકાના વિકાસના અભાવનો સવાલ છે ત્યાં સુધી તેનો મુખ્ય પ્રશ્ન અનાજ ઉત્પાદન-ની વૃદ્ધિનો અભાવ નહિ પરંતુ સમગ્ર આર્થિક વૃદ્ધિનો અભાવ છે, અન્ન ઉત્પાદન તો તેનો એક ભાગ માત્ર છે. સબ સહરાન આફ્રિકામાં એક તરફ આબોહવાની અચોક્કસતા અને બીજી તરફ ઉત્પાદનશીલ પ્રવૃત્તિ-ઓનું અસ્તિત્વ જોતા ઉત્પાદનમાં વિવિધતા લાવી શકે એવા માળખાની ખૂબ જ જરૂર લાગે છે. ઘણી વાર ખેત–ઉત્પાદન વધારવાની અને એમાં પણ ખાસ કરીને અનાજનું ઉત્પાદન વધારવાની નીતની વકીલાત કરવા-માં આવે છે જે બધાં ઈંડાં એક જ ટોપલીમાં મૂકવા જેવી વાત છે, આવી નીતિનાં જોખમો પણ હોય શકે.

સબ સહરાન આફ્રિકામાં આવકના મુખ્ય સ્રોત તરીકેનો અનાજના ઉત્પાદન પરનો આધાર નાટકીય ઢબે ઘટી જાય એ તો શક્ય જ નથી. પણ કેટલુંક વૈવિધ્ય સીધેસીધું સાધી શકાય અને થોડાક જ પાકો ઉપર રાખવામાં આવતો વધુ પડતો આધાર ઘટાડવામાં આવે તો આવકની સલામતી વધી શકે. ભવિષ્યમાં પણ જો સબ સહરાન આફ્રિકાએ વિશ્વના આર્થિક વિકાસ સાધનાર અન્ય દેશો સાથે કદમ મિલાવવા હશે તો ખેતીના ઉત્પાદન ઉપરનો અને ખાસ તો અનાજના ઉત્પાદન ઉપરનો આધાર ઓછો કરી આવક અને વૃદ્ધિના અન્ય સ્રોતો પ્રબળતાથી શોધવા પડશે અને તેનો ઉપયોગ કરવો પડશે.

સામાજિક સુરક્ષા, પર્યાવરણ અને શાંતિ

આફ્રિકાને આર્થિક વૃદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવામાં ગમે તેટલી સફળતા મળે પણ નજીકના ભવિષ્યમાં ભૌતિક અધિકારોનું રક્ષણ કરવા જાહેર પગલાં તો એટલાં જ મહત્ત્વનાં રહેશે. કારણકે અહીં સમયે સમયે અને સ્થળે સ્થળે વૈવિધ્ય જોવા મળે છે જે ઘણી વાર અચોક્કસ હવામાન અને સામાજિક અવ્યવસ્થા (ક્યારેક સૈન્યે લીધેલાં પગલાંથી ઊભી થતી) સાથે સંકળાયેલ હોય છે. માટે અહીં એ ઉલ્લેખ ખાસ કરવો જોઈએ કે પર્યાવરણનું સુયોગ્ય આયોજન કરવાથી અને શાંતિના રસ્તે ચાલવાથી લાંબા સમયે સુધારાત્મક કાર્યક્રમની જરૂરિયાતને ઘટાડી શકાય.

સબ સહરાન આફ્રિકામાં પર્યાવરણ પ્રત્યેની ઉપે-ક્ષાનો સીધો સંબંધ ત્યાં પ્રવર્તતા હવામાનની અચો-ક્કસતા સાથે હોવાથી આ ઉપેક્ષાને દૂર કરવાનો સમય પાકી ગયો છે. પર્યાવરણમાં પરિવર્તન લાંબો સમય માગી લે પણ એક બીજા સાથે સુસંગત એવા જાહેર કાર્યક્રમના આયોજનનો પ્રયત્ન લાંબા ગાળે સારી અસર પાડી શકે.

આફ્રિકામાં હવે તાત્કાલિક શાંતિ સ્થાપવી જ જોઈએ. સબ સહરાન દેશોમા તાજેતરના કેટલાક દુકાળો

સીધે સીધા લશ્કરી સંઘર્ષ સાથે સંકળાયેલા રહ્યા છે. (દાખલા તરીકે ઇથોપિયા, સુદાન, સોમાલીયા, યુગાન્ડા, ચાડ, નાઇજીરિયા અને મોઝામ્બિક). યુદ્ધો કેવળ માનવસંહાર ભણી જ નથી દોરી જતાં, તેની સાથે ભય પણ જોડાયેલ હોય છે. વળી તે પાક અને અન્ય સાધનોનો પણ નાશ કરે છે, જીવનનિર્વાહની પારંપરિક પદ્ધતિને હાનિ પહોંચાડે છે, આર્થિક રોકાણ અને મૂડીરોકાણની પ્રક્રિયાને નિરુત્સાહિત કરે છે અને સાથે જ વેપારવણજના સામાન્ય વ્યવહારને પણ ક્ષતિ પહોંચાડે છે. આ યુદ્ધો નાગરિક જીવન પર લશ્કરની પકડને મજબૂત બનાવે છે અને નાગરિક સ્વાતંત્ર્યને પણ હણે છે. આમાં અખબારી સ્વાતંત્ર્યનો પણ સમાવેશ થાય છે જે દુકાળ અને અન્ય માનવસર્જિત આપત્તિઓનો સામનો કરવા માટેનું એક અગત્યનું સાધન છે. આફ્રિકામાં શાંતિને કારણે પ્રાપ્ત થનારું ડિવિડન્ડ આર્થિક અને નાણાકીય સાધનોની બચત પર મળનાર ડિવિડન્ડને અવશ્ય ટપી જઈ શકે.

દુકાળ નાબૂદી માટે જાહેર રોજગારી

ભૌતિક અધિકારોને સાચવવા માટે જરૂરી ઓછામા ઓછી આવક ઊભી કરવાનુ જુદી જુદી રીતે બની શકે. રોકડ વેતન સાથેની રોજગારી એક અસરકારક પદ્ધતિ બની શકે. દુકાળગ્રસ્તોને જાહેર રોજીનો લાભ આપવાથી તેમણે ગુમાવેલી ખરીદશક્તિ પાછી ઊભી કરી શકાય જે તેમને ભૂખમરાથી બચવામાં મદદ કરી શકે. ઘણા એવા કિસ્સા નોંધાયા છે કે લોકોને રોજગાર અને રોકડ વેતન આપવાથી આ ક્ષેત્રે સફળતા મળી છે. દુકાળ રાહતના કાર્યક્રમો અનાજની વહેંચણી અને રિલીફકેમ્પ સાથે ઘનિષ્ઠપણે જોડાયેલ હોવાથી ઉપર દર્શાવેલ દુકાળ પ્રતિકારના ઉપાય પ્રથમ દૃષ્ટિએ કદાચ વિચિત્ર પણ લાગે પરંતુ દુકાળો જો એક વર્ગના ભૌતિક અધિકારોની નિષ્ફળતામાંથી સર્જાતા હોય છે એવું માનવામા આવે તો આ પ્રકારના પ્રયત્નોને સહજપણે અનુસરવા જેવા માનવા જોઈએ.[25] આવકના સર્જન દ્વારા દુકાળને રોકવાની વખતસરની વ્યૂહરચનાને, રોકી ન શકાય તેવા દુકાળમાંથી બચવા તાકીદનાં સાધનોથી ભૂખનો ભોગ બનેલાઓને ઉગાર વાની યુક્તિઓથી અલગ પાડવી જોઈએ.

જાહેર રોજગારમાં રોકડ વેતન આપી આવકને ફરીથી ઊભી કરવાના પ્રયત્નોમાં બે જુદા જુદા મુદ્દાએ સંકળાયેલા છે (૧) રાહત કાર્યો છોડીને રોજગાર કેમ? અને (૨) રિલીફ કેમ્પ દ્વારા અનાજની સીધી વહેંચણી કરવાને બદલે રોકડ ચૂકવણી કેમ? રોજગારીના મુદ્દાને પહેલો લઈએ તો આ પ્રક્રિયા પાછળના તર્કને 'કંઈ નહિ' ના બદલામાં કશુંક આપવાની પસંદગી સાથેની અઘરી સમસ્યાના સંદર્ભમાં જ સમજી શકાય. વળી જે દેશમાં લોકો સામાન્ય રીતે ગરીબ છે—ભલે તે દુકાળગ્રસ્ત લોકો જેટલા ગરીબ નહિ હોય—ત્યાં સાધનોના દુરુપયોગની સંભાવના વધુ ગંભીર છે. લઘુતમ વેતને બિનશરતી રોજગારની વ્યવસ્થા જેઓ ખરેખરી જરૂરિયાતવાળા છે અને જેઓ રોજગારની તક ઝડપવા માગે છે તેઓની ચાળણી તરીકે કામ આપી શકે. આ ભ્રષ્ટાચાર તથા દુરુપયોગની શકયાતાને ઓછી કરી શકે.

વળી રોજગારી દ્વારા રક્ષણ આપવાની રીત ભોગ બનેલાઓના આર્થિક, સામાજિક અને કૌટુંબિક જીવનને ઓછી અસર કરનારી છે. આવી અસર તેઓને તેમને સમૂહમા રાખી અનાજ પૂરું પાડનાર કેમ્પોમાં વધારે અનુભવવી પડતી હોય છે. માન્ય રિલીફ કેમ્પ કરતા જાહેર રોજગારીના કાર્યક્રમોમાં જોડાયેલ કુટુંબજીવનને એ સાથે સાંકળવું વધુ સહેલું છે. આમ ખેતર કે અન્ય મિલકત પાછળ ધ્યાન રાખવા માટેને તથા ઉત્પાદકીય પ્રવૃત્તિઓ ચાલુ રાખવા માટેને સારો અવકાશ રહે છે. વળી, અસરગ્રસ્તોને માટે તે ઓછું અપમાનજનક પણ છે.

રોકડ વેતન, જાહેર પગલાં અને ખાનગી વેપાર

બીજો મુદ્દો રોકડ વેતનના ઉપયોગ અંગેનો. રોકડ વેતનનો એક ફાયદો એ છે કે તેનો ઝડપપૂર્વક ઉપયોગ કરી શકાય છે. અનાજની સીધી વહેંચણીને

અર્થાત્

જેમ આ રીતમાં અનાજના પુરવઠાને રાહત અપાયા પહેલાં સરકારી સંસ્થામાંથી ખસેડવાની જરૂર પડતી નથી. રોકડ ચુકવણીને કારણે દુકાળગ્રસ્ત લોકોમાં નવી ઊભી થયેલ માગને વેપારધંધા અને વાહન-વ્યવહારની સામાન્ય ચેનલ વડે સંતોષી શકાય છે. આ પદ્ધતિના પૂરક તરીકે અનાજનો મોટો જથ્થો ઊભો કરી જાહેર વિતરણની વ્યવસ્થાને તે પૂરો પાડી ખાનગી વેપારીઓના ગઠબંધન દ્વારા ભ્રષ્ટ રીતરસમો વડે ઊભા થતા ફુગાવાના ભયને પણ ઘટાડી શકાય.

અનાજની સીધી વહેંચણી કરવા કરતાં આ મિશ્ર પ્રકારની વ્યવસ્થાનું સંચાલન કરવું વધુ સરળ છે. વળી તે ઘણે અંશે અમલદારશાહીને પણ દૂર રાખે છે. કામ માટે રોકડ ચુકવણી કરવાની વ્યવસ્થા જાહેર કાર્યક્રમોનો બજારનાં કાર્યો સાથે સુમેળ કરે છે. જાહેર રોજગારી દ્વારા આવક ઊભી થાય છે પણ નવી ઊભી થયેલી આવક દ્વારા અનાજની ઊભી થયેલી નવી માંગને વેપારધંધા અને વાહનવ્યવહારની સામાન્ય ચેનલ વડે જ સંતોષી શકાય છે. અલબત્ત જ્યાં જ્યાં આ વ્યવસ્થા ઘણી જ ઓછી વિકસેલી હોય અથવા નબળી હોય અથવા ખોરવાયેલી હોય, ખાસ કરીને યુદ્ધને પરિણામે તો ખાસ પ્રકારની જોગવાઈની જરૂર પડે છે.

પરંતુ સામાન્યપણે નોકરશાહી પદ્ધતિઓ વડે અનાજને ખસેડવાનો વિકલ્પ સબ સહરાન આફ્રિકામાં પ્રોત્સાહક રહ્યો નથી. (જેમાં ઘણી વાર કામચલાઉ ખરીદી અને વાહનવ્યવહારની વ્યવસ્થા થયેલી હોય છે અને જેમાં ફંટાળેલા સરકારી કર્મચારીઓ ઝડપથી નક્કી થયેલા ખટારાવાળાઓ સાથે કુસ્તીદાવ ખેલતા હોય છે.) ઘણી વાર જેટલી હદે ખાનગી ક્ષેત્ર જનકલ્યાણ માટે રાહતની આવક ઊભી કરવામાં નકામું હોય છે તેટલી હદે જાહેર ક્ષેત્ર બજારની માગને પહોંચી વળવામાં નકામું હોય છે. અને કોઈપણ એક દિશામાં પૂર્વગ્રહની સામે વ્યવહારોપયોગિતા વાદને સામે ધરવાનો હોય છે.

આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ પાછળનો તર્ક અને પ્રત્યક્ષ અનુભવો

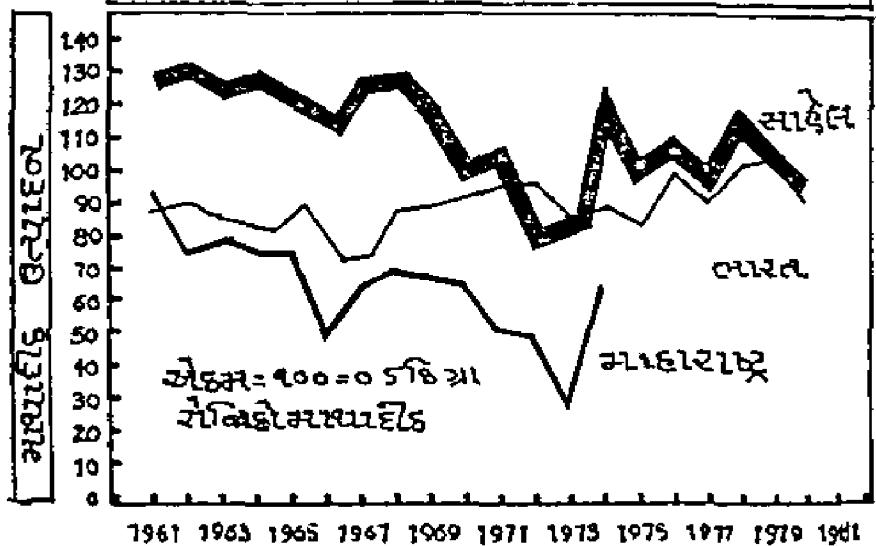
દુકાળને જો ભૌતિક અધિકારોની નિષ્ફળતાથી પરિણમતી પરિસ્થિતિ તરીકે સમજવામાં આવે તો મુદ્દો સીધી રીતે જ જાહેર રોજગારી અને રોકડ વેતનના અસરકારક ઉપયોગની શક્યતાનો બની જાય. પરંતુ આ વ્યૂહરચના માટેનો કેસ ફક્ત અર્થશાસ્ત્રના સિદ્ધાંત પર જ નહિ પણ વિશ્વના જુદા જુદા દેશોના અનુભવો પર આધારિત છે. જો ભારત અને સબ સહરાન આફ્રિકામાં દુકાળ પ્રતિરોધક પ્રવૃત્તિઓ માટે વપરાયેલી જુદી જુદી પદ્ધતિઓનો તુલનાત્મક અભ્યાસ કરવામાં આવે તો રાજ્યના કાર્યક્રમોને ખાનગી વેપાર અને બજાર સાથે જોડવાની મિશ્ર પદ્ધતિમાંથી મળતા પ્રત્યક્ષ ફાયદાને સમર્થન મળી રહે.

ભારતમાં આંતરે આંતરે આ પદ્ધતિનો લાંબા સમયથી ઉપયોગ થઈ રહ્યો છે અને આજે તો એ દુકાળના પ્રતિરોધ માટેની મુખ્ય પ્રક્રિયા જ બની ગઈ છે. આઝાદી પછીના ભારતમાં જ્યારે જ્યારે દુકાળ, પૂર કે અન્ય આર્થિક પરિવર્તનને પરિણામે લોકોએ મોટા પ્રમાણમાં રોજી ગુમાવી ત્યારે ત્યારે પદ્ધતિસરની જાહેર વ્યવસ્થા દ્વારા આવક ઊભી કરી આ પ્રકારનાં સંકટોનો સામનો કરાયો છે. કેટલીય વાર ભારતમાં અનાજનો પુરવઠો સહરારણના ઉત્તરમાં આવેલ સાહેલ રાષ્ટ્રો અને અન્ય દુકાળગ્રસ્ત રાષ્ટ્રોના અનાજના પુરવઠા કરતાં પણ ઘણો ઓછો થઈ ગયો હતો પરંતુ સમયસર જાહેર રોજગારી ઊભી કરી રોકડ વેતનની વ્યૂહરચના દ્વારા દુકાળને વધતો અટકાવાયો છે. આકૃતિ–૫ સાહેલ રાષ્ટ્રો, ભારત અને ૧૯૭૨–૭૪ દરમ્યાન દુકાળગ્રસ્ત મહારાષ્ટ્ર રાજ્યમાં અનાજની પ્રાપ્તિની ૧૯૬૧ થી ૧૯૮૧નાં વર્ષો દરમ્યાનની સ્થિતિનો ખ્યાલ આપે છે.[૨૧]

આ આકૃતિ પરથી સ્પષ્ટપણે જોઈ શકાય છે કે ભારતમાં અન્ય રાજ્યોમાંથી અનાજ મંગાવવા છતાં સાહેલ રાષ્ટ્રો કરતાં પણ મહારાષ્ટ્રમાં ખૂબ જ ઓછું

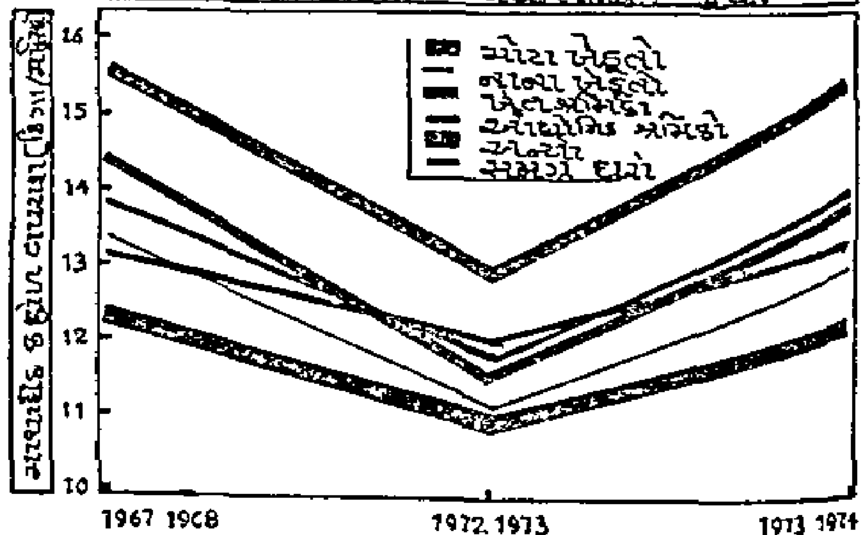
અનાજ ઉપલબ્ધ હતું. તેમ છતાં સાહેલ રાષ્ટ્રોએ સિસેરના દુકાળોની તીવ્રતાનો બરાબર અનુભવ કર્યો જ્યારે મહારાષ્ટ્ર તીવ્રપણે દુકાળનું ભોગ ન બન્યું. આ સિદ્ધિ પાછળ મહારાષ્ટ્રની 'રોજગારીની ખાતરી' વાળી પદ્ધતિની ભૂમિકા રહી છે [૨૭]

આવકને ફરીથી ઊભી કરવાની પ્રક્રિયા કેવી રીતે કામ કરે છે તેનો ખ્યાલ મેળવવા આકૃતિ–૬ ઉપર નજર નાખવી ઉપયોગી નીવડશે.



આકૃતિ નં. ૫ (સ્રોત : ડ્રીઝ અને સેન)

રોજગાર ઇચ્છતા નિરાશ્રિતોને રોકડ વેતન આપવાથી સૌથી વધુ અસર પામેલા વર્ગના લોકોના (જેવા કે ખેતમજૂરો, સીમાંત ખેડૂતો અને અન્ય ગરીબ લોકો) અનાજના વપરાશમાં આવેલા ઘટાડાને અટકાવી તો ન શકાયો પણ તેને વિનાશકારી બનતો તો નિવારી શકાયો. પણ આકૃતિ–૬ મા નોંધવા જેવો સૌથી અગત્યનો મુદ્દો તો એ છે કે વેતન-ની રોકડ ચુકવણી દ્વારા સૌથી ગંભીર રીતે અસર પામેલા વર્ગની ખરીદ-શક્તિ રક્ષાવાને કારણે આ વર્ગે તેમની સ્પર્ધાત્મક તાકાત પૂરેપૂરી ગુમાવી નહિ વળી આ ઘટાડામાં વધુ સમૃદ્ધ અથવા ઓછી અસર પામેલા સમૂહો પણ ભાગીદાર થયા. આકૃતિ–૬ મા દર્શાવાયેલ પ્રત્યેક ધંધાદારી જૂથે—



આકૃતિ નં. ૬ (સ્રોત : ડ્રીઝ અને સેન)

જેમાં ઔદ્યોગિક કામદારો અન મોટા ખેડૂતોનો પણ સમાવેશ થતો હતા—દુકાળના સમયગાળા દરમ્યાન અનાજનો વપરાશ ઘટાડ્યો હતો અને આમ કુલ અનાજના વપરાશમાં આવેલા ઘટાડામાં બધાં જ ધંધાકીય જૂથો સહભાગી થવા અને દુકાળનો ભોગ બનેલા લોકોને જ માત્ર આ વપરાશના ઘટાડાના ભોગ ન બનવું પડ્યુ. દુકાળને અટકાવવાનું કામ એ દાનવ વિકરાળ સ્વરૂપ ન લે તે જોવાના કામ બરાબરનું છે

જેઓ ભોગ બન્યા છે તેઓ તરફ મદદનો હાથ લંબાવી તેઓ બીજાઓની સાથે ટકી રહે તે જોવાનું છે.

સબ સહરાન આફ્રિકામાં દુકાળ પ્રતિરોધક અન્ય કાર્યક્રમો સાથે જાહેર રોજગારી (ક્યારેક રોકડ વેતન સાથે)ના કાર્યક્રમ દ્વારા દુકાળને સફળતાપૂર્વક અટકાવવાના કિસ્સા પણ બન્યા છે. સબ સહરાન આફ્રિકાને દુકાળ અટકાવવામાં મળેલી નિષ્ફળતા અંગે આંતરરાષ્ટ્રીય અખબાર જગતમાં ખૂબ ઊહાપોહ થયો છે ત્યારે આ મુદ્દાની નોંધ લેવી ખૂબ જ અગત્યની છે. કેટલાક દેશોએ (જેવા કે બોટસવાના, ઝીમ્બાબ્વે, કેપવારડે) ઋતુચક્રના નવા ફેરફારને કારણે સર્જાતી આપત્તિનો તીવ્રપણે અનુભવ કર્યો છે. આને કારણે અનાજના ઉત્પાદન અને પ્રાપ્તિમાં ઘટાડાનો અનુભવ કર્યો છે અને તેઓ ઘણી વાર દુકાળને અટકાવવામાં નિષ્ફળ નીવડ્યા છે. વાસ્તવમાં આફ્રિકાના અન્ય દેશો કરતાં આ દેશોએ પાકની નિષ્ફળતાનો વધારે અનુભવ કર્યો છે. આ દેશો પૈકીના કેટલાકે દુકાળનો અનુભવ જરૂર કર્યો હતો. (ખાસ કરીને દુકાળ અટકાવવા માટેના અપૂરતા અથવા અયોગ્ય જાહેર પુરુષાર્થને કારણે)[૨૮]

રાજકીય પ્રોત્સાહન, અખબારી માધ્યમ અને લોકશાહી

જો પ્રશ્નોનું નિદાન સાચું હોય અને પ્રશ્નોને વ્યવસ્થિત રીતે હાથ ધરવામાં આવે તો દુકાળ પ્રતિરોધક કાર્યક્રમોનું સંચાલન કરવામાં કોઈ ખાસ પ્રત્યક્ષ અડચણ નડવી ન જોઈએ. આમ છતાં એવું બનતું નથી તેની પાછળનું એક કારણ એ છે કે દુનિયાના ઘણા ભાગોમાં દુકાળની સજા પીડાતા લોકોએ ભોગવવી પડે છે રાજ કરતી સરકારોએ નહિ. ચૂંટણી, મુક્ત સમાચાર માધ્યમો અને જાહેર ટીકા જેવાં લોકશાહી સાધનો વડે સરકારને લોકો પ્રત્યે જવાબદાર બનાવી શકાય તો સરકારે પણ શક્ય હોય એટલા દુકાળ પ્રતિરોધક કાર્યક્રમો યોજવા જ પડે, ખાસ કરીને ટીકાથી બચવા અને ટીકાને નકારી શકાય નવી સ્થિતિ સર્જવા.

વાસ્તવમાં એ વાત આશ્ચર્યકારક નથી કે વિશ્વના ભયંકર દુકાળોના ઇતિહાસમાં જે દેશ સ્વતંત્ર તથા પ્રેસ ઉપરના કોઈપણ નિયંત્રણ વગરનો તથા લોકશાહી હોય તેમાં દુકાળનો એક પણ કિસ્સો નોંધાયો નથી. દુકાળની આ ગેરહાજરી માત્ર ધનિક અર્થતંત્રોને જ નહિ પણ પ્રમાણમાં લોકશાહી એવાં ગરીબ અર્થતંત્રોને પણ લાગુ પડે છે. જેમ કે આઝાદી પછીનું ભારત, બોત્સવાના અને ઝીમ્બાબ્વે.

એ હકીકત પણ સૂચક છે કે આઝાદી પહેલાં ભારતમાં વારંવાર દુકાળ પડતા હતા. (છેલ્લો દુકાળ આઝાદીનાં ચાર વર્ષ પહેલાં ૧૯૪૩માં બંગાળમાં પડ્યો હતો) પણ ત્યાર બાદ એવો કોઈ મોટો દુકાળ પડ્યો નથી. અલબત્ત, આઝાદી પછી અનાજનું ઉત્પાદન ઘણું વધ્યું છે. પણ નિર્ણાયક ફરક તો બદલાયેલા સંજોગોને કારણે પડ્યો. લોકશાહી રાજ્યવ્યવસ્થા, પ્રમાણમાં મુક્ત અખબારી માધ્યમ તેમ જ ભૂખમરાના સહેજ પણ સમાચાર મળતાં કે અનાજની અછત ઊભી થવાની સંભાવના સાથે સરકારને માથે માછલાં ધોવા તત્પર એવા વિરોધ પક્ષોને કારણે કેન્દ્રની અને રાજ્યની સરકારો દુકાળનો ભય વર્તાતાં જ તાત્કાલિક અસરકારક પગલાં લેવા માટે સતત દબાણ હેઠળ રહે છે. આમ અગાઉ ચર્ચા કરી એ મુજબ સાચા અને યોગ્ય પ્રયત્નોથી દુકાળનો પ્રતિકાર કરવાનું શક્ય બની શકે.

મુક્ત અને સક્રિય અખબારી માધ્યમોએ આવનારા દુકાળના ભય અંગે સરકારને અને પ્રજાને સતર્ક કરવાની ભૂમિકા ભજવવાની હોય છે. આવી ભૂમિકા શરૂઆતના ભૂખમરાના કિસ્સાઓની નોંધ લઈને એ ભજવી શકે. જો નિર્ણયાત્મક જાહેર પગલાં લેવામાં ન આવે તો આવા કિસ્સાઓ ભયંકર ભાવિના એંધાણ બનતાં હોય છે. દુકાળનાં વિવિધ કારણોની મેં વ્યાખ્યાનમાં અગાઉ ચર્ચા કરી તે એમ સૂચવે છે કે ઔપચારિક 'આગોતરી ચેતવણી પદ્ધતિ' માટેનો ચાલુ જુસ્સો આવનારા દુકાળને સૂચવતા કોઈ એક સાદા સૂચક પર જ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવાથી જળવી

શકાય નહિ જુદાં જુદાં પરિબળો અને પ્રક્રિયાઓથી દુકાળ સર્જાઈ શકે અને એમાં વિગતવાર આર્થિક પૃથક્કરણ સિવાય બીજો કોઈ વિકલ્પ નથી.[૨૯] વળી એટલી જ જરૂર હવાની રુખ જાણવાની પણ છે. હવાની આવી રુખ પ્રત્યે ધ્યાન ખેંચીને કાર્યશીલ અને સમર્થ એવી અખબારી પદ્ધતિ દુકાળને અટકાવવાનું ઘણુ કાર્ય કરી શકે. વ્હીઝ કીડઝ દ્વારા તૈયાર કરવામાં આવેલી આગોતરી ચેતવણી આપવા માટેની ચતુરાઈ-ભરી પદ્ધતિ કરતાં એ વધારે અસરકારક પણ પુરવાર થઈ શકે.

માહિતી પૂરી પાડવાની આ ભૂમિકાની સાથે સમાચાર માધ્યમો વધારામાં 'વિરોધ કરનાર'ની વિશાળ ભૂમિકા પણ ભજવી શકે, જેમા એ સામાન્ય લોકોની હાલાકીમાં સરકાર તેઓ પ્રતિ પ્રતિભાવયુક્ત અને સહાનુભૂતિપૂર્ણ વલણ દાખવે તે માટેનું દબાણ લાવી શકે.[૩૦] દુકાળો સરકારોને કોઈ કિંમત ચૂકવવા પ્રેરતા નથી અર્થાત્ સરકારોને માટે પોતાનુ અસ્તિત્વ ગુમાવવાની કે પોતાની કોઈ શાખ ગુમાવવાની બીક પેદા કરતા નથી. આથી સરકારો દુકાળ માટેનાં પગલાંઓને અનિવાર્ય માનતી નથી. ઘણા સબ સહરાન આફ્રિકન દેશોમાં તીવ્ર દુકાળો ચાલુ રહેવા માટેનું એક કારણ 'ડાબેરી પાંખ' કે 'જમણેરી પાંખ'ની સરકારોએ લોકશાહી રાજકીય પદ્ધતિનો અમલ ન કર્યો તેની સાથે ગાઢપણે સંબંધિત છે.

આ મુદ્દો ૧૯૫૮–૬૧ દરમ્યાન ચીનમાં પડેલા દુકાળ સાથે પણ સંબંધ ધરાવે છે. અગાઉ જણાવ્યું તે મુજબ આ દુકાળ દરમ્યાન આશરે ૩ કરોડ લોકો મૃત્યુ પામ્યા હતા. ચીનની સરકારે દુકાળનાં ત્રણ વર્ષો દરમ્યાન જે 'મોટો કૂદકો' માર્યો તેમાથી ઉપજેલી નિષ્ફળતા સાથે જોડાયેલી વિનાશકારી નીતિઓની મોટા પુનર્તપાસ ન કરી. આ જ સરકાર આમ તો ભૂખ્યા લોકોની ભૂખને દૂર કરવા પ્રતિબદ્ધ હતી છતાં સમાચાર વહેંચણીની મુક્ત પદ્ધતિના અભાવે સરકાર પોતે જ ગેરમાર્ગે દોરવાઈ. જે સમાચારો હતા તેમાં પોતાનો જ પ્રચાર હતો. બેજિંગમાં સારું કામ થઈ રહ્યું છે તે અંગેના સ્થાનિક અધિકારીઓએ આપેલા ગુલાબી અહેવાલો હતા. ખરેખર એવો પુરાવો મળે છે કે દુકાળ જેમ ટોચ તરફ ગતિ કરતો હતો તેમ ચીનના સત્તાવાળાઓ ભૂલપૂર્વક એવું માનતા હતા કે તેમને જરૂર હતી તેના કરતાં તેમની પાસે ૧૦ કરોડ મેટ્રિક ટન વધારે અનાજ હતું.[૩૧]

આ સાથે એ નોંધવું પણ એટલું જ અગત્યનું છે કે સ્વતંત્ર સમાચાર માધ્યમોની ગેરહાજરી અને વિરોધ પક્ષના અભાવને કારણે લોકોને ભૂખમરા અને દુકાળમાંથી બચાવવામાં ભયંકરપણે નિષ્ફળ ગયેલી સરકાર એ નિષ્ફળતાઓ અંગેની ટીકાઓનો જવાબ આપવા માટે બંધાયેલ હોતી નથી. ભયંકર આપત્તિઓ દરમ્યાન અખબારી નિયંત્રણને કારણે અને વિરોધ પક્ષના અભાવને કારણે સરકારને કોઈ દબાણનો સામનો કરવો પડયો નહિ. એશિયા અને આફ્રિકામાં દુકાળ નાબૂદી માટે ખૂબ જ અગત્યનો સુધારો કદાચ એજ હોઈ શકે કે લોકશાહી વ્યવહારને પ્રોત્સાહન આપવામાં આવે, સમાચારમાધ્યમો પરથી નિયંત્રણો હટાવવામાં આવે અને વિરોધ પક્ષવાળું રાજકારણ અસ્તિત્વમાં આવે.

સુગ્રથિત જાહેર કાર્યક્રમો દ્વારા ભૂખનો અંત

સમાપન કરતાં કહી શકાય કે દુકાળ માટે અનિવાર્ય એવુ કશું નથી. એક કે વધારે ધંધાદારી જૂથો પોતાના અધિકારો ગુમાવી દુકાળનો અનુભવ કરે છે, આવા ભોગ બનેલાઓને માટે આવકની ફેરબદલી કરીને આ પ્રક્રિયાને વધુ વ્યાપક બનતી અટકાવી શકાય. આ કામ વધારે કાર્યક્ષમ રીતે કરવા માટે સરકારની સંરક્ષણાત્મક ભૂમિકાનું વેપારવણજની ચેનલો સહિત અન્ય આર્થિક સામાજિક સંસ્થાઓના કાર્ય સાથે સુગ્રથન કરવુ જોઈએ.

આ જ વ્યાખ્યાનમાં આપણે અગાઉ ચર્ચા કરી એ મુજબ કાયમ રહેતા અપૂરતા પોષણના પ્રશ્નમાંથી પણ બચી જ ન શકાય એવું પણ કંઈ નથી. સતત

ભૂખના ઉપચાર તરીકે જાહેર કાર્યો

ચાલુ રહેતી વંચિતતાને પણ અન્ય સામાજિક સંસ્થાઓનાં કાર્યોની સહાય લીધા વિના વિધાયક જાહેર પગલાંઓ દ્વારા અટકાવી શકાય. જો કે દુકાળનાબૂદી માટે જરૂરી કાર્યક્રમો સાથે સંકળાયેલ પ્રશ્નો અંતહીન વંચિતતા અને અપૂરતા પોષણ સામે લડવા માટે જરૂરી જાહેર કાર્યક્રમો સાથે સંકળાયેલા પ્રશ્નો કરતાં જુદા છે. પરંતુ બંને પ્રકારના કાર્યક્રમોમાં સંકળાયેલા પ્રશ્નો પાછળનાં કારણોનું ચોક્કસ નિદાન જરૂરી છે અને સાથે જ એ કારણોનો સામનો કરવાના નિર્ણયાત્મક પ્રયત્નો પણ જુદા છે. અહીં મેં આપણી સામે ઊભેલા પડકારની ટૂંકમાં—મને ભય છે કે ખૂબ જ ટૂંકમાં— ચર્ચા કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે અને સાથે જ જુદા જુદા દેશોનો અભ્યાસ કરી આર્થિક અને રાજકીય કારણો પર ધ્યાન આપી શક્ય ઉપાયો બતાવવાનો પણ પ્રયત્ન કર્યો છે.

દુકાળોનું ઉન્મૂલન અને અંતહીન વંચિતતાની નાબૂદી બંને ક્રિયાશીલ અને કાર્યક્ષમ આયોજન દ્વારા લાભાન્વિત બની શકે. આવા આયોજનમાં અર્થતંત્ર અને સમાજના સામાન્ય કાર્યનો સરકારનાં પગલાં સહિતનો સમાવેશ થાય છે. અન્ય સામાજિક સંસ્થાઓની ભૂમિકા સાથે જાહેર કાર્યનું સમર્થન થવું જોઈએ. બજારના મિકેનિઝમને રાજ્યનાં પગલાં દ્વારા દૂર કરી શકાય નહિ તેમ જ તેને સાતત્યપૂર્ણ પોષણના અભાવ તથા સતત આવતા દુકાળના પ્રશ્નોના સંદર્ભમાં પોતાની રીતે પહોંચી વળી શકે એવું પૂરતું સક્ષમ પણ માની શકાય નહિ.

જાહેર કાર્યક્રમ અને પ્રજા

જ્યારે ભૂખનો અંત આણવા માટેના આયોજન પાછળ કામ કરતી પ્રેરણા પ્રત્યે ધ્યાન કેન્દ્રિત કરીએ ત્યારે પાયાના કેટલાક સંબંધોમાં સરકાર પક્ષે આર્થિક પ્રેરણા નહિ પણ રાજકીય પ્રેરણા કામ કરતી દેખાય છે. લોકશાહી અને મુક્ત અખબારી માધ્યમ દુકાળ રૂપી સંકટને નિરાધાર વર્ગથી માંડીને સત્તાધારી વર્ગ સુધી સરખે હિસ્સે વહેંચી શકે છે; દુકાળના અસરગ્રસ્તો પ્રત્યે સરકારને વધુ જવાબદાર બનાવવાનો આનાથી વધુ ચોક્કસ બીજો કોઈ માર્ગ નથી.

લોકશાહી પોતે જ સાચી દિશામાંનું એક મહત્ત્વનું પગલું હોવા છતાં લોકશાહી સ્વરૂપની સરકાર ભૂખ સામે લડવા માટે પૂરતાં જાહેર પગલાં લેશે તે માટેની ખાત્રી નથી આપતી. દાખલા તરીકે ભારતમાં દુકાળના પ્રશ્નને સંપૂર્ણપણે રાજકીય વિષય બનાવવામાં આવ્યો જેનાથી દુકાળનાબૂદીમાં સહાય મળી; પરંતુ વંચિતતા અને અપૂરતા પોષણના પ્રશ્ન પ્રત્યે અખબારી માધ્યમ દ્વારા તથા વિરોધ પક્ષ દ્વારા પૂરતું ધ્યાન અપાયું નથી. આવું જ સ્ત્રી-પુરુષ પૂર્વગ્રહો અને સ્ત્રીઓએ સહન કરવી પડતી વધારે વંચિતતાની સ્થિતિ વિશે પણ કહી શકાય. લોકશાહી માળખાનો વધુ ઉપયોગ કરી નિષ્ફળ જતા આ અગત્યના મુદ્દાઓ પ્રત્યે રાજકીય પ્રવૃત્તિઓ અને અખબારોનું ધ્યાન દોરી તેને હલ કરવા માટેનાં જરૂરી રાજકીય પગલાંને પ્રોત્સાહન પૂરું પાડી શકાય.

આ વ્યાખ્યાનમાં અગાઉ દલીલ કરવામાં આવી તેમ જાહેર કાર્યક્રમોને લોકોએ લીધેલાં પગલાં તરીકે પણ જોવા જોઈએ' ફક્ત રાજ્યે લોકો માટે લીધેલાં પગલાં તરીકે નહિ. ભૂખ્યા લોકોની ભૂખ દૂર કરવા માટે લોકશાહીનું અને મુક્ત અખબારી માધ્યમનું મોટું યોગદાન છે; પરંતુ સાથે જ લોકોની કાર્યશીલતા પણ એટલી જ જરૂરી છે. આખરે જાહેર કાર્યોની અસરકારકતા ફક્ત ઢાંચામાં ઘડાયેલા કાયદા પર જ નહિ પરંતુ લોકશાહી કાર્યક્રમો અને વ્યવહારની તાકાત અને જોશ પર પણ અવલંબે છે. આધુનિક જમાનામાં ભૂખની નાબૂદી માટે જુદા જુદા મોરચે એક સાથે આગળ વધવું પડશે. ભૂખની નાબૂદીથી લોકોને લાભ તો થશે જ પણ એથીય વધુ સાચા અર્થમાં તેઓ એ માટેનું પ્રાથમિક સાધન પણ બનશે. આ માટેનું પ્રથમ પગલું પ્રજાને લાંબા સમયથી પીડા ભોગવતા દર્દી તરીકે ન જોતાં કાર્યશીલ એજન્ટ તરીકે જોવાનું છે.

(અનુ. : નેહા શાહ)

(શ્રી દંગર પ્રોફેસરનો આ પ્રવચન છાપવાની પરવાનગી આપવા માટે આભાર.)

સંદર્ભ નોંધ

૧ આર્ટુરો ટાન્કો સ્મૃતિ વ્યાખ્યાન ૨, ઓગસ્ટ ૧૯૯૦ના રોજ લંડનમાં યોજાયું હતું. આ વ્યાખ્યાનનું આયોજન The hunger project અને CAB Internal દ્વારા The Commonwealth Trust અને The Royal Institute of International affairના સહયોગથી થયું હતું. આ વ્યાખ્યાન મુખ્યત્વે જીન ડ્રીઝ સાથે લખેલ પુસ્તક Hunger and Public Action, (Oxford: Clarendon Press, 1989, જે The World institute for development Economics Research માટે કરેલ અભ્યાસ છે.) તથા 1987માં લંડન સ્કૂલ ઓફ ઈકોનોમીક્સ ખાતે લાયોનીલ રોબીન્સ સ્મૃતિ વ્યાખ્યાનમાં આપેલ માહિતી તેમજ ૧૯૮૯માં Bangladesh Institute of Development Studiesમાં આપેલ વાર્ષિક વ્યાખ્યાન પર આધારિત છે. હું જીન ડ્રીઝ, સદ્દીકી ઓસ્માની, એમા રોથ્સચાઈલ્ડ અને રેહમાન સોબનનો તેગનાં સૂચનો બદલ આભારી છું.

૨ જેમાં Amartya Sen, Poverty and Famines (Oxford: Clarendon Press, 1981), અને Hunger and Entitlements (Helsinki: World Institute for Development Economics Research, 1987)નો સમાવેશ થાય છે.

૩ અમારા સંયુક્ત પુસ્તક, Hunger and Public Action પછી અમે સાથે સંપાદિત કરેલ પુસ્તક, The Political Economy of Hunegr (Oxford: Clarendon Press)ના ત્રણ ગ્રંથો પ્રકાશિત થઈ રહ્યા છે. આ પ્રકાશન Development Economics માં કરેલા અનેક અભ્યાસોનો એક ભાગ છે.

૪ જુઓ B. Ashton, K. Hill, A. Piazza and R. Zeitz, "Famine in China, 1955–61", Population and Development Review, 10(1984). સાથે જ જુઓ X. Peng, "Demographic Consequences of the Great Leap Forward in China's Provinces", Population and Development Review, 13(1987).

૫ આ વિરોધાભાસની ચર્ચા મેં "How Is India Doing?", New York Review of Books, Christmas Number 1982, and "Development: Which Way Now?" Economic Journal, vol. 93 (1983), reprinted in Resources, *Values and Development* (Oxford: Blackwell, and Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1984) માં કરી છે.

૬ જુઓ P. Sraffa, ed, The Works and Correspondence of David Ricardo (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

૭ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, તેમ જ તેમાં ટાંકેલ અન્ય સાહિત્ય.

૮ જુઓ Dreze and Sen., Hunger and Action, pp. 221–5.

૯ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Table 10.3

૧૦ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapter 10. તેમ જ તેમાં ટાંકેલ અન્ય સાહિત્ય.

અર્થાત્

૧૧ આ અનુભવોની ચર્ચા Dreze and Senના પુસ્તક Hunger and Public Action, Chapters 10–12 માં કરી છે. જુઓ UNDP, Human Development Report 1990 (New York, UNDP, 1990).

૧૨ જુઓ ડ્રીઝ અને સેનનું Hunger and Public Action, Chapter 10–12 તેમ જ ત્યાં ટાંકેલ અન્ય સાહિત્ય. ચીનના અનુભવ માટે જુઓ Carl Riskinનું Political Economy (Oxford: Clarendon Press–1987) તેમ જ તેમનું જ 'Feeding China: The experience Since 1949' in Dreze and Sen, The Polilical Economy of Hunger. અહીં એ નોંધવું જોઈએ કે આગળ ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમ ૧૯૬૦ અને ૧૯૮૫ દરમ્યાન પાંચ વર્ષથી નીચેનાં બાળકોનો મૃત્યુઆંક ઘટાડનાર પ્રથમ દસ દેશોમાં શ્રીલંકાનું નામ નથી કારણ કે શ્રીલંકામાં જાહેર શિક્ષણ, જાહેર આરોગ્યની સુવિધા, નિઃશુલ્ક અન્નની વહેંચણી વગેરે સુવિધાઓનું વિસ્તરણકાર્ય ઘણું પહેલાં થયું હતું. શ્રીલંકામાં નિઃશુલ્ક અન્ન વિતરણ અને જાહેર આરોગ્ય સુવિધાઓનું વિસ્તરણ કાર્ય ચાલીસના દાયકામાં શરૂ થયું અને ૧૯૪૦ અને ૧૯૬૦ દરમ્યાન ત્યાં મૃત્યુઆંકદર હજારે ૨૦.૬ થી ઘટીને ૮.૬ સુધી આવ્યો. જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Section 12.2.

૧૩ જુઓ Judith Banister, China's Changing Population (Stanford: Stanford Unirersity Press, 1987); Athar Hussain and Nicholas Stern, 'On the Recent Increase in Death Rates in China', mimeographed, London School of Economics, 198?; R. Baumgartner, 'China: Long Term Issues in Options for the Health Sector', mimeographed, The World Bank, 1989; તેમ જ Dreze and Sen, Hunger and Public Action Chapter 11, અને ત્યાં ટાંકેલ અન્ય સાહિત્ય.

૧૪ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapter 10, and the literature Cited there, particularly R. J. Hammond, History of the Second World War: Food (London: HMSO, 1951), and J. M. Winter The Great War and the British People (London: Macmillan 1986).

૧૫ જુઓ Jean Dreze and Amartya Sen 'Public Action for Social Security', in S. E. Ahmed, et al, eds., Social Security in Developing Countries (Oxford: Clarendon Press, Forthcoming).

૧૬ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapters 10–13.

૧૭ આ ઉપરાંત, આરોગ્યની સુવિધા અને શિક્ષણને સર્વશાસ્ત્રીઓ 'જાહેર ઉપભોગની વસ્તુ' ગણે છે —જુદા જુદા લોકોનો વપરાશ હમેશાં એકબીજા સાથે સ્પર્ધાત્મક નથી હોતો, ઘણીવાર તે એક-બીજાને પૂરક બની રહે છે. જુઓ (Paul Samuelson, 'The Pure Theory of Public Expenditure', Review of Economics and Statistics, 35, 1954; on related matters see also Kenneth Arrow, 'Uncertainty and the

Welfare Economics of Health Care' American Economic Review, 53, 1963.

૧૮ જુઓ Poverty and Famines, Chapters 6–10

૧૯ દુકાળના સમય દરમ્યાન પણ આયર્લેન્ડ ઇંગ્લેન્ડને ખાદ્ય સામગ્રીની નિકાસ કરતુ હતુ ઘણીવાર આ જ દૃષ્ટાન્તના ઉપયોગથી સાબિત કરવામા આવે છે કે આયર્લેન્ડમા અન્નનુ ઉત્પાદન ઘટ્યુ જ નો'તુ પણ આ ભૂલભરેલુ તારણ છે કારણકે એક તો આયર્લેન્ડમા અન્ન ઉત્પાદન ઘટ્યુ હોવાના આપણી પાસે સીધા પુરાવા છે (જે બટાકાના પાકને લાગુ પડેલ રોગચાળા સાથે સંલગ્ન છે) અને બીજુ કે ખાદ્યસામગ્રીની ગતિનો આધાર તેના કુલ ઉત્પાદન પર નહિ પણ અલગ અલગ બજારના સબધિત ભાવ પર રહેલો છે. આ જ રીતે મદી દરમ્યાન પ્રવર્તતા દુષ્કાળ દરમ્યાન કે જ્યારે સામાન્ય રીતે આર્થિક પ્રવાહોમા મદી જોવા મળે છે ત્યારે અન્નસામગ્રીની પ્રતિગતિ ખૂબ જ જાણીતી ઘટના છે આને કારણે ખાદ્ય સામગ્રીની માગ નીચી જાય છે ઘણીવાર તો ખાદ્ય સામગ્રીના પુરવઠામા આવેલ ઘટાડા કરતા પણ તેની માગ ઘટી જાય છે (આ અને સંલગ્ન મુદ્દાઓ માટે જુઓ Poverty and Famines) ચીનના દુકાળમા પણ સરકારી નીતિની રૂએ ઘટેલા અન્ન ઉત્પાદનનો ઘણો મોટો હિસ્સો ગ્રામ્ય વિસ્તારમાથી શહેરમા લાવવામા આવ્યા (આ માટે જુઓ C Riskin, 'Feeding China The Experience Since 1949,' in Dreze and Sen, The Political Economy of Hunger)

૨૦ ૧૯૪૩ના બગાળના દુકાળ દરમ્યાન મૃત્યુઆકમા વિસ્તાર પ્રમાણે જે ભેદભાવ જોવા મળ્યો એ માટે અન્ય પરિબળો પણ જવાબદાર છે જેમા કલકત્તાના લોકોને રક્ષણ પૂરુ પાડવાના સરકારના નિર્ણયનો પણ સમાવેશ થાય આ નિર્ણય પ્રમાણે ગ્રામ્ય વિસ્તારની ગરીબ પ્રજાને સાવ અસુરક્ષિત છોડીને શહેરી લોકો માટે ભાવ પર અંકુશ સસ્તા દરની દુકાનો અને ખોરાકની અંકુશિત વહેચણી કરવા જેવા માર્ગ અપનાવી તેમને રક્ષણ પૂરુ પડાયુ બગાળના દુકાળના આ તેમ જ અન્ય પાસા માટે જુઓ Poverty and Famines Chapter 6

૨૧ આ માટે જુઓ M Alamgir Famine in South Asia' (Cambridge, Mass Oelgeschlager, 1980) and my 'Poverty and Famines', Chapter 9 આ દેશના દુકાળના અગત્યના અર્થશાસ્ત્રીય અભ્યાસ માટે જુઓ Martin Ravallion, Markets and Famines (Oxford Clarendon Press, 1987) રેવેલીયનનો અભ્યાસ એ પણ દર્શાવે છે કે બગલા દેશમા ચોખાના બજારની ગતિવિધિઓએ ભવિષ્યમા આવનાર અન્ન ઉત્પાદનના ઘટાડા બાબતમા અતિશયોક્તિ કરી જેને પરિણામે અપેક્ષિત ભાવોમા થયો એટલે એના કરતા પણ ઘણો વધારો નોધાયો

૨૨ જુઓ Alex de Waal, Famines that Kill (Oxford Clarendon Press, 1989) તેમ જ my Poverty and Famines, Appendix D, on the Pattern of famine mortality in the Bengal famine of 1943

૨૩ આ અગે ઘણુ સાહિત્ય ઉપલબ્ધ છે, જેનુ વિવેચન અને ચર્ચા કરાયા છે જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action Chapter 9. સાથે જ જુઓ C K Eicher, Transforming African Agriculture (San Francisco The Hunger Proj

ect, 1986); M.S. Swaminathan, Sustainable Nutritional Security for Africa (San Francisco: The Hunger Project, 1986); M. Glantz, ed, Drought and Hunger in Africa (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); J. Mellor, C. Delgado dan C. Blackie. eds., Accelerating Food Production in Sub-Saharan Africa (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1987) આ ઉપરાંત જુઓ papers of Judith Heyer, Francis Idachaba, Jean Philippe Platteuu, Peter Sredberg and Sam Wangue in Dreze and Sen, eds., The Political Economy of Hunger.

૨૪ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action. Table 2.4. page 33.

૨૫ આ માટે જુઓ "Food, Economics and Entitlements", Lloyds Bank Review, 160 (1986), reprinted in Dreze and Sen, The Political Economy of Hunger, આ ઉપરાંત એમાં જ આફ્રિકા અને ભારતમાં દુકાળ પ્રતિરોધક પગલાં અંગે કરેલ અગત્યનો પ્રાયોગિક અભ્યાસ પણ જુઓ. સાથે જ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapter 8.

૨૬ જીન ડ્રીઝ દ્વારા હાથ ધરાયેલ સંશોધનના આધારે આ તુલનાત્મક અભ્યાસ કર્યો છે તેમ જ આ અંદાજ બાંધ્યા છે. જુઓ. 'Famine Prevention in India," in Dreze and Sen, The Political Economy of Hunger. સાથે જ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapter 8.

૨૭ જુઓ Jean Dreze, 'Famine Prevention in India', in Dreze and Sen, The Political Economy of Hunger; and Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapter 8.

૨૮ જુઓ Dreze and Sen, Hunger and Public Action, Chapters 5-8. આ ઉપરાંત જુઓ papers by Dreze on famine prevention Africa and India in Dreze and Sen, The political Economy of Hunger, critically evaluating the African and Indian experiences.

૨૯ દુકાળની આગોતરી ચેતવણીના પ્રશ્નના અર્થશાસ્ત્રીય વિશ્લેષણ પર પ્રકાશ પાડવા માટે જુઓ paper by Meghnad Desai in Dreze and Sen, The Political Economy of Hunger.

૩૦ જુઓ Development: Which Way Now? Economic Journal, vol. 93 (December 1983), and Resources. Values and Development (Oxford: Blackwell, and Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984). and also Dreze and Sen. Hunger and public Action, Chapter 13, સાથે જ જુઓ N. Ram's paper in Dreze and Sen, The political Economy of Hunger, and Article 19. Starving in Silence: A Report on Famine and Censorship (London:

Article 19 International Centre on Censorship, 1990), with contributions by Frances D'Souza, Alex de Waal, and an anonymous Chinese scholar.

૩૧ જુઓ T. P. Bernstein, Stalinism, Famine, and Chinese peasants, Theory and Society, 13 (1984), P.13 આ ઉપરાંત જુઓ Riskin, China's Political Economy (1987).



આર્થિક–સામાજિક પરિબળો અને વસતી વધારો

કલ્પના શાહ

: ૧ :

આજે દુનિયાની વસતી ૫.૩ અબજ કરતાં પણ વધારે છે. દર સેકન્ડે એક બાળક જન્મે છે. વર્ષે દહાડે ૯૩૦ લાખ માણસોનો વિશ્વમાં વધારો થાય છે. વસતીની સંખ્યાની દૃષ્ટિએ દુનિયામાં ચીન પછી ભારતનો નંબર બીજો છે. ૧૯૫૧માં ભારતની વસતી ૩૬ કરોડ હતી, જે ૧૯૯૧માં ૮૪ કરોડની થઈ છે અને આ સદીના અંતમાં આપણે ૧૦૦ કરોડ પર પહોંચીશું તેવો અંદાજ છે. વધતી જતી વસતીનું નિયંત્રણ કરવા કુટુંબ આયોજન અને હવે કુટુંબ કલ્યાણના કાર્યક્રમો મોટા પાયા પર હાથ ધરવામાં આવ્યા છે. પહેલી પંચવર્ષીય યોજનામાં કુટુંબ આયોજન માટે ફક્ત રૂ. ૭૦ લાખની જોગવાઈ કરવામાં આવી હતી જે વધીને સાતમી યોજનામાં રૂ. ૩,૨૫૬ કરોડ સુધી પહોંચી હતી. વસતી વધારાનો દર રતીભાર ઘટ્યો પણ ખરો. પણ તે એટલો બધો મામૂલી છે કે આપણને પ્રશ્ન થાય કે કુટુંબ નિયોજન પાછળ આટઆટલો ખર્ચ અને પ્રચાર કરવા છતાં તે ઊગી કેમ નીકળતો નથી? સતત વધતી વસતીને કેવી રીતે રોકી શકાય?

રાષ્ટ્રસંઘના એક હેવાલ પ્રમાણે વિશ્વમાં દર આઠ વ્યક્તિએ એક વ્યક્તિ તદ્દન ભૂખી છે. અન્ય એક હેવાલ પ્રમાણે વિશ્વના ૨/૩ પ્રૌઢો નિરક્ષર છે. જોકે, નિરક્ષરતાની ટકાવારી ઘટતી જાય છે, પરંતુ નિરક્ષરોની કુલ સંખ્યામાં વધારો થતો રહે છે. ભારત જેવા ત્રીજા વિશ્વના દેશોમાં બેકારી, અર્ધબેકારી અને શિક્ષિત બેકારીની ટકાવારી ઊંચી જતી જાય છે. આ બધા પ્રશ્નોનું મૂળ કારણ કૂદકે ને ભૂસકે વધતી વસતી બતાવવામાં આવે છે.

આપણાં પાઠ્યપુસ્તકોમાં વિદ્યાર્થીઓને શીખવવામાં આવે છે કે ગરીબીનું મુખ્ય કારણ વસતી વધારો છે. નીતિ ઘડવૈયાઓ, અમલદારો અને છાપાંઓમાં વારંવાર લખતા લેખકો છાશવારે આ પ્રકારની વાત કરે છે. વસતી વધારો નહિ અટકે તો આ દેશ ખતમ થઈ જશે એવો ઘણાને ભય છે. આ પ્રકારનો તર્ક આપણે મોટે ભાગે પશ્ચિમના વિદ્વાનો—ખાસ કરીને વસતીશાસ્ત્રી—(ડેમોગ્રાફર્સ) અને સમાજશાસ્ત્રીઓ—પાસેથી મેળવ્યો છે.

વસતી 'અમુક હદ' પૂરતી સારી પણ ત્યાર પછી જો તે વધે તો તે શાપરૂપ પુરવાર થાય. અંગ્રેજ પાદરી થોમસ માલ્થુસે ૧૭૯૮માં વસતીના સિદ્ધાંત પર એક પુસ્તક લખ્યું જેમાં એણે વસતી અમુક હદથી વધે તો ભારરૂપ બને તેની વાત કરી. અર્થાત્ માલ્થુસે ડીમીનીસીંગ રીટર્નસની વાત કરી. માલ્થુસની ધારણા પ્રમાણે વસતી દર ૨૫ વર્ષે બમણી થાય છે: એટલે કે વસતી જોમેટ્રીકલ સ્કેલમાં ખેંચાય છે, જેમ કે ૧, ૨, ૪, ૮, ૧૬, ૩૨, ૬૪...... અને તે એટલી વધે કે પ્રાપ્ત સાધનો ખતમ થઈ જાય. કારણકે માલ્થુસની ધારણા પ્રમાણે અન્ન જેવાં સાધનો મેથેમેટીકલ સ્કેલમાં વધે છે જેમ કે ૧, ૨, ૪, ૬, ૮, ૧૦, ૧૨, ૧૪...... અને તેની મર્યાદા છે. પૃથ્વી પર વધતી વસતીને કારણે લોકોને ઊભા રહેવાની જગા જ ન રહે. આ દલીલનું છેલ્લાં ત્રસો વર્ષમાં વારંવાર પુનરાવર્તન થતું આવ્યું છે. ગોલ્ડન ટેલર નામના સમાજશાસ્ત્રીએ ૧૯૭૦માં ખૂબ જાણીતું પુસ્તક લખ્યું જેનું

નામ હતું 'ધી ડુમ્સ ડે' અર્થાત્ 'કયામતનો દિવસ'. ટેલરે એવું ભવિષ્ય ભાખ્યું કે આવતાં ત્રીસ વર્ષમાં એટલે કે ઈ. સ. ૨૦૦૦માં દુનિયામાં એટલી વસ્તી વધશે કે ખનીજ, બીજા સાધનો, અન્ન વગેરે ખતમ થઈ જશે. ટેકનોલોજિકલ વિકાસનાં ભૂંડાં પરિણામ આવશે. પાણી અને પર્યાવરણ કલુષિત થઈ જશે. પરિણામે સર્વનાશ થશે.

લગભગ આ સમય દરમ્યાન બીજા એક વસ્તી નિષ્ણાત પોલ હેરલીએ ૧૯૬૮માં 'ધ પોપ્યુલેશન બોમ્બ' નામનું પુસ્તક લખ્યું. પુસ્તક દ્વારા તેઓએ એવી ચિંતા વ્યક્ત કરી કે વસતી બોમ્બનો વિસ્ફોટ વિશ્વમાં પ્રલય સર્જશે. રોકફેલર ફાઉન્ડેશનના અધ્યક્ષે ત્યારે વધતી જતી વસતીને કેન્સર જેવા જીવલેણ રોગ સાથે સરખાવી હતી. આવી આગાહી હોવા છતાં ત્રીજા વિશ્વમાં એટલે કે એશિયા, આફ્રિકા અને લેટીન અમેરિકાના દેશોમાં વસતી વધારો કેમ અટકતો નથી? માલ્થુસે બસો વર્ષ પહેલાં જે આગાહી કરી હતી તે સાચી પડી નથી. શા માટે? કયામતનો દિવસ વસતી વધારાને કારણે શું આવતાં આઠ વર્ષ પછી ખરેખર આવશે? વધતી વસતીની સાથે પર્યાવરણ અને અન્નની સમસ્યા સંકળાયેલ છે. વસતી વધે તેમ તેમ રહેવા માટે, ઉદ્યોગો માટે અને બીજી જરૂરિયાતો માટે જમીનની જરૂર પડે. શહેરો અને ઉદ્યોગો વધે અને જમીન-જંગલો ઘટે. આને કારણે પર્યાવરણની સમતુલા જોખમાય. તે સાથે લોકોની સંખ્યા વધારાની લાગવા માંડે અને તેમની ગણના વધુ મોઢાં અને વધુ પેટ બરાબર થવા માંડે. અર્થાત્ વિશ્વના અન્ન જથ્થા પર ભારણ. અર્થાત્ વસતીના ગુણાકાર અને સ્થગિત અન્ન જથ્થા સાથે અંધકારમય ભાવિ. 'જમીનનો વ્યાપ તો વધતો નથી, જમીનનો કસ સતત ખેંચાતો રહ્યો છે અને જો આમ જ પ્રક્રિયા રહી તો ભવિષ્યમાં ઘણાં લોકોને ભૂખ્યા મરવાનો વારો આવશે.'

વળી વસતી વધારાની સાથે એક નવી દ્વિધા ઊભી થઈ છે. વસતી વધે છે તે ફક્ત જન્મ-દરને લીધે જ વધે છે તેવું નથી. જે ૧૯૬૫-૭૦માં ૨.૧ ટકા વાર્ષિક જન્મદર હતો તે હવે ૧.૭ ટકા થયો છે. આમ છતાંય દુનિયાની કુલ વસતી વધે છે. જન્મદરના ઘટાડા સાથે મૃત્યુદર પણ ઘટયો છે. દવાઓની સુવિધાઓ અને જાતજાતની રસી આપવાથી આયુષ્ય લંબાવાયાં છે. કેટલાક ચોક્કસ વર્ગના લોકોનું જીવનધોરણ પહેલાની સરખામણીમાં સુધર્યું છે પરિણામે તેઓ પોષણક્ષમ આહાર મેળવતા થયા છે. આને કારણે તેમની જીવાદોરી લાંબી ખેંચાઈ છે. આમ વસતી વધતી રહી છે. તો શું કરવું? પશ્ચિમના કેટલાક વૈજ્ઞાનિકોએ એવું કહેવાની શરૂઆત કરી છે કે જે લોકો યોગ્ય ન હોય એટલે કે જેમની જરૂરત ન હોય તેવાઓને આરોગ્યની સગવડો ઓછી આપવી કે જેથી તેઓ વહેલા પૃથ્વી પરથી જાય.

અયોગ્ય અને બિનજરૂરી લોકો પાછળ એમનો તર્ક એવો છે કે જેઓ ગરીબ છે; જેઓ આર્થિક અને અન્ય ટેકાની જરૂરિયાતવાળા છે; જેઓ આ વિશ્વને 'કશું આપી શકે એમ નથી' કારણકે પછાત છે અને બીજા પર નિર્ભર છે તેવાં લોકો. આજના સમયમાં જેઓની જરૂર ઓછી છે કે નથી તેઓ કોણ? સમૃદ્ધ દેશો માનતા થયા છે કે જો તેઓએ તેમનું જીવનધોરણ ટકાવી રાખવું હોય તો ત્રીજા વિશ્વના લોકો એટલે કે આપણે ઓછા થવા જોઈએ. સસ્તી મજૂરી આપી એમના મોજશોખ પૂરાં કરીએ ત્યાં સુધી ઠીક પણ બાકી વધારે નહિ. આમ ગરીબોને-ભૂખ્યાને વિશ્વ સમક્ષ એમની વસતીને કારણે, એમના અસ્તિત્વને કારણે, ગરીબાઈને કારણે બોજારૂપ રજૂ કરવામાં આવે છે. જે વિશ્વની જીવસૃષ્ટિના સંચાલનમાં મનુષ્ય નામના બુદ્ધિશાળી પ્રાણીનું અતિ મહત્ત્વ ભાખવામાં આવ્યું હતું તે જ વિશ્વમાં હવે મનુષ્ય ભારરૂપ લાગવા માંડયો. માનવી માનવ સાધન મટી બોજારૂપ જવાબદારીમાં પરિવર્તિત થયો. શક્તિશાળી હાથ અને બુદ્ધિશાળી માનસના વિશાળ વ્યાપમાંથી લોકોને 'ભૂખ્યા પેટ' જેવી સંકુચિત વિભાવના આપવામાં આવી.

આર્થિક—સામાજિક પરિબળો અને વસતી વધારો

વસતી, વસતી, વસતી અને વસતી. વસતીના ચારેબાજુના પોકારોને કારણે વસતીના પ્રશ્નને જુદા જુદા સ્તરેથી તપાસવાની શરૂઆત થઈ. પ્રથમ તપાસનું સ્તર તે આંતરરાષ્ટ્રીય. આંતરરાષ્ટ્રીય ક્ષેત્રે સમૃદ્ધ, વિકસિત અને ગરીબ પછાત (ત્રીજું વિશ્વ) દેશો એ પ્રમાણેનું સ્પષ્ટ વિભાજન જોવા મળે છે. સંખ્યાની દૃષ્ટિએ સમૃદ્ધ વિકસિત રાષ્ટ્રોની વસતી સંખ્યા ગરીબ-પછાત ગણાતાં રાષ્ટ્રો કરતાં ઓછી છે. તેમ જ વસતીનો દર પણ ઓછો છે. આ ગરીબ-પછાત ગણાતા રાષ્ટ્રોની વધતી સંખ્યા સમૃદ્ધ રાષ્ટ્રોને પડકાર રૂપ લાગવા માંડી. સમૃદ્ધ દેશોના લોકોને લાગવા માંડયું કે ત્રીજા વિશ્વની વધતી વસતીને કમસે કમ અન્નનો પુરવઠો તો આપવો પડશે. પરિણામે એમના વિકાસમાં બાધા આવશે. સમૃદ્ધ રાષ્ટ્રો માને છે કે ગરીબ-પછાત ગણાતાં રાષ્ટ્રોનું ભરણપોષણ તેઓ કરી રહ્યાં છે. ત્યાંના લોકોના ત્યાગ-બલિદાનને કારણે જ ત્રીજા વિશ્વના લોકો આજે બચી શકયા છે. હવે કયાં સુધી સમૃદ્ધ દેશોના લોકોએ ત્યાગ કરવાનો? આવા સવાલો ઊભા કરાયા છે.

આંતરરાષ્ટ્રીય ક્ષેત્રના વસતીના સિદ્ધાંતોને રાષ્ટ્રીય સ્તરે પણ લાગુ પાડવામાં આવ્યા. ભારતમાં ઉપલા સ્તરના લોકો કરતાં નીચલા વર્ગની વસતી વધી રહી છે અને આ પ્રકારનો વસતીવધારો ભારતની ગરીબી, બેકારી, શિક્ષણસંસ્થામાં પ્રવેશ ન મળવો, ટ્રેન કે બસમાં ભીડ, કથળતું આરોગ્ય, મકાનો, પાણી, વીજળી, બળતણ વગેરેની અછત માટે જવાબદાર ઠેરવવામાં આવ્યો.

ભારત જેવા જ્ઞાતિવિભાજિત અને બહુધર્મીય રાષ્ટ્રમાં આ સિદ્ધાંતનો ઉપયોગ લોકોને વધુ વિભાજિત કરવા અને ડરાવવા માટે કરવામાં આવી રહ્યો છે. પછાત ગણાતી જ્ઞાતિઓની વધતી સંખ્યા ઉચ્ચ જ્ઞાતિઓ માટે ચિંતાનો વિષય બનાવી દેવાયો. લઘુમતી ધર્મના લોકોના વસતીવધારાનો બહુમતી હિન્દુઓ સામે હાઉ ઊભો કરવામાં આવી રહ્યો છે. 'એક દિવસ મુસલમાનોની વસતી બહુમતી થઈ જશે અને હિન્દુઓ લઘુમતીમાં આવી જશે. પછી તેઓ કયાં જશે!'

આજે વસતી વધારો સમસ્યા છે અને તે વધારો રોકવો જોઈએ તેની ના નહિ. વસતી નિયંત્રણ માટે ઘણાં બધાં કારણોમાંનું એક મહત્ત્વનું કારણ એ છે કે આ દ્વારા માનવી પોતાનું જીવન, પોતાની આજ અને કાલ પોતે જાતે જ નક્કી કરી શકે છે, વિધાતા નહિ. જરૂર પડે ત્યારે અને તેટલાં સંતાનો પેદા કરવાનું કે નહિ કરવાનું એના પોતાના હાથમાં છે. આ ખ્યાલ આત્મવિશ્વાસ માટે જરૂરી છે. આટલી સ્પષ્ટતા પછી સવાલો ઊભા થાય છે કે બસો વર્ષ પહેલાં માલ્થુસે જે ગણતરી કરી થીયરી આપી હતી કે જ્યોમેટ્રીકલ દરે વધતી વસતીને કારણે દુનિયાનો પચાસ-સો વર્ષમાં વિનાશ થશે, ભૂખમરો માનવજાતને ખતમ કરશે તે થીયરી ખોટી કેમ પડી! વસતીને ફક્ત લોકોની સંખ્યા તરીકે જ જોવાને બદલે શું એને સામાજિક-આર્થિક પરિપ્રેક્ષ્યમાં જોઈએ તો પ્રશ્ન વધુ સારી રીતે સમજી ન શકાય અને તે રીતના ઉપાય વધુ કારગત ન નીવડે? શું વસતી ઘટાડવાથી ગરીબાઈ ખતમ થાય? શું દુનિયામાં વધુ વસતીવાળા દેશો વધુ ગરીબ અને ઓછી વસતીવાળા દેશો તવંગર છે? જેઓ વધારે બાળકો પેદા કરે છે તેઓ તર્કહીન અને બુદ્ધિહીન છે? તેઓ એટલા બધા અબૂઝ છે કે તેમને પોતાની ચિંતા જ નથી? શું તેઓ ફક્ત નસીબવાદી જ છે!

૨

થોમસ માલ્થુસની થીયરી પ્રમાણે માનવ વસતી ભૂમિતિની સમગુણોત્તર શ્રેણી (જ્યોમેટ્રીકલ પ્રોગ્રેસ) પ્રમાણે વધી નથી. વસતી વધવાનો સંબંધ માનવ સમાજની જે તે સામાજિક અને આર્થિક પરિસ્થિતિ સાથે સંકળાયેલ છે.

માનવી જ્યારે જંગલોમાં ભટકતો હતો અને શિકાર એની આજીવિકાનું સાધન હતું ત્યારે જન્મ

અને મૃત્યુ દર ઊંચા હતા. સ્થાયી ખેતીની પ્રથા શરૂ થવા અને ખાસ કરીને ટેક્નોલૉજીની શોધથી અન્ન ઉત્પાદન વધ્યું અને આર્થિક સમૃદ્ધિ વધવા સાથે લોકોની આર્થિક પ્રવૃત્તિ વધી. આ સમૃદ્ધિ ઊંચા જન્મ દર અને નીચા મૃત્યુ દર તરફ લઈ ગઈ. ખેતીના વ્યવસાયમાં વધુ માનવ શ્રમની જરૂર રહે છે. જેટલા હાથ વધારે એટલું ખેતીનું કામ સરળ અને ઉત્પાદન વધારે, વળી બહારના માણસોની સહાય કરતા પોતાના કુટુંબમાં માણસો પરનો વિશ્વાસ દરેક ખેતીપ્રધાન સમુદાયને વધુ બાળક પેદા કરવા તરફ લઈ ગયો. આમ ખેતી માનવશ્રમ સચિત હોવાને કારણે આજે પણ ખેતીપ્રધાન સમાજોની વસ્તી ઔદ્યોગિક સમાજોના પ્રમાણમાં વધુ હોય છે.

ઔદ્યોગિક ક્રાંતિ, યંત્રોની શોધ અને આધુનિક ટેક્નોલૉજીના પ્રવેશે સમગ્ર વિશ્વની પરિસ્થિતિને બદલી કાઢી છે. યંત્રોએ માનવીની જગ્યા લેવા માંડી. વધુ હાથની જરૂર ઓછી થવા લાગી, માણસો ફાજલ પડયા અને વસ્તીનો ભાર માનવ સમાજને લાગવા માંડયો. વિજ્ઞાન અને ટેક્નોલૉજીના યુગે શ્વાસ લીધા વગર આગળ ને આગળ દોડવા માંડયું. જેણે સમગ્ર માનવગણિતને ફેરવી નાખ્યું. સામાજિક મૂલ્યો, વલણો અને સમાજ પ્રત્યેનો અભિગમ બદલાયો. માનવી નકામો, વધારાનો બોજો કે પ્રેમ સમો બની ગયો છે. માણસ રાંક, લાચાર અને આશ્રિત બની ગયો છે. સામાન્ય જન લાચાર અને નિઃસહાય જરૂર છે પણ તર્કવિહીન નથી. તેની પાસે પોતાનું જીવનગણિત છે જે તેણે તેની આસપાસના સામાજિક અને ભૌગોલિક વાતાવરણમાંથી તારવ્યું છે. પરંતુ તેના ગણિતની આધુનિક યુગમાં કોઈ કિંમત આંકવામાં આવતી નથી. તેના તર્કને ક્યારેય સમજવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો નથી.

જોકે બે વિશ્વયુદ્ધોને કારણે ત્યાર સુધી શીખેલા પાઠો આપણે ભૂલવા પડયા અને નવા પાઠો અને બોધ શીખવા પડયા. જાપાન, ઇંગ્લૅન્ડ, નેધરલૅન્ડ, જર્મની, ફ્રાંસ જેવા દેશો જ્યાં યુદ્ધોને કારણે ૧૪ થી ૪૫ વર્ષના સૈનિકો નરસ ઉંમરમાં મોટી સંખ્યામાં મૃત્યુને ભેટયા હતા ત્યાં નવા પ્રકારની કટોકટી સર્જાઈ ગઈ. ત્યાં કામ કરનાર વયજૂથના પુરુષોની તંગી વર્તાવા લાગી. આ દેશોની અન્ય વસતી પણ યુદ્ધમાં ખલાસ થઈ ગઈ હતી. આ દેશોને વસતી વધારવાના અભિયાનો ચલાવવા પડેલા.

દરેકે દરેક સમાજને આમ જે તે સમયની પરિસ્થિતિના સંદર્ભમાં પોતાની વસતી ગણતરીનો તર્ક હોય છે, જેનો આધાર લોકસમૂહની આર્થિક પ્રવૃત્તિ, પ્રવૃત્તિનું સ્વરૂપ અને ભરણપોષણની ક્ષમતા સમૂહની સામાજિક કક્ષા–દરજ્જો, વિકાસની તરાહ અને તકો પર રહેલો હોય છે. જે સમૂહો કે દેશો જે તે સમયે વધુ બાળકો પેદા કરે છે, અથવા કુટુંબ નિયોજનની વાત એમની પર નોંધપાત્ર અસર કરતી નથી તે માટે તેમની અજ્ઞાનતા કરતા તેમના પોતાના સામાજિક–આર્થિક માહોલના સંદર્ભમાં તેમનો પોતાનો તર્ક વધુ ભાગ ભજવે છે.

વસતી અને ગરીબાઈને શો સંબંધ છે? શું ગરીબ દેશોમાં વસતી વધુ છે અને ઓછી વસતીવાળા દેશો સમૃદ્ધ છે? એક સીધી સાદી વાત એ છે કે વસતીની કુલ સંખ્યાને વિસ્તારની સરખામણીમાં જોવી જોઈએ. મોટા દેશમાં સ્વાભાવિક રીતે જ વસતીની કુલ સંખ્યા વધારે હોય પણ તે વધારે સંખ્યા વિસ્તારના પ્રમાણમાં વધારે હોય પણ ખરી અને ન પણ હોય.

નીચેના કોઠામાં કેટલાક ગરીબ અને સમૃદ્ધ દેશોની દર ચોરસ કિલોમીટરે વસતી અને માથાદીઠ આવક આપવામાં આવી છે. આ કોઠો સ્પષ્ટ બતાવે છે કે બધા ગરીબ દેશોમાં સમૃદ્ધ દેશો કરતા વસતી વધુ નથી. ઇથિયોપિયામાં દર ચોરસ કિલોમીટરે ૪૨ વ્યક્તિઓ છે અને માથાદીઠ વાર્ષિક આવક ફક્ત ૧૨૦ ડૉલર છે. જ્યારે બધાં જ સમૃદ્ધ દેશોમાં ઇથિયોપિયા, સોમાલિયા કે ટાન્ઝાનીયા કરતા અનેકગણી વસતી છે, પરંતુ આમ છતાં એમની માથાદીઠ આવક ગરીબ દેશો કરતા સેંકડો ગણી વધારે છે. નેધરલૅન્ડ અને જાપાનમાં દર ચોરસ

કોઠો–૧ : કેટલાક ગરીબ અને સમૃદ્ધ દેશોની દર ચોરસ કિલોમીટરે વસતી અને માથાદીઠ આવક

ગરીબ દેશો	ચોરસકિલોમીટરે વસતી	માથાદીઠ આવક (ડોલરમાં)
ભારત	૨૫૮	૩૫૦
મોઝામ્બિક	૨૦	૮૦
ટાન્ઝાનીયા	૨૬	૧૧૦
ઇથોપિયા	૪૨	૧૨૦
સોમાલિયા	૧૨	૧૨૦
સમૃદ્ધ દેશો		
ઇંગ્લેન્ડ	૨૩૪	૧૬,૧૦૦
ઈટાલી	૧૯૧	૧૬,૮૩૦
નેધરલેન્ડ	૪૦૨	૧૭,૩૨૦
જર્મની	૨૨૨	૨૨,૩૨૦
જાપાન	૩૨૬	૨૫,૪૩૦

મીટરે અનુક્રમે ૪૦૨ અને અને ૩૨૬ માણસો છે જે ભારત કરતાં વધારે છે. ભારતમાં દર ચોરસ મીટરે ૨૫૮ વ્યક્તિઓ છે, અર્થાત વસતી અને ગરીબાઈને સીધો સંબંધ નથી. ગરીબાઈનું કારણ વસતી નહિ પણ ઉત્પાદન અને ઉત્પાદનની વહેંચણીની પ્રથા છે.

ઘણા ગરીબ દેશોમાં અન્નનું ઉત્પાદન ફક્ત પોતાના દેશવાસીઓની ભૂખ મિટાવે એટલું જ નથી હોતું બલ્કે એના કરતાં વધારે હોય છે. છતાં આ દેશોમાં લોકો ભૂખથી મૃત્યુ પામે છે. અન્ન ઉત્પાદન અંગેના કેટલાક વિરોધાભાસો નીચે પ્રમાણે છે:

૧ આફ્રિકા જવ, સોયાબીન, મગફળી, શાકભાજી અને પશુઓની નિકાસ કરે છે. (મોજશોખની સામગ્રી જેવી કે કોફી અને કોકોના નિકાસની આપણે વાત જ ન કરીએ), છતાંય ત્યાંનાં બાળકોને પૂરતું પ્રોટીન અને કેલરી મળતાં નથી. ત્યાંનાં બાળકો પોષણક્ષમ આહારના અભાવથી પીડાય છે.

૨ માલીમાં પોતાને ત્યાં જ્યારે દુકાળ હતો ત્યારે પણ તેની ફ્રાન્સ ખાતે મગફળીની નિકાસ વધતી રહી હતી જ્યારે બીજી બાજુ સ્થાનિક લોકોનો મગફળીનો ઉપયોગ ૧૯૬૭થી ઘટ્યો છે.

૩ મેક્સિકો અમેરિકાને તાજાં શાકભાજી પૂરાં પાડે છે, અને પોતાને ત્યાં પોષણક્ષમ આહારની ઊણપને લીધે બાળમરણનું પ્રમાણ વધારે છે.

૪ લેટીન અમેરિકાના મોટાભાગના દેશો પોતાની અડધી જમીનમાં જે પકવે છે તે નિકાસ માટે હોય છે. જ્યારે ત્યાંના પચાસ ટકા લોકો જરૂરી હોય તેના કરતાં ઓછું પ્રોટીન મેળવે છે. વળી આ દેશોના ધનિક લોકો જેઓ કુલ વસતીના પાંચ ટકા છે તેઓ તેમને જરૂરી છે એના કરતાં બે થી ત્રણ ઘણો વધુ પ્રોટીનનો ઉપયોગ કરે છે.

એટલે કહેવાતા ત્રીજા વિશ્વના ગરીબ દેશોમાં વારે વારે ભૂખમરો જોવા મળે છે એનું કારણ આ દેશોની વધુ વસતી નથી. એનું કારણ એ પણ નથી કે આ દેશો ઓછું પકવે છે. પરંતુ એનું મુખ્ય કારણ સમૃદ્ધ દેશોનું વર્ચસ્વ અને તેમાંથી પરિણમતી તેઓની દાદાગીરી છે.

વસતી વધારાને ગરીબાઈ માટે જવાબદાર ગણતા વિદ્વાનો અને રાજ્યકર્તાઓની દલીલ એવી છે કે વિશ્વમાં હવે ખેડાણ લાયક જમીન વ્યક્તિ દીઠ એક એકર કરતાં ઓછી છે. જો વસતી વધારો અત્યારના દરે ચાલુ રહેશે તો ભવિષ્યમાં ખેડાણ લાયક જમીનનું પ્રમાણ વ્યક્તિ દીઠ અર્ધા એકરથી પણ ઓછું થઈ જશે. અનાજ મર્યાદિત છે, વસતી નહિ. પરિણામે ભૂખમરો વધશે. આ દલીલમાં કેટલું તથ્ય છે?

વાસ્તવિકતા જોઈએ તો કમસે કમ આજે જે રીતે બતાવવામાં આવે છે તે રીતે જમીન અને અન્ન બન્નેમાંથી કોઈની અછત નથી. વિશ્વમાં ઘણી ખેડાણ લાયક જમીન હજુ પણ ખેડાયા વગરની પડી રહી છે. ઘણા અભ્યાસીઓએ નોંધ્યું છે કે ખેતી વિષયક જમીનનો, ખાસ કરીને મોટા ખેડૂતો દ્વારા અધિક પ્રમાણમાં

વ્યય થાય છે. વિશ્વની કુલ ખેડાણ લાયક જમીનના ૪૪ ટકા જ જમીન વાસ્તવમાં ખેડાય છે.

જાણીતા ખેતી વૈજ્ઞાનિકો જણાવે છે કે જમીનની ફળદ્રુપતા એ કુદરતી બક્ષિસ નથી જે હંમેશ માટે એક જ સ્થિતિમાં રહે. જમીનની ફળદ્રુપતાનો આધાર જમીનના ઉપયોગ પર છે. જાપાન તેમ જ ફ્રાન્સની કેટલીક જમીનની ગુણવત્તા એક વખત ઉત્તર ભારતની જમીનની ગુણવત્તા કરતાં નીચી હતી પરંતુ આજે જાપાન એક એકરે ભારતની સરખામણીમાં પાંચ ગણું અન્ન ઉત્પાદન કરે છે. છેલ્લા ત્રણ દાયકાનો આપણા સૌનો અનુભવ છે કે જો ખેડૂત પાસે પૂરતાં સાધનો અને નાણાં સમયસર હોય અને જો ખેતી એને લાભદાયી લાગે એટલે કે ખેતીમાં એને વળતર મળે તો એ જમીન પર પહેલાં કરતાં પાંચથી ૭ ગણો પાક ઉતારવામાં આવી શકે. અલબત્ત આનો અર્થ એ નથી કે જમીન અક્ષયપાત્ર છે કે જેની અન્ન ઉત્પન્ન કરવાની કોઈ સીમા નથી, કે તે વધુ ને વધુ ઉત્પાદન સદા માટે કરી શકે. જમીનની ઉત્પાદન શક્તિની મર્યાદા છે જ. પણ વસતી વધારાના સંદર્ભમાં આજે જે બતાવવામાં આવે છે તેમાં અતિશયોક્તિની માત્રા વધુ છે.

જમીનનો ઉપયોગ અન્ન ઉત્પાદન અર્થે કરવામાં આવે છે કે અન્ય હેતુ માટે તે સવાલ પણ મહત્ત્વનો છે. વિશ્વમાં તેમ જ ભારતમાં ઘણી ફળદ્રુપ જમીનનો ઉપયોગ પશુઓને ચારવા માટે કરવામાં આવે છે જેથી સારામાં સારું માંસ મેળવી શકાય. દૂધાળાં પશુઓ પાસેથી વધુ દૂધ મેળવવા પણ આ જ તરકીબ કામે લગાડાય છે. એક અભ્યાસ પ્રમાણે ૨૫૦ શેર માંસ મેળવવા માટે ૧૮૦૦ શેર અનાજ ગુમાવવું પડે છે. આવકવેરો છુપાવવા ઉદ્યોગપતિઓ શહેરો નજીક ખેતી લાયક જમીનને પડતર જમીન તરીકે રાખી, ઉદ્યોગની આવક ખેતીની આવક બતાવી કરચોરી કરે છે. તે વાત તો વધારાની.

જે જમીન છે તે પર અન્ન ઉત્પાદન કરવામાં આવે છે કે પછી રોકડ પાક લેવામાં આવે છે તેપણ મહત્ત્વનું છે. આપણા દેશમાં ખાસ કરીને ગુજરાતમાં ઘઉં, ચોખા, બાજરી કે જુવારનું વાવેતર કરતી જમીનનું પ્રમાણ દિવસે દિવસે ઘટ્યું છે અને શેરડી, કપાસ અને તમાકુ કે તેલીબિયાં જેવા રોકડિયા પાક પકવવા માટેની જમીનનું પ્રમાણ વધ્યું છે. વળી અન્ન કે બીજા પાકનું ઉત્પાદન ઘણી વખત સ્થાનિક લોકોના ઉપભોગ માટે નહિ પણ નિકાસ માટે કરવામાં આવે છે કે જેથી વધુ પૈસા મળે. પરિણામે ઉત્પાદન કરતા લોકો જ પોતે કરેલ ઉત્પાદનનો ઉપભોગ કરવાથી વંચિત રહી જાય છે. આમ ગરીબાઈ, કથળતું આરોગ્ય, પોષણક્ષમ આહારની ખામી વગેરે લક્ષણો વધુ વસતીને કારણે નથી પરંતુ આપણે આગળ જોયું તે પ્રમાણે *પોતાના દેશમાં ઉગાડાતો પાક પોતાના લોકો માટે* ઉપયોગમાં લેવાતો ન હોવાને કારણે છે

આજે દુનિયામાં વસતી વધારાનો જે દર છે એના કરતા અન્ન ઉત્પાદનનો દર વધારે છે જે કોઠા નં. ૨મા દર્શાવાયો છે. છેલ્લાં પચ્ચીસ વર્ષમાં અન્ન ઉત્પાદન વસતીવધારા કરતાં ૧૬ ટકા વધારે છે. કોઠા ૩ના આંકડા બતાવે છે કે ૧૯૮૭ અને ૧૯૮૮ના ખરાબ વર્ષ ગણીએ તો પણ ખાસ કરીને આપણા જેવા વિકસિત દેશોમાં વસતીવધારા કરતાં અનાજની વૃદ્ધિનું પ્રમાણ નોંધપાત્ર વધારે છે. એક વખત ભારતના લોકોને ખવડાવવા માટે અનાજ આયાત કરવું પડતું હતું. આજે અનાજની બાબતમાં આપણે વારંવાર દુકાળ પડતો હોવા છતાં સ્વાવલંબી છીએ.

કોઠો–૨ : અન્ન અને વસતી વિશ્વમાં વૃદ્ધિ

સાલ	વસતીનો વાર્ષિક વધારાનો દર	અન્ન ઉત્પાદનમાં વાર્ષિક વધારાનો દર
૧૯૬૫–૭૦	૨.૦	૩.૭
૧૯૭૫–૮૦	૧.૮	૨.૫
૧૯૮૫–૯૦	૧.૬	૨.૧

આર્થિક—સામાજિક પરિબળો અને વસતી વધારો

કોઠો-૩ : વિશ્વમાં માથાદીઠ અન્ન ઉત્પાદનની તરાહ

પ્રદેશ	૧૯૮૧-૮૩ની સરેરાશ સરખામણીમાં ૧૯૮૬-૮૮ની સરેરાશ(ટકામાં ફેરફાર)	૧૯૭૬-૭૮ની સરેરાશની સરખામણીમાં ૧૯૮૬-૮૮ની સરેરાશ(ટકામાં ફેરફાર)
સમૃદ્ધ રાષ્ટ્રો	+૨	નગણ્ય
વિકસિત રાષ્ટ્રો	+૫	+૧૧
યુરોપ	+૫	+૧૩
અમેરિકા	–૭	+૫
આફ્રિકા	–૨	–૮
દ.અમેરિકા	કોઈ ફેરફાર નહિ	+૨
એશિયા	+૮	+૧૭

જમીન અને અન્નની અછતનો હાઉ આમ આપણી સમક્ષ ખોટો ઊભો કરવામાં આવ્યો છે. વિશ્વના ગરીબ દેશોને અને ગરીબ લોકોને અન્ન પ્રાપ્ત નથી તેના કારણમાં વસતીના બોમ્બનો વિસ્ફોટ નથી પણ જમીનનો બિનઉપયોગ, ગેરઉપયોગ અને નાનકડા વર્ગના ઉપભોગ માટેનો ઉપયોગ છે. આજે વિશ્વમાં દરેક વ્યક્તિ—પુરુષ, સ્ત્રી અને બાળક માટે રોજનું એક કિલો-થી વધારે અનાજ છે, જેની પોષણક્ષમતા ૩૦૦૦ કેલેરી કરતાં વધુ છે. ૧૯૬૦ના દાયકામાં અન્ન ઉત્પાદનનો આંક એટલો બધો ઊંચો ગયો હતો કે ખેડૂતોને ઉત્પાદન બંધ કરવાનું કહેવામાં આવ્યું હતું અથવા અમેરિકાના ખેડૂતોએ ઘઉં દરિયામાં નાખી દીધા હતા. જમીન-અનાજ પૂરતા પ્રમાણમાં છે, છતાં લોકો ભૂખે મરે છે કારણ કે તેમની પાસે અનાજ ખરીદવાના પૈસા નથી.

વળી સરકારની નીતિ જે ખેડૂતો નિકાસ અર્થે રોકડ પાકનું ઉત્પાદન કરે તેઓને સહાય આપવાની છે, જ્યારે જે ખેડૂતો સ્થાનિક બજાર માટે અનાજ પકવે છે તેમને પ્રોત્સાહિત કરવામાં આવતા નથી. વળી સમૃદ્ધ રાષ્ટ્રો એમની જરૂરિયાત કરતાં અનેક ગણું અનાજ અને પશુના માંસનો (જે ઘાસનો ઉપયોગ કરે છે.) ઉપયોગ કરે છે. આપણા દેશમાં ધનિકો જરૂરિયાત કરતાં વધુ ખાય છે અને માંદા પડે છે. આ સુખીવાર લોકો અન્નનો બગાડ કરે છે તે વધારાનો.

આમ આપણે વસતી વધારાનો બહુ મોટો કૃત્રિમ હાઉ ઊભો કર્યો છે. વસતી અંગેનું લોકવલણ, લોકવર્તન અને લોકતર્ક તપાસતાં સમગ્ર બાબતનું તારણ નીકળે છે કે વસતીના વધારા કે ઘટાડા અંગે લોકો પોતાને લાભ થાય એ દૃષ્ટિકોણથી સામાન્ય રીતે વિચારતા હોય છે. સામૂહિક, સમાજ કે રાષ્ટ્રના લાભનું વલણ લોકોના વિચારપરિઘમાં, પછી તે હિન્દુ હોય કે મુસ્લિમ, હજુ આવતું નથી. બીજી બાજુ, વસતીનો ઝડપી વધારો વિશ્વનાં સાધનો, પર્યાવરણ અને સામાજિક, આર્થિક અને રાજકીય વ્યવસ્થામાં અવળી અસર કરતા જણાય છે. સામાજિક, આર્થિક અને રાજકીય એકરાગિતાને હાનિકર્તા છે. આથી તરત જ આપણી નજર જન્મદર ઘટાડવા તરફ જાય છે. અહીં આપણે પ્રશ્ન કરીએ કે જન્મદર નક્કી કરનારાં અસરકારક પરિબળો કયાં કયાં? આપણે જો આ પરિબળો એકવાર ઓળખી કાઢીએ તો વસતી નિયંત્રણનું કામ સરળ બની જાય છે.

અત્યાર સુધીની આપણી સૌથી મોટી મુશ્કેલી વસતીને અસર કરતાં પરિબળોની ઓળખ અંગેની આપણી નિષ્ફળતા કે આંખ આડા કાન કરવાનું આપણું વલણ છે. ખાલી સૂત્રો, નારા કે વિવિધ માધ્યમો દ્વારા પ્રચારથી વસતીનું નિયંત્રણ થઈ શકે નહિ. વસતી નિયંત્રણના કાલા કાર્યક્રમો પણ આપણને અમુક સફળતાથી આગળ લઈ નહિ જાય. જો લોકોનું વસતી પ્રત્યેનું વલણ બદલવું હોય તો પ્રથમ એ માટેની પૂર્વભૂમિકા અને માહોલ તૈયાર કરવાં જોઈએ. આના સંદર્ભમાં પ્રશ્ન એ થાય છે કે શું વસતીનું નિયંત્રણ આર્થિક વિકાસ ખેંચી લાવશે કે પછી આર્થિક વિકાસ એ વસતી નિયંત્રણની પૂર્વશરત છે ! આખો સવાલ મરઘી પહેલી કે ઈંડું એના જેવો છે.

૩

અભ્યાસો સૂચવે છે કે વિકસતાં રાષ્ટ્રોના આર્થિક વિકાસને પરિણામે આર્થિક અને શૈક્ષણિક દરજ્જામા આવેલ પરિવર્તન જન્મદર નીચે લાવવાની ક્ષમતા ધરાવે છે. જે જે દેશોમાં, રાજ્યોમા કે સમાજોમા આર્થિક વિકાસ પ્રાપ્ત થયો છે ત્યા વસતી અંગેનું વલણ વિધાયક માલૂમ પડયું છે. અર્થાત્ આર્થિક વિકાસ વસતી નિયંત્રણ માટે નિર્ણાયક પરિબળ છે. જ્યા આર્થિક વિકાસ છે ત્યાં ધાર્મિક માન્યતાઓ બિનઅસરકારક દેખાય છે.

આ મુદ્દા સાથે આપણે વસતીનો પ્રશ્ન હિન્દુ મુસલમાનના સંદર્ભમા તપાસીએ જેથી કોઇક ચોક્કસ બાબત અંગે પ્રવર્તતી ગેરસમજ કે ભ્રમણા દૂર થાય. એક એવી ભ્રામક માન્યતા પ્રવર્તે છે કે ઈસ્લામ ધર્મ વસતી નિયંત્રણનો હિમાયતી નથી, તેમ જ કુટુંબનિયોજનને બહાલી આપતો નથી. આ કારણે મુસ્લિમોની વસતી બેફામ વધી રહી છે. આ બેફામ વધતી મુસ્લિમોની વસતી અંગેની માન્યતાને કારણે ભારતમાં હિન્દુઓમા એક ભય ઊભો થયો છે. એવો જોર જોરથી પ્રચાર કરવામાં આવે છે કે જો આ જ ઝડપે મુસ્લિમોની વસતી વધતી રહેશે તો આવતાં ૨૫ વર્ષોમા ભારતમા મુસ્લિમોની સંખ્યા બમણી થશે અને હિન્દુઓ લઘુમતીમાં મુકાઈ જશે. આ મુદ્દાની ચર્ચા કરતા પહેલાં અહી એક વાત સ્પષ્ટ કરવી જોઈએ કે કોઈપણ પરાપૂર્વથી ચાલી આવતો ધર્મ કૃત્રિમ રીતે વસતી અટકાવવાની વાતને ટેકો આપતો નથી. કારણ કે દરેક ધર્મ માને છે કે જીવ કુદરતની દેન છે એટલે તેને અટકાવવાનો કે ખતમ કરવાનો અધિકાર ફક્ત ઈશ્વરને છે, માનવીને નહિ.

અહીં આપણને ત્રણ પ્રશ્નો થાય છે :

૧ શું મુસ્લિમોની વસતી ખાસ કરીને ભારતમાં બેફામ વધી રહી છે ?

૨ ઈસ્લામમાં માનનારાઓનું વસતી અંગેનું વલણ અને વર્તન શું ફક્ત ધર્મ આધારિત જ છે ?

૩ તેઓની પોતાની આર્થિક સ્થિતિ અને પરિબળોની વિધાયક અસર મુસ્લિમ સમાજ પર શું નથી?

૧૯૮૧ની વસતી ગણતરી પ્રમાણે ભારતની કુલ વસતી ૬૬ ૫ કરોડ છે. જેમાં હિન્દુઓની વસતી ૫૪.૯ કરોડ જેટલી થવા જાય છે જ્યારે મુસ્લિમની વસતી ૭.૫ કરોડ જેટલી છે. અર્થાત્ હિન્દુઓ ૮૨.૬ ટકા છે જ્યારે મુસ્લિમો ૧૧.૪ ટકા છે. ૧૯૭૧માં હિન્દુઓની વસતી ૪૫ કરોડ જેટલી હતી જ્યારે મુસ્લિમોની વસતી ૬ કરોડની હતી. અર્થાત્ હિન્દુઓ ૮૨.૭ ટકા હતા જ્યારે મુસ્લિમો ૧૧.૨ ટકા હતા. ૧૯૭૧ના પ્રમાણમા ૧૯૮૧માં હિન્દુ વસતી ૨૪.૧૫ ટકા વધી જ્યારે મુસ્લિમ વસતીનો વધારો ૩૦.૫૯ ટકાનો રહ્યો બીજા શબ્દોમાં હિન્દુઓની વસતી વધારાનો દર ૨ ૧૯ ટકાનો રહ્યો જ્યારે મુસ્લિમ વસતી વધારાનો દર ૨.૭૧ ટકાનો રહ્યો.

જો બન્ને કોમની વસતી વધારાનો દર આજ રહે અને બીજાં પરિબળો પણ સમાન રહે તો ૧૯૮૧ થી ૨૫ વર્ષ એટલે કે ૨૦૦૬ની સાલમાં મુસ્લિમો ભારતની કુલ વસતીના ૧૩ ૫૫ ટકા જેટલા થવા જશે બીજી રીતે જોઈએ તો ૧૯૭૧થી ૧૯૮૧ના દરે જો વસતીની વૃદ્ધિ ચાલુ રહે અને અન્ય પરિબળો પણ સમાન રહે (જે અશક્ય છે) તો મુસ્લિમ વસતીને બમણી થતા લગભગ ૪૦૦ વર્ષ લાગે. વળી આવી ધારણા પાયા વગરની રહે છે કારણ કે અન્ય પરિબળોનો અંકુશ ધારણા પર રચાયેલો છે.

ભારતના ભિન્ન ભિન્ન રાજ્યના વસતી વધારાના આંકડા તપાસતા માલૂમ પડે છે કે ભારતમાં મુસ્લિમોનો ઊંચો વસતી દર ધર્મ આધારિત નથી. વધુ વિકસિત એવા કેરાલા, તામિલનાડુ અને કર્ણાટકમાં બન્ને હિન્દુ તેમ જ મુસ્લિમ વસતીવૃદ્ધિનો દર પ્રમાણમાં નીચો છે. બીજી બાજુ પછાત ગણાતા મધ્ય પ્રદેશ અને ઉત્તરપ્રદેશમાં બન્ને કોમનો વસતીવૃદ્ધિ દર ઊંચો જાય છે આ સૂચવે છે કે સામાજિક અને આર્થિક પછાતપણું ઊંચા વસતીવૃદ્ધિદર તરફ

અર્થાત્

હોરી જાય છે.

તામિલનાડુના ગ્રામ્ય વિસ્તારમાં મુસ્લિમોનો વસતી દર સૌથી નીચો જણાયો છે. એની સામે આંધ્ર, આસામ, બિહાર, ગુજરાત, હરિયાણા, જમ્મુ-કાશ્મીર, કર્ણાટક, મધ્યપ્રદેશ, ઓરિસ્સા, પંજાબ, રાજસ્થાન અને ઉત્તરપ્રદેશમાં હિન્દુઓનો વસતી દર ઊંચો છે.

કોઠો-૦ : ભારતના ગ્રામીણ તેમ જ શહેરી તમામ રાજ્યો/પ્રદેશોનો કુલ વસતી વૃદ્ધિ દર, ૧૯૭૮

રાજ્યો/પ્રદેશો	ગ્રામીણ		શહેરી	
	હિન્દુ	મુસ્લિમ	હિન્દુ	મુસ્લિમ
આંધ્ર પ્રદેશ	૩.૯૮	૪.૯૯	૨.૬૬	૩.૧૪
આસામ	૩.૮૬	૪.૭૦	૨ ૭૩	૩.૨૩
બિહાર	૪.૨૩	૪.૩૦	૩.૩૩	૪.૦૫
ગુજરાત	૪.૬૧	૪.૫૮	૩.૬૪	૩.૮૪
હરિયાણા	૪.૬૧	૪.૬૫	૩.૨૬	૩.૨૪
હિમાચલ પ્રદેશ	૩.૩૯	૪.૩૩	૨.૬૭	૨.૦૯
જમ્મુ અને કાશ્મીર	૪.૯૩	૨.૬૨	૪.૭૭	૨.૯૨
કર્ણાટક	૩.૭૦	૩.૮૩	૨.૯૪	૩.૬૪
કેરાલા	૨.૪૯	૪.૧૫	૧.૯૨	૩.૬૩
મધ્ય પ્રદેશ	૫.૩૬	૫.૪૫	૩.૭૭	૪.૦૯
મહારાષ્ટ્ર	૩.૬૨	૪.૭૪	૨.૬૪	૩.૮૧
ઉત્તર-પૂર્વનો પ્રદેશ	૪.૦૪	—	૨.૭૫	—
ઓરિસ્સા	૪.૩૦	૬.૩૪	૩.૪૭	૪.૧૨
પંજાબ	૪.૩૯	—	૩.૧૮	—
રાજસ્થાન	૫.૫૦	૫.૯૨	૩.૭૭	૬.૧૧
તામિલનાડુ	૩.૪૩	૩.૬૪	૨.૬૭	૩.૨૪
ઉત્તર પ્રદેશ	૫.૮૨	૬.૩૯	૩.૨૧	૩.૮૮
પશ્ચિમ બંગાળ	૩.૩૨	૪.૫૫	૨.૨૯	૪.૩૦

જો મુસ્લિમો 'ધર્મના આદેશ'ને અનુસરીને જ ચાલતા હોય તો તામિલનાડુના ગ્રામ્ય વિસ્તારની તેમની વસ્તીના ઓછા દરને આપણે કેવી રીતે સમજાવી શકીએ?

વળી જમ્મુ-કાશ્મીરમાં હિન્દુઓની વસતી વૃદ્ધિનો દર ત્યાંના મુસ્લિમ વસતી વૃદ્ધિના દર કરતાં લગભગ બમણો છે. અહીં અગત્યનો સવાલ થાય છે કે શું જમ્મુ-કાશ્મીરમાં હિન્દુઓ લઘુમતીમાં છે અને તેમની વસતી વૃદ્ધિનો ઊંચો દર તેમની લઘુમતી તરીકેની માનસિક અવસ્થા પ્રદર્શિત કરે છે? શું તેઓનો અસલામતીનો ભાવ તેમની વૃદ્ધિના ઊંચા દર માટે જવાબદાર છે? જો આમ જ હોય તો એ જ કારણ ભારતનાં અન્ય રાજ્યોમાં વસતા મુસ્લિમો માટે એટલું જ સાચું હોઈ શકે. વિવિધ સર્વેક્ષણનાં તારણો બતાવે છે કે વસતી વૃદ્ધિ દર અને આર્થિક પરિસ્થિતિ વચ્ચે અવળો સંબંધ પ્રવર્તે છે. અર્થાત આવક ઊંચી હોય તો વસતી વૃદ્ધિ દર નીચો અને

આવક નીચી હોય તો તેનો આ દર ઊંચો રહે છે.

ભારતમાં હિંદુઓ કરતાં મુસ્લિમોના પ્રમાણમાં ઊંચા વસતી વૃદ્ધિ દરનું ખરું કારણ તેમની સામાજિક અને આર્થિક પછાત સ્થિતિ છે. જાણીતા વસતી નિષ્ણાત આર. એચ. ચૌધરી તેમના પુસ્તકમાં જણાવે છે કે મુસ્લિમોની વસતી વૃદ્ધિનો ઊંચો દર મુસ્લિમ સ્ત્રીઓની નહિવત્ આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ અને શિક્ષણના ઓછા પ્રમાણને કારણે છે. ચૌધરી તેમના પૃથક્કરણ પરથી તારણ પર આવતાં જણાવે છે કે આ પરથી લાગે છે કે મુસ્લિમોના વસતી વર્તણૂક અને વલણ તેમની પછાત સામાજિક–આર્થિક સ્થિતિ પર આધારિત છે, ધર્મ એટલે કે ઈસ્લામ આધારિત નથી.

ટૂંકમાં જ્યાં જ્યાં વિકાસ થયો છે, આર્થિક દરજ્જો ઊંચો આવ્યો છે ત્યાં વસતી વૃદ્ધિનો દર નીચો ગયો છે. આમ વસતી વૃદ્ધિનો દર અને સામાજિક–આર્થિક વિકાસને સીધો સંબંધ છે અર્થાત્ જો ખરેખર વસતીનો વૃદ્ધિ દર નીચો આણવો હોય અથવા આપણને જો ખરેખર મુસ્લિમોની વસતી વૃદ્ધિના દરથી ચિંતા થતી હોય તો સૌથી સચોટ ઉપાય છે લોકોની–મુસ્લિમોની સામાજિક–આર્થિક પ્રગતિને અગ્રિમતા આપવી.

ઉત્તર પ્રદેશના અલિગઢ જિલ્લામાં મતદાર યાદીનો આધાર લઈ ૧૯ થી ૪૯ વર્ષની પરિણીત સ્ત્રીઓ અંગે એક નાનકડું સર્વેક્ષણ કરવામાં આવ્યું હતું. આ સર્વેક્ષણના નિદર્શનમાં બધા સમુદાયના તમામ સામાજિક–આર્થિક સ્તરના લોકોને આવરી લઈ સાથે ગામની વસતીના પ્રમાણમાં મુસ્લિમ વસતીનું ઠીક ઠીક પ્રમાણ હોય એની કાળજી રખાઈ હતી.

મુસ્લિમ સ્ત્રીઓને હિન્દુ સ્ત્રીઓના વસતી વૃદ્ધિ દર સાથે સરખાવતાં જણાય છે કે નીચી આવકના જૂથમાં મુસ્લિમ સ્ત્રીઓનો જનરલ મેરીટલ ફર્ટીલીટી રેટ દર હજારે ૨૧૯નો છે જે હિન્દુ સ્ત્રીઓના ૨૧૫ના દર કરતાં થોડો ઊંચો છે. (જનરલ મેરીટલ ફર્ટીલીટી રેટમાં દર હજાર સ્ત્રીઓએ કેટલા જીવતાં બાળકો જન્મે છે તેની ગણતરી કરવામાં આવે છે.) પરંતુ મધ્યમ અને ઉપલી આવક જૂથમાં મુસ્લિમ સ્ત્રીઓનો વસતી વૃદ્ધિ

કોઠો–૪ : કોમ પ્રમાણે કુટુંબનો આર્થિક દરજ્જો અને ૧૫–૪૯ વયજૂથની પરિણિત સ્ત્રીઓનો વસતી વૃદ્ધિ દર

	આવક જૂથ		
	ઊંચી (રૂ. ૧૫૦૦)	મધ્યમ (રૂ ૭૦૦–૧૫૦૦)	નીચી (રૂ. ૭૦૦)
હિન્દુ	૧૩૦.૭	૧૬૮.૨	૨૧૫
(૧૦૦)	(૨૭.૭૬)	(૪૧.૬૭)	(૩૦.૫૭)
અનુસુચિત જાતિ	૧૫૯.૨	૧૯૭.૩	૨૨૭.૩
(૧૦૦)	(૨૨.૨૭)	(૩૩.૪૧)	(૪૪.૩૨)
મુસ્લિમ	૧૨૫ ૯	૧૬૦.૯	૨૧૯ ૪
(૧૦૦)	(૧૪.૦૬)	(૩૫.૮૭)	(૫૦.૦૭)

દર તે આવક જૂથની હિન્દુ અને અનુસુચિત જાતિની સ્ત્રીઓ કરતાં નીચો છે. મધ્યમ આવક જૂથમાં મુસ્લિમ સ્ત્રીઓનો દર હજારે ૧૬૧, હિન્દુ સ્ત્રીઓનો ૧૬૮ અને અનુસુચિત જાતિની સ્ત્રીઓનો ૧૯૭નો વસતી વૃદ્ધિ દર છે. આ આંકડા બતાવે છે કે નીચી આવકના જૂથમાંથી મધ્યમ આવકના જૂથમાં જતા મુસ્લિમ સ્ત્રીઓના વસતી વૃદ્ધિનાં દરના ઘટાડાનું પ્રમાણ અન્ય બે જૂથની સરખામણીમાં વધુ છે. આ જ પ્રમાણે મધ્યમમાથી ઉપલા આવક જૂથમાં જતાં જૂથની સ્ત્રીઓનો વસતી વૃદ્ધિ દર વધુ નીચો જાય છે અને તેમાં પણ મુસ્લિમ સ્ત્રીઓનો વસતી વૃદ્ધિ દર હિન્દુ તેમ જ અનુસુચિત જાતિની સ્ત્રીઓના તે દર કરતા વધુ નીચો છે. આ આંકડા બતાવે છે કે આવક અને વસતી વૃદ્ધિના દરને સીધો સંબંધ છે.

મુસ્લિમોના વસતી વધારાના ઊંચા દર સાથે બીજી એક પ્રચલિત માન્યતા છે કે મુસ્લિમોને ઈસ્લામ ચાર પત્ની કરવાની છૂટ આપે છે. કમિટી ઓન ધ સ્ટેટસ ઓફ વિમેન ઈન ઇન્ડિયા (૧૯૭૫, પાન ૬૬–૬૭) પ્રમાણે ૧૯૩૧–૪૧, ૧૯૪૧–૫૧,

અર્થાત

અને ૧૯૫૧–૬૧ના દાયકામાં બહુપત્નીત્વની નોંધાયેલી ટકાવારી પ્રમાણે હિન્દુઓની ટકાવારી ૬.૭૯, ૭.૧૫ અને ૫.૦૬ હતી જ્યારે એ જ ત્રણ દાયકાના સમયમાં હિન્દુઓની સામે મુસ્લિમોની બહુપત્નીત્વની ટકાવારી ૭.૨૯, ૭.૦૬ અને ૪.૩૧ હતી.

ભારતમાં હજુ પણ કેટલાક સમુદાયોમાં બહુપત્નીત્વની પ્રથા પ્રચલિત છે અને એવાં લગ્નો નોંધાય છે. આદિવાસીઓમાં એનું પ્રમાણ ઊંચું છે. હિન્દુ–મુસ્લિમ બન્ને સમુદાયો બહુપત્નીત્વના રિવાજની બાબતમાં એકબીજાની આગળ–પાછળ આગળ–પાછળ જણાયા છે. આ આંકડા પરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે મુસ્લિમોની વસતીવૃદ્ધિના ઊંચા દરને તેમને મળતી ચાર પત્નીની છૂટ સાથે સંબંધ નથી.

આવકની જેમ શિક્ષણને અને વસતીવૃદ્ધિને પણ સીધો સંબંધ છે. જ્યાં શિક્ષણનો દર ઊંચો જાય છે ત્યાં વસતીવૃદ્ધિનો દર નીચો આવતો જણાયો છે. ખાસ કરીને જ્યાં સ્ત્રી શિક્ષણ વધ્યું છે ત્યાં વસતીવૃદ્ધિના દર પર વિપરીત અસર વર્તાય છે. અભ્યાસો જણાવે છે કે શિક્ષિત મહિલાઓ અશિક્ષિત મહિલાઓ કરતાં ઓછાં બાળકો પેદા કરે છે.

કોઠો–૫ : શિક્ષણ અને આવક પ્રમાણે શહેરી અને ગ્રામીણ લોકોનો વસતી વૃદ્ધિ દર

સૂચિતાર્થ	જૂથ	ગ્રામીણ	શહેરી
શિક્ષણ	નિરક્ષર	૧૭૨.૨	૧૫૬.૦
	પ્રાથમિકથી નીચે	૧૫૭.૭	૧૩૯.૩
	પ્રાથમિક, પ્રા.થી ઉપર પણ મેટ્રીકની નીચે.	૧૫૭.૭	૧૩૨.૦
	મેટ્રીક અને ઉપર	૧૪૬.૮	૧૨૩.૯
	બધા જ શિક્ષિત	૧૫૭.૫	૧૩૩.૦
માથાદીઠ	૫૦ થી નીચે	૧૮૯.૦	૧૭૮.૮
માસિક ખર્ચ	૫૧–૧૦૦	૧૩૪.૪	૧૪૫.૪
રૂપિયામાં	૧૦૧ થી ઉપર	૧૧૦.૮	૯૫.૧

લગ્નવય—ખાસ કરીને સ્ત્રીઓની લગ્નવય—જ્યાં ઊંચી લઈ જવાય છે ત્યાં વસતીની વર્તણૂક પર વિધાયક અસર દેખાય છે.

આમ સામાજિક/આર્થિક વિકાસ અને તેને પ્રાપ્ત કરવાની રાજકીય ઇચ્છા વસતી નિયંત્રણ કરી શકે છે. ભ્રામક વાતો અને માત્ર સૂત્રો દ્વારા વસતીનો પ્રશ્ન હલ થઈ શકે નહિ.

પરથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓનું સામાજિક સ્થાન/દરજ્જો અને ભૂમિકા તપાસવાનો છે.

આ અભ્યાસમાં માત્ર અમદાવાદ દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મો પસંદ કરી છે,. તે પાછળ કેટલાંક કારણો છે :

(૧) ઉચ્ચ બૌદ્ધિક વ્યવસાય સાથે સંકળાયેલો અથવા તો તેવું શિક્ષણ લેતો વર્ગ ગુજરાતી ફિલ્મ જોવાનું પસંદ કરતો નહિ હોવાનું જાણવા મળે છે, એટલું જ નહિ તેઓ સામાન્ય વાતચીત દરમિયાન જણાવતાં કે આવી ફિલ્મો જોઈ જ ન શકાય' કે 'એ જોવા માટે ખૂબ ધીરજ રાખવી પડે.' આનાથી ઊલટું મોટા ભાગની ગૃહિણીઓ; પછી તેઓએ કૉલેજ કક્ષાનો અભ્યાસ કર્યો હોય તો પણ ગુજરાતી ફિલ્મો જોવાનું પસંદ કરતી જણાઈ છે. આથી તેમાં રજૂ થતી બાબતોનું વિશ્લેષણ કરવાની જરૂર જણાઈ હતી.

(૨) ગુજરાતી ફિલ્મો નગરના નિશ્ચિત સિનેમા ગૃહોમાં જ આવે છે; તેની કરમુક્તિનો દર ઊંચો રહે છે. હિન્દી કે અન્ય ભાષા ન સમજી શકનાર ઘણો મોટો નિરક્ષર કે નહિવત્ શિક્ષણ ધરાવનાર ગુજરાતી ભાષી વર્ગ ગુજરાતી ચિત્રો જરૂર જુએ છે. આવી કે આ જ ફિલ્મોને જ્યારે દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત કરવામાં આવે છે ત્યારે સિનેમાગૃહમાં જઈને જોવાનું ટાળનારાઓ પણ માતૃભાષામાં રજૂ થતી ફિલ્મ જોવા પ્રેરાય છે. આથી તેની અસર બહોળા વર્ગ ઉપર પડે એ સ્વાભાવિક છે. વિષયવસ્તુના અભ્યાસને આધારે તેની અસરનો પદ્ધતિસરનો અભ્યાસ થાય એ જરૂરી જણાતું હતું.

અભ્યાસ એકમો / નિદર્શની પસંદગી

પ્રસ્તુત અભ્યાસ માટે અમદાવાદ દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત તમામ પ્રાદેશિક/ગુજરાતી ફિલ્મોને અભ્યાસ એકમ તરીકે સમાવવી શક્ય ન હોવાથી નિદર્શની પસંદગી જરૂર બને છે. એ માટે બે જુદા-જુદા સમય ગાળામાં પ્રસારિત થયેલ ૩૪ (ચોત્રીસ)[૨] ફિલ્મો પસંદ કરી છે. એ રીતે ૧૯૯૦ ફેબ્રુઆરીથી–૧૯૯૦ સપ્ટેમ્બર દરમિયાન પ્રસારિત થયેલી ૨૪ (ચોવીસ) ફિલ્મો અને ત્યારબાદ ૧૯૯૨ જુલાઈથી–૧૯૯૨ ઓક્ટોબર દરમિયાન પ્રસારિત થયેલી ૧૦ (દસ) ગુજરાતી ફિલ્મોને અભ્યાસ એકમ તરીકે પસંદ કરી છે. દરેક ફિલ્મમાં મુખ્ય ત્રણ સ્ત્રી–પાત્રો એટલે કે કુલ ૧૦૨ (એકસો બે) સ્ત્રી-પાત્રોના દરજ્જા–ભૂમિકાને ફિલ્મોમાં કઈ રીતે રજૂ કરવામાં આવ્યાં છે; એ તપાસવા સ્ત્રીઓના દરજ્જા-ભૂમિકા અંગેની માહિતીને અભ્યાસમાં આવરી લીધી છે.

માહિતીનું એકત્રીકરણ[૩]

પ્રસ્તુત અભ્યાસ માટે પ્રશ્નાવલિ દ્વારા માહિતી એકત્ર કરી છે. આ માટે ઉપયોગમાં લીધેલી પ્રશ્નાવલિ અગાઉ ૧૯૭૬માં અમદાવાદના એક નારીજૂથે 'Image of the woman in Indian film' વિશેના અભ્યાસ માટે બનાવેલી પ્રશ્નાવલિના થોડા ફેરફાર સાથે કરેલો અનુવાદ છે.

સ્ત્રી-પાત્રોના દરજ્જા અને ભૂમિકા અંગેની માહિતી પ્રતિ અઠવાડિયે અમદાવાદ દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મોમાંથી પ્રાપ્ત કરવાની હોવાથી શરૂઆતમાં શનિવારે અને પાછળથી રવિવારે પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મો જોઈને; પ્રશ્નાવલિ ભરીને મેળવી છે.

પ્રત્યેક ફિલ્મ ઓછામાં ઓછી ત્રણ વ્યક્તિઓએ જોઈ છે તેમ જ પ્રશ્નાવલિ ભરી છે. પ્રશ્નાવલિનાં સ્ત્રી-પાત્રો, એ પાત્રોનું ફિલ્મમાં સ્થાન, તેમના તરફનું ફિલ્મમાં સૂચિત સમાજનું વલણ અને તેમને મળેલી માવજત અંગે ફિલ્મ જોયા પછી તુરત જ એક વખત અને ત્યાર બાદ બે થી ત્રણ મિટીંગો કરી સમૂહ–ચર્ચા દ્વારા માહિતી એકઠી કરનારાઓનાં વિવિધ મંતવ્યોને અંત અર્થઘટનો મેળવ્યાં છે.

અભ્યાસનું વૈજ્ઞાનિક અને વ્યાવહારિક મહત્ત્વ

ગુજરાતી ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓના સ્થાન અને ભૂમિકા

ગુજરાતી ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓનું સ્થાન અને ભૂમિકા[1]

નલિની કિશોર ત્રિવેદી

ભારતમાં સંચાર સાધનોનો થયેલો ઝડપી વિકાસ અને તેને કારણે સમાજમાં આવેલું અને આવતું સામાજિક પરિવર્તન એ સર્વવિદિત ઘટના છે. વિશેષ કરીને, ૧૯૭૦ પછી દૃશ્ય અને શ્રાવ્ય એવા ટેલિવિઝને; શરૂઆતમાં ધીમી ગતિથી અને આશરે ૧૯૮૦ પછી રોજબરોજના ઘરેલું જીવનમાં પણ પ્રવેશ મેળવી લીધો છે. તેના આવા ઝડપી વિસ્તરણને કારણે માનવ સંપર્ક વ્યવહારના ક્ષેત્રે વિશિષ્ટ પ્રકારની સામાજિક અને મનોવૈજ્ઞાનિક પ્રક્રિયા ઉદ્ભવી છે. સાંપ્રત સમયમાં તે માત્ર મનોરંજનનું સાધન ન રહેતાં સામાજિક જીવનને અસર કરતું મહત્ત્વનું પરિબળ પણ બની રહ્યું છે. અલબત્ત ટેલિવિઝન પહેલાં આપણા સમાજમાં ચલચિત્રો જેવું દૃશ્ય-શ્રાવ્ય મનોરંજનનું સાધન પ્રવેશી ચૂકેલું; પરંતુ ઘર આગણે ટેલિવિઝનની સુવિધા ઉપલબ્ધ બનતાં; તેમાં પ્રસારિત થતાં વિવિધ કાર્યક્રમો [ચલચિત્રો પણ] કુટુંબના તમામ સભ્યો/વડીલો, બાળકો તેમ જ નિકટના સંબંધીઓ લગભગ સાથે મળીને જુએ છે. આ ઘટના વ્યક્તિગત અને કૌટુંબિક સંબંધોમાં પરિવર્તન લાવવામાં, સામાજિક સંસ્થાઓની જૂની રીતિઓ બદલવામાં, સ્ત્રીઓનું સ્થાન તેમ જ સ્ત્રીઓ માટેના રૂઢિગત ખ્યાલો અને અભિપ્રાયોમાં પરિવર્તન લાવવામાં તેમ જ સ્ત્રી પુરુષની સામજિક અલગતા ઘટાડવામાં કે નાબૂદ કરવામાં મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે.

સાંપ્રત સમયમાં સમાજશાસ્ત્રમાં સંચાર-સાધનોની સામાજિક જીવન ઉપર થતી અસરો અને તેથી આવેલા અને આવતાં સામાજિક પરિવર્તન અંગેના અભ્યાસોનું મહત્ત્વ અંકાવા લાગ્યું છે. ખાસ કરીને, ટેલિવિઝન જેવા દૃશ્ય-શ્રાવ્ય સાધનોની સમાજ ઉપર ગાઢ અસર થાય છે અને આથી ઝડપી સામાજિક પરિવર્તન લાવી શકાય છે. તેવું માનવામાં આવે છે એ અંગેના અભ્યાસો પણ થતા રહે છે. આવા અભ્યાસો મુખ્યત્વે બે પ્રકારના હોય છે. એક તો તેમાં રજૂ થતા વિવિધ કાર્યક્રમોની લોકો ઉપર થતી અસરો અંગેના અભ્યાસ, એટલે કે Impact-study; બીજું તેમાં રજૂ કરવામા આવતા વિવિધ વિષયવસ્તુના પૃથક્કરણ અંગે થતા અભ્યાસો એટલે કે content study.

સામાન્યરીતે કાર્યક્રમોની લોકપ્રિયતા તપાસવા કે જાહેરાત આપનારાઓ જાહેરાતોની અસર તપાસવા નાના મોટા Impact-study કરે છે. પરંતુ આવાં માધ્યમો દ્વારા પ્રસારિત કરવામાં આવતી માહિતીનું પૃથક્કરણ કરતા અભ્યાસો પ્રમાણમાં ઓછા છે. પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં ટેલિવિઝન દ્વારા પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મોમાં સ્ત્રીના સ્થાન અને ભૂમિકા અંગેની માહિતીનું પૃથક્કરણ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આથી પ્રસ્તુત અભ્યાસ content study છે.

અભ્યાસનો હેતુ

સ્ત્રીઓના સામાજિક સ્થાન અંગેના અનેક અભ્યાસો થયા છે. હિન્દી ફિલ્મમાં સ્ત્રીઓનું સામાજિક સ્થાન સૂચવતા કેટલાક અભ્યાસો પણ થયા છે. પરંતુ દૂરદર્શન ઉપરથી સ્થાનિક કાર્યક્રમોના ભાગરૂપે જે-તે પ્રદેશમાં પ્રસારિત થતી પ્રાદેશિક ભાષાની ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓના સામાજિક સ્થાન અને ભૂમિકા ઉપર પ્રકાશ પાડતા અભ્યાસો થયા હોય તેવું જાણવા મળ્યું નથી.

પ્રસ્તુત અભ્યાસનો હેતુ 'અમદાવાદ દૂરદર્શન

અર્થાત

...રથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓનું ...માજિક સ્થાન/દરજ્જો અને ભૂમિકા તપાસવાનો છે.

આ અભ્યાસમાં માત્ર અમદાવાદ દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મો પસંદ કરી છે, ...પાછળ કેટલાંક કારણો છે :

(૧) ઉચ્ચ બૌદ્ધિક વ્યવસાય સાથે સંકળાયેલો ...મ જ તેવું શિક્ષણ લેતો વર્ગ ગુજરાતી ફિલ્મ જોવાનું ...સંદ કરતો નહિ હોવાનું જાણવા મળે છે, એટલું જ ...હિ તેઓ સામાન્ય વાતચીત દરમિયાન જણાવતાં કે ...આવી ફિલ્મો જોઈ જ ન શકાય' કે 'એ જોવા માટે ...ખૂબ ધીરજ રાખવી પડે.' આનાથી ઊલટું મોટા ...ભાગની ગૃહિણીઓ; પછી તેઓએ કૉલેજ કક્ષાનો ...અભ્યાસ કર્યો હોય તો પણ ગુજરાતી ફિલ્મો જોવાનું ...પસંદ કરતી જણાઈ છે. આથી તેમાં રજૂ થતી ...બાબતોનું વિશ્લેષણ કરવાની જરૂર જણાઈ હતી.

(૨) ગુજરાતી ફિલ્મો નગરના નિશ્ચિત સિનેમા ...ગૃહમાં જ આવે છે; તેની કરમુક્તિનો દર ઊંચો રહે ...છે. હિન્દી કે અન્ય ભાષા ન સમજી શકનાર, ઘણો મોટો ...નિરક્ષર કે નહિવત્ શિક્ષણ ધરાવનાર ગુજરાતી ભાષી ...વર્ગ ગુજરાતી ચિત્રો જરૂર જુએ છે. આવી કે આ ...જ ફિલ્મોને જ્યારે દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત કરવામાં ...આવે છે ત્યારે સિનેમાગૃહમાં જઈને જોવાનું ટાળના...રાઓ પણ માતૃભાષામાં રજૂ થતી ફિલ્મ જોવા પ્રેરાય છે. આથી તેની અસર બહોળા વર્ગ ઉપર પડે એ સ્વાભાવિક છે. વિષયવસ્તુના અભ્યાસને આધારે તેની અસરનો પદ્ધતિસરનો અભ્યાસ થાય એ જરૂરી જણાયું હતું.

અભ્યાસ એકમો / નિદર્શની પસંદગી

પ્રસ્તુત અભ્યાસ માટે અમદાવાદ દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત તમામ પ્રાદેશિક/ગુજરાતી ફિલ્મોને અભ્યાસ એકમ તરીકે સમાવવી શક્ય ન હોવાથી નિદર્શની પસંદગી જરૂર બને છે. એ માટે બે જુદા-જુદા સમય ગાળામાં પ્રસારિત થયેલ ૩૪ (ચોત્રીસ)[2] ફિલ્મો પસંદ કરી છે. એ રીતે ૧૯૯૦ ફેબ્રુઆરીથી–૧૯૯૦ સપ્ટેમ્બર દરમિયાન પ્રસારિત થયેલી ૨૪ (ચોવીસ) ફિલ્મો અને ત્યારબાદ ૧૯૯૨ જુલાઈથી–૧૯૯૨ ઑક્ટોબર દરમિયાન પ્રસારિત થયેલી ૧૦ (દસ) ગુજરાતી ફિલ્મોને અભ્યાસ એકમ તરીકે પસંદ કરી છે. દરેક ફિલ્મમાં મુખ્ય ત્રણ સ્ત્રી–પાત્રો એટલે કે કુલ ૧૦૨ (એકસો બે) સ્ત્રી-પાત્રોના દરજ્જા–ભૂમિકાને ફિલ્મોમાં કઈ રીતે રજૂ કરવામાં આવ્યાં છે; એ તપાસવા સ્ત્રીઓના દરજ્જા-ભૂમિકા અંગેની માહિતીને અભ્યાસમાં આવરી લીધી છે.

માહિતીનું એકત્રીકરણ[3]

પ્રસ્તુત અભ્યાસ માટે પ્રશ્નાવલિ દ્વારા માહિતી એકત્ર કરી છે. આ માટે ઉપયોગમાં લીધેલી પ્રશ્નાવલિ અગાઉ ૧૯૭૬માં અમદાવાદના એક નારીજૂથે 'Image of the woman in Indian film' વિશેના અભ્યાસ માટે બનાવેલી પ્રશ્નાવલિના થોડા ફેરફાર સાથે કરેલો અનુવાદ છે.

સ્ત્રી-પાત્રોના દરજ્જા અને ભૂમિકા અંગેની માહિતી પ્રતિ અઠવાડિયે અમદાવાદ દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મોમાંથી પ્રાપ્ત કરવાની હોવાથી શરૂઆતમાં શનિવારે અને પાછળથી રવિવારે પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મો જોઈને; પ્રશ્નાવલિ ભરીને મેળવી છે.

પ્રત્યેક ફિલ્મ ઓછામાં ઓછી ત્રણ વ્યક્તિઓએ જોઈ છે તેમ જ પ્રશ્નાવલિ ભરી છે. પ્રશ્નાવલિનાં સ્ત્રી-પાત્રો, એ પાત્રોનું ફિલ્મમાં સ્થાન, તેમના તરફનું ફિલ્મમાં સૂચિત સમાજનું વલણ અને તેમને મળેલી માવજત અંગે ફિલ્મ જોયા પછી તુરત જ એક વખત અને ત્યાર બાદ બે થી ત્રણ મિટિંગો કરી સમૂહ–ચર્ચા દ્વારા માહિતી એકઠી કરનારાઓનાં વિવિધ મંતવ્યોને અંતે અર્થઘટનો મેળવ્યાં છે.

અભ્યાસનું વૈજ્ઞાનિક અને વ્યાવહારિક મહત્ત્વ

ગુજરાતી ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓના સ્થાન અને ભૂમિકા

અંગેનો આ અભ્યાસ દૂરદર્શનના સ્થાનિક કાર્યક્રમોના ભાગરૂપે પ્રસારિત થતી પ્રાદેશિક ફિલ્મો પૂરતો મર્યાદિત છે, આથી તેને આધારે વ્યાપક સામાન્યીકરણ મુશ્કેલ બને, છતાં આપણા દેશના પુરુષ-પ્રધાન સમાજમાં પરિવર્તન લાવવા અંગે આજકાલ વ્યાપક રીતે વિચારાવા લાગ્યું છે ત્યારે આપણા દેશની નિરક્ષર કે નહિવત્ શિક્ષણ ધરાવતી પ્રજા માટે દશ્ય-શ્રાવ્ય રજૂઆત કરનાર ટેલિવિઝનના પ્રસારિત થતા કાર્યક્રમો દ્વારા સામાજિક પરિવર્તનના વિચારો સમાજમાં ઝડપથી અને કાર્યક્ષમ રીતે પ્રસરાવી શકાય. આ બાબતને અનુલક્ષીને સ્થાનિક દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતા કાર્યક્રમોમાં પ્રાદેશિક ભાષાની ફિલ્મ એ લોકપ્રિય કાર્યક્રમ હોવાથી આવાં ચિત્રપટો સ્ત્રીઓની ભૂમિકાને કઈ રીતે રજૂ કરે છે એ અંગેના અભ્યાસો થાય એ જરૂરી છે. ચિત્રપટ જોનાર વર્ગ એ અંગે કેવી માન્યતા ધરાવે છે એ બાબત અંગેના તારણો હવે પછીના આવા પ્રકારના અભ્યાસો અંગે અભ્યાસકર્તાને માર્ગદર્શન આપી શકે.[૪]

તદ્ઉપરાંત આવા અભ્યાસોનું વ્યાવહારિક મૂલ્ય પણ છે. ભારતીય સમાજમાં પરંપરાથી સ્ત્રીના સ્થાન અંગે વિરોધાભાસી મંતવ્યો જોવાં મળ્યાં છે. તેને ક્યાં તો 'દેવી' ક્યાં તો 'દાસી' કહી, 'વ્યક્તિ' તરીકેનો દરજ્જો ભાગ્યે જ અપાયો છે. ટી.વી. પરથી પ્રસારિત થતાં ચિત્રો કુટુંબના બધા સભ્યો સાથે બેસીને જોતાં હોવાથી આવા અભ્યાસો સમાજમાં નિશ્ચિત દિશાના પરિવર્તન માટે ભવિષ્યમાં પ્રસારિત થનારાં ચિત્રપટની પસંદગી વેળાએ દૂરદર્શનના હોદ્દેદારોને માર્ગદર્શન આપી શકે. આથી સમાજમાં ઇચ્છિત સામાજિક પરિવર્તન માટે ટી. વી. જેવાં માધ્યમોને વધારે સક્ષમ બનાવી શકાય.

આ સિવાય નાનું નિદર્શન લઈને થયેલા હોવા છતાં આવા અભ્યાસો ચિત્રપટનું નિર્માણ અને દિગ્દર્શન કરનારાઓને ભાવિ નિર્માણ અર્થે લોકરુચિ અને પરિવર્તન પામી રહેલા સમાજની જરૂરિયાતો વચ્ચે યોગ્ય સમતુલન જાળવવા અંગે સૂચન કરી શકે.

ઉપલબ્ધ માહિતી અને પૃથક્કરણ

પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં અમદાવાદ દૂરદર્શન દ્વારા નિશ્ચિત સમયગાળામાં પ્રસારિત ગુજરાતી ફિલ્મો અંગેની માહિતીનું પૃથક્કરણ કર્યું છે. અભ્યાસની ૩૪(ચોત્રીસ) માંથી ૩૩ (તેત્રીસ) ફિલ્મો ૧૯૭૦ થી ૧૯૮૭ દરમિયાન બનેલી છે અને એ જ સમયગાળામાં સૌ પ્રથમ રજૂ થઈ છે. માત્ર એક ફિલ્મ ૧૯૬૧માં બની અને રજૂ થઈ છે. દૂરદર્શનમાં રજૂ કરતી વખતે સાલ/વર્ષનો ક્રમ જાળવ્યો નથી. ૧૯૯૦ દરમિયાન ૧૯૮૭માં બનેલી અને રજૂ થયેલી ફિલ્મ દર્શાવી છે; તેમ જ ૧૯૯૨ દરમિયાન ૧૯૭૧ની ફિલ્મ પણ દર્શાવવામાં આવી છે. ફિલ્મનો પ્રકાર, તેનું સામાજિક-સાંસ્કૃતિક સ્તર, ફિલ્મમાં રજૂ થતો સમય તેમ જ તેમાં સૂચિત વિસ્તાર, ધર્મ વગેરે અંગેની માહિતી નોંધી છે; આ અંગેના વિવિધ પરિવર્ત્યો મુજબનું વિતરણ કોઠા-૧ માં રજૂ

કોઠો-૧ : ફિલ્મો અને તેમાં રજૂ થયેલી માહિતીનું પરિવર્ત્યો મુજબ વિતરણ

અ ફિલ્મનો પ્રકાર :

પ્રકાર	સંખ્યા
ધાર્મિક/પૌરાણિક	૬
સામાજિક	૨૨
ઐતિહાસિક	૬
	૩૪

બ સામાજિક સાંસ્કૃતિક સ્તર :

સ્તર	સંખ્યા
સામાન્ય સ્તર	૨૪
સૌરાષ્ટ્રની સંસ્કૃતિ	૯
દક્ષિણ ગુજરાતનું સ્તર	૧
કુલ	૩૪

અર્થાત્

ક વિસ્તાર :

વિસ્તાર	સંખ્યા
નગર	૧૮
ગ્રામ્ય	૧૪
જંગલ	૦૧
મિશ્ર	૦૧
કુલ	૩૪

ડ ફિલ્મમાં રજૂ થતો સમય :

સમય	સંખ્યા
સાંપ્રત સમય	૧૯
ભૂતકાલીન સમય	૧૫
કુલ	૩૪

ઈ ચિત્રપટમાં રજૂ થતો ધર્મ : હિન્દુ

ફિલ્મનો પ્રકાર

સામાન્ય રીતે સામાજિક સાંસ્કૃતિક મૂલ્યોના પરિપ્રેક્ષ્યમાં જે ફિલ્મોની રજૂઆત કૌટુંબિક સામાજિક સંબંધો અને સમસ્યાઓને અનુલક્ષી થઈ હોય તેવી ફિલ્મોને સામાજિક ફિલ્મો તરીકે ઓળખાવી છે. અભ્યાસમાં સમાવિષ્ટ ૩૪ માંથી ૨૨ એટલે કે ૬૮.૭૫ ટકા ફિલ્મો સામાજિક છે. ૧૯૯૨ દરમિયાન જોયેલી ૧૦ (દસ) માંથી બે ફિલ્મો સામાજિક હોવા સાથે સાહસિક પણ છે. બાકીની ૧૨ (૩૧.૨૫ ટકા) ઐતિહાસિક પૌરાણિક તેમ જ ધાર્મિક વાર્તાઓ રજૂ કરતી ફિલ્મો છે.

સામાજિક-સાંસ્કૃતિક સ્તર

ગુજરાતી ફિલ્મો મોટેભાગે સૌરાષ્ટ્રનું સામાજિક-સાંસ્કૃતિક સ્તર ઉપસાવતી હોવાની સામાન્ય માન્યતા ભૂલભરેલી છે. પરંતુ અભ્યાસની ૨૪ (૭૦ ટકા) ફિલ્મો સામાન્ય સ્તરની જણાઈ છે. એટલે કે તેમાં ગુજરાતી ભાષા, વાર્તા, પહેરવેશ, રિવાજ રજૂ થયાં છે, પરંતુ નિશ્ચિત પ્રદેશની છાપ નથી. જ્યારે ૯ (નવ) એટલે કે આશરે ૨૭ ટકા ફિલ્મોમાં સૌરાષ્ટ્રનું સામાજિક-સાંસ્કૃતિક વાતાવરણ સ્પષ્ટ જણાય છે. અલબત્ત લગભગ દરેક ફિલ્મમાં દર્શાવવામાં આવતા રાસ-ગરબામાં વત્તેઓછે અંશે સૌરાષ્ટ્રની ઝલક અવશ્ય જોવા મળી છે. એકમાત્ર ફિલ્મમાં દક્ષિણ-ગુજરાતનું સામાજિક-સાંસ્કૃતિક સ્તર/વાતાવરણ જોવા મળ્યું છે.

વિસ્તાર

નગરનો ઉચ્ચ શિક્ષણ અને વ્યવસાયમાં સંકળાયેલો વર્ગ ગુજરાતી ફિલ્મો જોવાનું ઓછું પસંદ કરે છે. પણ ૩૪ માંથી ૧૮ એટલે કે લગભગ ૫૩ ટકા ફિલ્મોમાં નગર-વિસ્તાર અને તેનું વાતાવરણ જોવા મળ્યું છે. ૧૪ ફિલ્મોમાં ગ્રામીણ વાતાવરણ અને વિસ્તાર પણ સ્પષ્ટ છે. એક ફિલ્મમાં ગ્રામીણ-નગરીય મિશ્ર વાતાવરણ અને એકમાં વિચરતી જાતિની નટમંડળી, નાટકની ભજવણી માટે ગામડે ગામડે ફરતી પરંતુ તેઓ મુખ્યત્વે જંગલમાં પડાવ નાંખીને રહેતી હોવાથી તેને જંગલ-વિસ્તારની ફિલ્મ તરીકે ગણી છે.

રજૂ થતો સમય

અભ્યાસની ફિલ્મોમાં કયા સમયનું સામાજિક વાતાવરણ અને સમસ્યા રજૂ કરી છે તે તપાસવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. એ રીતે સાંપ્રત સમયમાં જોવા મળતી સામાજિક સમસ્યાઓ અને સામાજિક વાતાવરણ રજૂ કરતી ૧૯ એટલે કે આશરે ૫૬ ટકા ફિલ્મો છે. બાકીની ભૂતકાલીન (જે ઐતિહાસિક, પૌરાણિક, ધાર્મિક હોઈ શકે) ચિત્ર ઉપસાવનાર ફિલ્મો છે.

એ સૂચક છે કે નિદર્શની તમામ ફિલ્મોમાં હિંદુ ધર્મ અને જીવન પદ્ધતિનું નિરૂપણ થયું છે. માત્ર એક ફિલ્મમાં ('મેહુલો લુહાર'માં) મુસ્લિમ સંપર્કનો આડકતરો ઉલ્લેખ થયો છે.

ઉપર્યુક્ત માહિતીને આધારે કહી શકાય કે અભ્યાસની ફિલ્મોમાં મહત્તમ એટલે કે ૨૨ (આશરે ૬૯ ટકા) ફિલ્મો સામાજિક છે. ૨૪ (૭૦ ટકા) ફિલ્મોમાં સમગ્ર ગુજરાતનું અને ૧૮ (૫૩ ટકા) ફિલ્મોમાં નગરીય-

વાતાવરણનું સર્વસામાન્ય સ્તર રજૂ થયેલ છે. તદ્‌-ઉપરાંત તમામ હિંદુ ધર્મ અને જીવન-પદ્ધતિ રજૂ કરતી ફિલ્મોમાંથી ૧૯ (૫૬ ટકા) ફિલ્મોમાં સાંપ્રત સામાજિક પ્રશ્નો અને વાતાવરણની રજૂઆત થયેલી જોવા મળે છે.

ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓનું સ્થાન અને તેની ભૂમિકા

પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં અમદાવાદ દૂરદર્શન ઉપરથી જુદા-જુદા સમય ગાળામાં પ્રસારિત થયેલી કુલ ૩૪ (ચોત્રીસ) ફિલ્મોના ૧૦૨ (એકસો બે, પ્રતિ ફિલ્મ ત્રણ) સ્ત્રી પાત્રોના સામાજિક સ્થાન અને ભૂમિકા અંગે રજૂઆત કરી છે. આ રજૂઆત પાછળ કેટલાક મુદ્દા સ્પષ્ટ છે:

(૧) સ્ત્રીના સ્થાન અને ભૂમિકા અંગે ફિલ્મમા કરવામાં આવેલી રજૂઆત સાંપ્રત પરિવર્તિત સામાજિક પ્રવાહને અભિવ્યક્ત કરે છે કે પરંપરાથી ચાલી આવતી અને આજકાલ અપ્રસ્તુત હોવા છતાં પણ વત્તે ઓછે અંશે જોવા મળતી સ્ત્રીના સ્થાન અને ભૂમિકા અંગેની વાતોને જ બળવત્તર બનાવે છે?

(૨) ભારતીય સમાજમાં 'સ્ત્રીઓનો નિમ્ન દરજ્જો' સર્વવિદિત ઘટના છે. જેથી સ્ત્રીના સામાજિક સ્થાનને સુધારવા કે તેમાં પરિવર્તન લાવવા અંગે સજાગતા-પૂર્વક વિચારાવા લાગ્યું છે. સ્ત્રીઓની પરિવર્તિત ભૂમિકા અંગેની રજૂઆતમાં ટી. વી. સૌથી શક્તિ-શાળી સંચારમાધ્યમ તરીકે પુરવાર થઈ શકે છે. તેમાં પ્રસારિત થતા લોકપ્રિય કાર્યક્રમો/ખાસ કરીને પ્રાદેશિક ભાષાની ફિલ્મના પ્રસારણ માટે અને તેની પસંદગીમાં સ્ત્રીના સામાજિક સ્થાન અંગેના મુદ્દાને લક્ષમાં લેવામાં આવે છે કે કેમ એ અંગે જાણકારી મેળવવાની ઇચ્છા પણ રહી છે.

પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં પસંદ થયેલી ફિલ્મોમાં સ્ત્રી-ઓનું સ્થાન નિશ્ચિત કરવા માટે સ્ત્રી પાત્રોની વય, વૈવાહિક, વ્યાવસાયિક કે શૈક્ષણિક દરજ્જો વગેરે અંગે માહિતી મેળવી છે. તદ્‌ઉપરાંત કેટલાક 'વલણ'ને અભિવ્યક્ત કરતી માહિતી મેળવવા ફિલ્મમાં સ્ત્રી-પાત્રોની કૌટુંબિક નિર્ણયોમાં ભાગીદારી, સંઘર્ષયુક્ત કટોકટી ભરી પરિસ્થિતિનો સામનો કરવાની સ્ત્રી-પાત્રો-ની શક્તિ તેમ જ અન્યોન્ય સામાજિક વ્યવહાર અને આંતરક્રિયા વિષયક સંખ્યાત્મક અને ગુણાત્મક માહિતી તપાસવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે.

વયજૂથ

અભ્યાસની ફિલ્મોમાં સ્ત્રીઓની ઉંમર તેના બાહ્ય દેખાવ અને તેની ભૂમિકાને આધારે નક્કી કરેલી છે. એ રીતે બાળક (૧૪ વર્ષ સુધીના), યુવાન (૧૫થી ૪૦ વર્ષ સુધીના), મધ્યમ કે આધેડ વય (૪૦ થી ૫૫ વર્ષની આસપાસ) અને વૃદ્ધ એવું વિભાજન કર્યું છે. કોઠા નં. ૨ માં આ વિગતો દર્શાવી છે.

કોઠો-૨ : સ્ત્રી પાત્રોનું વયજૂથ મુજબ ટકાવાર વિતરણ

	વયજૂથ	પ્રમાણ
૧	૧૪ વર્ષ સુધીનાં (બાળકો)	૧.૯ ટકા
૨	૧૫ થી ૪૦ વર્ષ (યુવાનો)	૬૭.૭ ટકા
૩	૪૧ થી ૫૫ વર્ષ (આધેડ)	૧૯.૭ ટકા
૪	૫૫ થી વધારે વૃદ્ધ	૧૦.૭ ટકા
	કુલ	૧૦૦ ટકા (૧૦૨)

કોઠા નં. ૨ ના આધારે ૬૭.૭ ટકા (૬૯) સ્ત્રી પાત્રો યુવાન છે. ૧૯.૭ ટકા (૨૦) પાત્રો મધ્યમ કે આધેડ વયનાં અને ૧૦.૭ ટકા (૧૧) વૃદ્ધો છે. સૌથી ઓછા બાળ કલાકારો છે.

આ માહિતીને આધારે સ્પષ્ટ થાય છે કે ચિત્રપટ યુવાન સ્ત્રી પાત્રોના અભિનયથી વધારે લોકપ્રિય બને છે. તમામ ફિલ્મોમાં નાયિકા તરીકે યુવાન સ્ત્રી છે. વૃદ્ધ કે આધેડ સ્ત્રીની ભૂમિકા યુવાન સ્ત્રીની ભૂમિકામાં સંઘર્ષ ઉદ્‌ભાવવા કે નાયિકાની ભૂમિકાને ઉઠાવ આપવા પૂરતી રહેતી હોવાનું જણાય છે. તેવું જ બાળકલાકારનું છે. ૧૯૯૨ નું વર્ષ આંતરરાષ્ટ્રીય

અર્થાત્

બાલિકા વર્ષ તરીકે ઉજવાયું હોવા છતાં એ ગાળાની અભ્યાસમાં સમાવિષ્ટ ૧૦ માંથી એક પણ ફિલ્મમાં બાલિકાની નોંધપાત્ર ભૂમિકા દર્શાવાઈ નથી. એક ફિલ્મમાં બાળકીનું પાત્ર છે; પણ તેને ખાસ મહત્ત્વ મળ્યું નથી. અભ્યાસની ફિલ્મોનાં સ્ત્રી–પાત્રોના વૈવાહિક દરજ્જા અંગે પણ નોંધ લીધી છે. કોઠા નં. ૩ માં એ અંગેની માહિતી છે.

કોઠા–૩ : સ્ત્રી પાત્રોનો વૈવાહિક દરજ્જો

ક્રમ	વૈવાહિક દરજ્જો	સંખ્યા (ટકામાં)
૧	પરિણીત	૪૬.૧
૨	અપરિણીત	૩૫.૩
૩	વિધવા	૧૮.૬
		કુલ ૧૦૦.૦ (૧૦૨)

ઉપર્યુક્ત કોઠામાં પરિણીત સ્ત્રીઓની વધારે સંખ્યા સ્પષ્ટ છે. તેમાં ૧૮.૬ ટકા વિધવા સ્ત્રી પાત્રોને ઉમેરીએ તો એ સંખ્યા ૬૬ ટકા એટલે કે ધ્યાન ખેંચે તેટલી મોટી બને છે. આ રીતે ગુજરાતી ફિલ્મોમાં યુવાન પરિણીત સ્ત્રીની ભૂમિકાને વધારે મહત્ત્વ અપાતું હોવાનું જણાય છે. અગાઉના એક અભ્યાસ (ઈલા પાઠક અને અન્ય, ૧૯૭૬)માં સમાવિષ્ટ કરેલ ૪૬ સ્ત્રી પાત્રોમાંથી ૧૫ ગુજરાતી ફિલ્મનાં સ્ત્રી–પાત્રો હતાં તેમાંથી ૧૦ (૬૫ ટકા) પરિણીત અને ૨ (બે) વિધવા હતાં જ્યારે હિન્દી ફિલ્મનાં ૩૧ સ્ત્રી પાત્રોમાંથી માત્ર ૭ (સાત, ૨૨.૬ ટકા) પરિણીત અને ૧૯ (૬૧.૩ ટકા) અપરિણીત સ્ત્રી પાત્રો હતાં.

આ રીતે હિન્દી ફિલ્મોમાં અપરિણીત સ્ત્રીપાત્રોનું વધારે પ્રમાણ ફિલ્મમાં પ્રેમ, સંઘર્ષ, મિલન જેવાં દૃશ્યોનું મહત્ત્વ સૂચવે છે. એ અપેક્ષાએ અગાઉના અભ્યાસમાં તેમજ પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં ગુજરાતી ફિલ્મોમાં પરિણીત સ્ત્રી પાત્રોની મોટી સંખ્યા દ્વારા કૌટુંબિક સંઘર્ષને મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે.

પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં માત્ર ૪(ચાર) ફિલ્મોની નાયિકા અપરિણીત છે. જેમાંની એક ફિલ્મ ('નસીબના ખેલ') સંપૂર્ણ 'નાયક'ની આસપાસ ગૂંથાયેલી હોવાથી નાયિકાનું ખાસ મહત્ત્વ નથી. તેજ રીતે એક ફિલ્મ ('ખબરદાર') નાયિકાની આસપાસ ગૂંથાયેલી છે. અન્ય બે ફિલ્મો ('મેહુલો લુહાર' અને 'ભવની ભવાઈ') માં નાયિકા સમાજના ટેકારૂપ જણાતાં લોકોને પડકાર કે છે. જેમાં નાયિકાનું નિરૂપણ નાયકની સમકક્ષ થયું છે. બાકીની ૩૦ એટલે કે ૮૮ ટકા ફિલ્મોમાં પરિણીત યુવાન સ્ત્રીને કૌટુંબિક વ્યાવહારિક જીવનના સંઘર્ષનો સામનો કરતી સૂચવી છે.

ઉત્પાદક આર્થિક પ્રવૃત્તિમાં સ્ત્રીઓની સામેલગીરી

સામાન્ય રીતે કુટુંબમાં આર્થિક રીતે સહભાગી બનતી કે વ્યવસાય કરતી સ્ત્રીનું સ્થાન અન્ય સ્ત્રી કરતાં ઊંચું હોય એ સ્વાભાવિક છે. આ બાબતને અનુલક્ષીને અભ્યાસની ફિલ્મોનાં સ્ત્રી પાત્રો ઉત્પાદક આર્થિક પ્રવૃત્તિ સાથે સંકળાયેલાં છે કે કેમ તે તપાસ્યું છે. કોઠા નં. ૪ માં આ અંગેની માહિતી આપી છે.

કોઠા–૪ : ઉત્પાદક આર્થિક પ્રવૃત્તિ કરતી સ્ત્રીઓનું ટકાવાર વિતરણ

ક્રમ	વિગત	સ્ત્રીઓની સંખ્યા (ટકામાં)
૧	આર્થિક પ્રવૃત્તિમાં સામેલ થાય છે.	૧૨.૭
૨	આર્થિક પ્રવૃત્તિમાં સામેલ થતી નથી.	૮૭.૩
		કુલ ૧૦૦ (૧૦૨)

ઉપરના કોઠાને આધારે સ્ત્રીઓની આર્થિક ભાગીદારી નહિવત્ હોવાનું જાણવા મળે છે. જે ૧૨.૭ ટકા (૧૩) સ્ત્રીઓ ઉત્પાદક આર્થિક પ્રવૃત્તિ કરે છે તેમાંથી ૬ (૭) સ્ત્રી–પાત્રો ઘરકામ કે બાળકોની સંભાળ રાખવાનું કામ કરી કમાણી કરે છે. ૩ (ત્રણ) સ્ત્રીઓ નટ મંડળીમાં, ૧ (એક) વેશ્યા વ્યવસાય સ્વીકારીને, એક ગધેડા ચારીને અને એક ઈસ્ત્રીનું કામ કરીને કમાણી

કરી રહી છે. માત્ર એક જ ગૌણ પાત્ર ભજવતી સ્ત્રી વકીલાતનો ધંધો કરે છે.

સમગ્ર રીતે જોઈએ તો ઉત્પાદક કાર્ય કરનારી સ્ત્રીઓ ઓછી છે. તેમાં પણ બુદ્ધિયુક્ત–તાલીમી વ્યવસાય કરનાર માત્ર એક જ સ્ત્રી પાત્ર છે. આમ અભ્યાસની ફિલ્મોના ૮૭.૩ ટકા સ્ત્રી પાત્રો કુટુંબમાં આર્થિક ભાગીદારી ન કરીને સમાજનું ચીલાચાલુ ચિત્ર રજૂ કરે છે. વળી જે સ્ત્રીને અર્થોપાર્જન કરતી દર્શાવી છે તેને પોતાની કારકિર્દી બનાવી અર્થોપાર્જન કર્યાનું ગૌરવ લેતી દર્શાવી નથી. મોટેભાગે તે 'વખાની મારી' કામ કરતી હોવાનું સૂચિત થયું છે. પરિણામે 'અર્થોપાર્જન માત્ર પુરુષો જ કરે' એ પરંપરાને પુષ્ટિ મળે છે. સ્ત્રીઓની આર્થિક ક્ષેત્રે નહિવત્ ભાગીદારી માટે તેનું શૈક્ષણિક સ્તર જવાબદાર હોય છે. એ અંગેની માહિતી નીચે મુજબ છે.

સ્ત્રી પાત્રોમાં શિક્ષણનું પ્રમાણ

અભ્યાસની ફિલ્મનાં સ્ત્રી-પાત્રો શિક્ષિત છે કે નહિ એ બાબત અને તેના શૈક્ષણિક સ્તર અંગે ફિલ્મમાં દર્શાવેલા પત્ર–વાંચન–લેખન કે અન્ય એવા દૃશ્યો; તેમની વાતચીત દ્વારા થયેલા ઉલ્લેખને આધારે નક્કી કર્યું છે, નીચેના કોઠા નં. ૫ માં શિક્ષિત અને અશિક્ષિત સ્ત્રીઓનું પ્રમાણ જોઈ શકાય છે:

કોઠા–૫ : સ્ત્રીઓમાં શિક્ષણ

ક્રમ	વિગત	સંખ્યા (ટકામાં)
૧	શિક્ષિત	૧૯.૬
૨	અશિક્ષિત (નિરક્ષર)	૮૦.૪
	કુલ	૧૦૦. (૧૦૨)

કોઠા નં ૫ની માહિતીને આધારે માત્ર ૧૯.૬ ટકા (૨૦) સ્ત્રી પાત્રો શિક્ષિત છે. તેમાથા એક સ્ત્રી પાત્ર એલએલ.બી, એક સ્નાતક કક્ષાનું અને એક એમ.એસ.સી. સુધીનું શિક્ષણ ધરાવે છે. બાકીનાં પાત્રોને પત્ર કે અન્ય વાચન કે લેખન કરતાં દર્શાવ્યા છે તેના આધારે તેમને અક્ષરજ્ઞાન હોવાનું નક્કી કર્યું છે. જ્યારે ૮૦.૪ ટકા (૮૨) સ્ત્રી પાત્રો નિરક્ષર હોવાનું સ્પષ્ટ છે.

આ રીતે પ્રસ્તુત અભ્યાસની ફિલ્મોનાં સ્ત્રી–પાત્રો નબળાં જણાયાં છે. મનહર બક્ષીએ 'અર્થાત્' (ઓક્ટોબર ડિસેમ્બર–૧૯૯૨)માં નોંધેલ વિચારમાં થોડો ફેરફાર કરીને કહીએ તો દેશની આર્થિક, સામાજિક, રાજકીય પ્રગતિમા ગુજરાતનું નોંધપાત્ર પ્રદાન રહ્યું છે. પરંતુ નવજાગરણમાં રહેલ આપણા રાજ્યમાં દૂરદર્શન જેવા લોકપ્રિય સચાર માધ્યમ દ્વારા પસંદગી કરી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મોમાં પણ સ્ત્રીઓની શૈક્ષણિક વ્યાવસાયિક સક્રિયતાનું ચિત્ર અત્યંત નિરાશાજનક છે.'

સ્ત્રી–પાત્રોની કૌટુંબિક તેમ જ સામાજિક સંબંધના સંદર્ભમાં ભૂમિકા

સામાન્ય રીતે એવી માન્યતા છે કે ભારતીય સમાજમાં કૌટુંબિક–સામાજિક સંબંધોમા સ્ત્રીની ભૂમિકા મહત્ત્વપૂર્ણ હોય છે. જો કે મહત્તમ સ્ત્રીઓ અશિક્ષિત, ઓછી શિક્ષિત કે વ્યાવસાયિક દૃષ્ટિએ અનઉત્પાદક હોવાથી તેના નિર્ણયો પરંપરા સૂચિત હોય છે. પરંપરા સૂચિત નિર્ણયો એટલે કે પોતાની જાતને 'સારી' અને આજ્ઞાંકિત પુત્રી, પત્ની, પુત્રવધૂ કે પ્રેમાળ માતા, સુવ્યવસ્થિત સાસુ તરીકે સાબિત કરવા માટે લેવામાં આવતા નિર્ણયો; જે 'સ્વ' ના વિકાસ માટે કે 'અન્યના સ્વીકાર માટે' સ્વતંત્ર રીતે લેવાયેલા નિર્ણયો હોતા નથી. આથી તેની ભૂમિકા ભજવણીમાં કોઈ ખામી રહી જતી હોવાનુ લાગ્યા કરે છે. પ્રસ્તુત અભ્યાસની ફિલ્મોના સ્ત્રી–પાત્રોની ભૂમિકાના સંદર્ભમાં નીચેના મુદ્દા તપાસ્યા છે :

૧ સ્ત્રી–પાત્રોની કૌટુંબિક તેમ જ સામાજિક સંબંધોને અનુલક્ષીને નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી.

૨ ભૂમિકા-ભજવણીની હકારાત્મકતા કે નકારાત્મકતા.

૩ સ્ત્રી પાત્રો દ્વારા આવી પડતા સંઘર્ષ કે કટોકટીનુ નિવારણ. કોઠા નં. ૬ માં આ અંગે સ્પષ્ટતા કરી છે.

કોઠા-૬-અ : સ્ત્રી-પાત્રોની નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી

	વિગત	વર્ષ	અને ટકા
૧	ભાગીદારી છે.	૧૯૯૦	૨૨.૫
		૧૯૯૨	૧૩.૭
૨	ભાગીદારી નથી	૧૯૯૦	૪૮.૨
		૧૯૯૨	૧૫.૬
	કુલ	૧૦૦	(૧૦૨)

કોઠા-૬-અ ને આધારે ૬૪ ટકા સ્ત્રી-પાત્રોની નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી જ નથી. જે ૩૬ ટકા (૩૭) સ્ત્રી-પાત્રો ભાગીદારી કરે છે તેઓ પરંપરાને અનુલક્ષીને નિર્ણયો લઈ સાંપ્રત સમયમાં ધીરે-ધીરે પ્રસાર પામતાં આધુનિક મૂલ્યોની દૃષ્ટિએ નકારાત્મક ભૂમિકા ભજવે છે કે આધુનિક મૂલ્યોને અનુલક્ષીને હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવે છે. આ બાબત અને આ પાત્રો આવી પડતી સંઘર્ષયુક્ત પરિસ્થિતિનો સામનો કઈ રીતે કરે છે, એ બાબત મહત્ત્વની બને છે. કોઠા-૬-બ અને ૬-ક માં આ અંગેની માહિતી આપી છે.

કોઠા-૬-બ : સ્ત્રી-પાત્રોની ભૂમિકા-ભજવણી : નકારાત્મક કે હકારાત્મક

વર્ષ	નકારાત્મક ભૂમિકા		હકારાત્મક ભૂમિકા	
	નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી છે.	નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી નથી.	નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી નથી.	નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી છે.
૧૯૯૦	૧૯.૬%	૪૬.૧%	૨.૯%	૧.૯%
૧૯૯૨	૭.૯%	૧૧.૮%	૫.૯%	૩.૯%
	૨૭.૫% (૨૮)	૫૭.૯% (૫૯)	૮.૮% (૯)	૫.૮% (૬)
	૮૫.૪% (૮૭)		૧૪.૬% (૧૫)	૧૦૦% (૧૦૨)

કોઠા-૬-ક : સ્ત્રી-પાત્રો દ્વારા કટોકટી કે સંઘર્ષનું નિવારણ

ક્રમ	પ્રયુક્તિ	સ્ત્રી-પાત્રો
૧	હિંમતથી પરિસ્થિતિનો સામનો કરે :	૩૭
૨	ગભરાયેલી સંકોચશીલ, સંજોગો કે પ્રભાવી વ્યક્તિને આધીન રહીને, વિવિધ યુક્તિ દ્વારા :	૮૭
૩	બળવો કરી કે આત્મસંયમ ગુમાવી બૂમો પાડીને :	૬
૪	ધર્મમાં રક્ષણ લે	૧૦૦
	કુલ	૨૩૦

કોઠા-૬-બ ને આધારે ૮૫.૪ ટકા (૮૭) સ્ત્રી-પાત્રોની ભૂમિકા નકારાત્મક છે. નકારાત્મક ભૂમિકામાં અસહાયપણું, પિછેહઠની વૃત્તિ, તાબે થનાર કે નિષ્ક્રિય હોવાને કારણે સતત સહન કરનાર, આંસુ સારતી, અંધશ્રદ્ધાળુ, વહેમી અને વિનાશક વૃત્તિ ધરાવનાર તેમ જ કટોકટી સામે લડી ન શકવાને કારણે કે અતિ લાગણીશીલ હોવાને કારણે બલિદાન આપનાર વગેરે જેવાં લક્ષણોને સમાવિષ્ટ કર્યાં છે. આવાં લક્ષણો ધરાવનાર ૮૫.૪ ટકા સ્ત્રી-પાત્રોમાંથી ૩૨.૨ ટકા સ્ત્રી-પાત્રો કૌટુંબિક-સામાજિક સંબંધો અંગે નિર્ણયો

લેવામા પણ ભાગીદારી કરે છે જેઓ 'સુપુત્રી'નુ બિરુદ મેળવવા પિતૃગૃહે ગાયની જેમ દોરાઈ પોતાની ઈચ્છા મુજબ દર્શાવી શકતી નથી, તે સાસરે/પતિના ઘરે પણ કુળવધૂનુ બિરુદ મેળવવા રઘણુ ત્યાગતી રહે છે (સજાતીય/જાતીય જીવન પણ) અભ્યાસની ફિલ્મોની ૩૪ (ચોત્રીસ) નાયિકામાથી દઢ નિશ્ચય ધરાવતી ૯ (નવ) નાયિકાને પતિ કે પ્રેમી પાછળ કે તેની શંકાના નિવારણ અર્થે આત્મ-વિલોપન કરતી પણ દર્શાવી છે, તો કેટલીકને સ્વહિત માટે બીજાને નુકસાન કરતી કે વિનાશક નિર્ણયો લેતી દર્શાવી છે પરપીડન દ્વારા સુખ મેળવવાનો નિર્ણય કરતી સ્ત્રીની મનોદશા કરુણા જનક હોય છે, પરંતુ ફિલ્મમા તેની વિકૃત રીતે રજૂઆત થતા, સ્ત્રી સ્વય અન્ય સ્ત્રીને ઓળખી શકતી ન હોવાનો આભાસ ઉદ્ભવે છે

આ સિવાય નિર્ણયો ન લઈ શકતા પરંતુ નકારાત્મક ભૂમિકા ભજવતા સ્ત્રી-પાત્રો કા તો આવા નિર્ણયો લેનારને સહાયક હોય છે અથવા તો તેઓ અસહાય, અધશ્રદ્ધાળુ કે નિષ્ક્રિય છે, તો કેટલાક પાત્રોને હાસ્યપાત્ર કે 'વિલન'/ખલ-પાત્રની ભૂમિકામા, લાગણીની અતિરેકતા કે વિનાશક વૃત્તિ ધરાવનાર તરીકે રજૂ કર્યા છે

તદ્ઉપરાત ૧૪ ૬ ટકા (૧૫) સ્ત્રી-પાત્રોની હકારાત્મક ભૂમિકા પણ જોવા મળી છે (કોઠો-૬-બ) હકારાત્મક ભૂમિકામા, સમજપૂર્વક કૌટુંબિક-સામાજિક જવાબદારી અદા કરનાર, વ્યવસાયી વલણ ધરાવનાર, આયોજન દ્વારા સમસ્યાનો તાર્કિક ઉકેલ લાવનાર, લાગણીથી ખેચાયા વગર ગૌરવયુક્ત તેમ જ મૌલિક નિર્ણયો લેનાર ધૈર્ય અને સહિષ્ણુતાના ગુણો ધરાવનાર તેમ જ આત્મ-વિશ્વાસથી સભર વગેરે જેવા લક્ષણોને સમાવિષ્ટ કર્યા છે

કોઠા ન -૬-બમા દર્શાવ્યા મુજબ હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવનાર કુલ ૧૫ માથી ૯ એટલે કે ૬૦ ટકા સ્ત્રી-પાત્રો નિર્ણય લેવામા પણ ભાગીદારી કરે છે જો કે ૧૯૮૦ ની ફિલ્મોના કુલ ૭૨ (બોત્તેર) સ્ત્રી-પાત્રોમાથી માત્ર ૩ (ત્રણ) ને હકારાત્મક નિર્ણયો લેતી દર્શાવી છે જેમા એક ફિલ્મમા વકીલાતનુ ભણેલી નણદ પોતાના ભાઈ અને માતાથી વિરુદ્ધ ભાભી પક્ષે કોર્ટમા લડવાનો નિર્ણય કરે છે, બીજી એક નાયિકા સ્વતંત્ર નિર્ણય કરી, સામાજિક પરપરાથી વિરુદ્ધ અજાણ્યા કુટુબને સાચવે છે અને ત્રીજી એક હાસ્યજનક એવી નોકરાણી અન્ય બે પુરુષ પાત્રોને તેઓની ફરજથી સભાન કરે છે જ્યારે ૧૯૮૨ની ૧૦ (દસ) ફિલ્મના ૩૦ (ત્રીસ) સ્ત્રી-પાત્રો માથી ૧૦ (દસ) એટલે કે ૩૩ ૮ ટકા હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવે છે તેમાથી ૬૦ ટકા અને કુલ ૩૦ માથી ૬ (૭) એટલે કે ૨૦ ટકા સ્ત્રી-પાત્રો હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવી નિર્ણયો લેવામા ભાગીદારી કરે છે જે માના ૪ (ચાર) સ્ત્રી-પાત્રોએ સમાજમા પ્રતિષ્ઠા પામેલા પરંતુ સફેદ ગુનામા સડોવાયેલા, સમાજના સૂત્રધાર જેવા લાગતા અને લોકમાનસમા પણ ઊચુ સ્થાન ધરાવનાર મોભાવાળી વ્યક્તિઓના અસામાજિક કૃત્યોને ખુલ્લા કરવામા ફાળો આપ્યો છે તદ્ઉપરાત ગામડાના મુખી પાસે જાહેરમા તેની ગેરકાયદેસર દીકરીનો સ્વીકાર કરાવડાવવો, દેશદ્રોહી પિતાને ખુલ્લા કરવા, બદચલન શકાશીલ પતિના મૃત્યુથી મળતા વૈધવ્યનો અસ્વીકાર કરવો વગેરે જેવા નિર્ણયો લેતી દર્શાવી છે તે જ રીતે રાષ્ટ્રીય-એવોર્ડ વિજેતા 'ભવની ભવાઈ'મા નાયિકાના કહેવાથી હરિજનોની અસમર્થતાને દૂર કરવાની માગ કરવામા આવે છે જેમા નાયિકાની સામાજિક સુધારણા અગેની સૂઝ તેમ જ વ્યાવસાયિક દૃષ્ટિ અને બુદ્ધિમત્તા રજૂ થાય છે

ઉપરની માહિતીને આધારે સ્પષ્ટ થાય છે કે અભ્યાસની ફિલ્મોના મહત્તમ સ્ત્રી-પાત્રો (૮૫ ર ટકા) ને નકારાત્મક ભૂમિકા ભજવતા દર્શાવવામા આવ્યા છે જેમાથી ૩૨ ૨ ટકા અને કુલ સ્ત્રી પાત્રોમાથી ૨૭ ૫ ટકા સ્ત્રી પાત્રો કૌટુંબિક સામાજિક સબધો અંગે નિર્ણયો પણ લે છે નકારાત્મક ભૂમિકા સાથે નિર્ણયો લેતા આ પાત્રોને કા તો હાસ્યાસ્પદ કે ખલનાયિકા તરીકે રજૂ કરવામા આવ્યા છે અથવા તો

સામાજિક પરંપરાથી દબાયેલાં રજૂ કરવામાં આવ્યાં છે. અલબત્ત હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવી લેવા જ નિર્ણયો લેતાં સ્ત્રી પાત્રો પણ છે. તેમનું પ્રમાણ ઘણું ઓછું છે. વિશેષ નોંધનીય એ છે કે આવાં સ્ત્રી-પાત્રોને 'રાજા'ની વાર્તા સાથે જોડયાં છે. બીજી રીતે દેશની આઝાદી પૂર્વે હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવતા અને સમયાનુસાર નિર્ણય લેતાં પાત્રો પ્રસ્તુત અભ્યાસની ફિલ્મોમાં વધારે જોવાં મળે છે. સાંપ્રત સમયના પ્રશ્નો સાથે; સાંપ્રત સમયને અનુરૂપ નિર્ણયાત્મક ભૂમિકા ભજવનાર પાત્રો ઓછાં છે.

સ્ત્રી-પાત્રો દ્વારા કટોકટી કે સંઘર્ષનું નિવારણ

અભ્યાસની ફિલ્મોના ૧૦૨ (એકસો બે) સ્ત્રી-પાત્રોમાંથી ૩૭ (સાડત્રીસ) સ્ત્રી પાત્રો કટોકટીભરી પરિસ્થિતિનો સામનો હિંમતથી કરે છે. (કોઠા નં.-૬ ક) સંઘર્ષયુક્ત પરિસ્થિતિ સમયે સ્ત્રી-પાત્રો દ્વારા એકી સાથે બે થી વધુ પ્રયુક્તિઓ પણ અપનાવવામાં આવી છે. ૬ (૭) સ્ત્રી પાત્રોને થોડા સમય સુધી સહન કરીને કટોકટીભરી સ્થિતિ સામે બળવો પોકારતી કે સહન ન થતાં ચીસાચીસ કરી સંઘર્ષ નિવારણનો સંતાપ લેતી દર્શાવી છે. અલબત્ત ૧૦૦ (સો) સ્ત્રીઓ એટલે કે ૯૮ ટકા સ્ત્રીઓ જુદી-જુદી રીતે ધર્મનું શરણું જરૂર લે છે. હિંમતપૂર્વક સંઘર્ષ નિવારણ કરતી સ્ત્રી પણ સંજોગો કે તેને પ્રભાવિત કરતાં પાત્ર/ખાસ કરીને પુરુષ પાત્રને તાબે થતી જોવા મળી છે.

નકારાત્મક ભૂમિકા ભજવનાર સ્ત્રી-પાત્રોની (કોઠો-૬ ખ) સંઘર્ષ નિવારણની રીત પણ નકારાત્મક રહી છે. જેમ કે જીવનના અનેક પ્રસંગોએ નિર્ણય લેતાં સ્ત્રી પાત્રોને પણ કટોકટીભરી પરિસ્થિતિમાં સ્વબળે નિવારણ શોધવાને બદલે અસહાય બની કોઈ પણ 'દેવ'ને હાજર કરીને, સૂર્ય કે ચન્દ્રને થંભાવીને કે સાપ જેવા જીવોને પોતાની ઇચ્છા મુજબ દોરીને, જંગલના ઝાડ, તળાવ કે પશુ સાથે વાતો કરીને કે અસહાય બની દેવસ્થાને બેસી નિષ્ક્રિય બની તમામ કાર્ય ઈશ્વરને સોંપી, અંધશ્રદ્ધાનું પ્રદર્શન કરી સંઘર્ષમાંથી પાર ઊતર્યાનો સંતોષ લેતાં દર્શાવ્યાં છે. વળી સમગ્ર ફિલ્મમાં આવી ચમત્કારિક બાબતને વિશેષ ઉઠાવ આપવામાં આવે છે જે વિજ્ઞાનના નિયમો અને પ્રકૃતિના સહજ ધોરણોને પણ અવગણે છે. તદ્ ઉપરાંત કેટલાંક પાત્રો યુક્તિ-પ્રયુક્તિ કે ત્રાગાં કરી જુદાં જુદાં પાત્રોને (જે મોટે ભાગે વિલન હોય) નમાવી કટોકટી હળવી બનાવે છે. આવાં પાત્રો સંઘર્ષયુક્ત પરિસ્થિતિને હલ કરવા સમાજની દહેજપ્રથા કે કજોડાં લગ્ન જેવી કુપ્રથાઓ સામે વ્યાપક વિરોધ ઊભો કરવાને બદલે યુક્તિ-પ્રયુક્તિ કે તરકટ આચરે, જંતર, તપ, જપ, ભજન કરે અને જરૂર પડ્યે આત્મ-વિલોપન પણ કરે; તેવાં દૃશ્યોને પ્રાધાન્ય મળ્યું છે.

અલબત્ત હિંમતપૂર્વક, સ્વમાન જાળવી, વાસ્તવિક અને વ્યાવહારિક અભિગમ ધરાવતાં ૯ (નવ) સ્ત્રી પાત્રો છે. જે સંખ્યા અલ્પ હોવા છતાં એ જ હકારાત્મક ઉદાહરણો પૂરાં પાડે છે. ટૂંકમાં નકારાત્મક અને હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવનાર સ્ત્રી-પાત્રોની સંઘર્ષ-નિવારણની રીત એકબીજાથી ભિન્ન છે.

સ્ત્રી-પાત્રો અને પુરુષ-પાત્રોનું અન્યોન્ય વલણ

અભ્યાસની ફિલ્મોમાં સ્ત્રી-પાત્રોનું પુરુષ-પાત્રો તરફનું વલણ તપાસતાં જણાય છે કે ૧૧.૮ ટકા (૧૨) સ્ત્રીપાત્રો વત્તે-ઓછે અંશે પુરુષ-પાત્રને પ્રભાવિત કરી શકે છે અને તેઓ જ પુરુષ પાત્રો પ્રત્યે સમાનતાભર્યું વલણ પણ દાખવે છે. બાકીનાં તમામ સ્ત્રી પાત્રો પુરુષને/તેની ઇચ્છાને અનુકૂળ થવાનું, તેને ખુશ રાખવાનું, પુરુષ જ કમાણી કરનાર કે શક્તિશાળી હોવાનું માનતાં હોવાથી તેની આજ્ઞામાં રહેવાનું અથવા તો જરૂરિયાતો પૂર્ણ થતી હોવાથી પુરુષની પ્રવૃત્તિ તરફ ઉદાસીન કે નિષ્ક્રિય રહેવાનું વલણ ધરાવે છે. જ્યારે સ્ત્રી-પાત્રો તરફ સમાનતા કે સહકાર યુક્ત વલણ ધરાવતાં પુરુષ-પાત્રો આશરે ૨૦ ટકા ફિલ્મોમાં જણાયાં છે. સ્ત્રી-પાત્રોનાં પુરુષ-પાત્રો તરફનાં વલણો તપાસતી વખતે પારસ્પરિક વલણોની સેવાલો-

વિક રીતે થયેલી નોંધને આધારે આ માહિતી તારવી છે. અભ્યાસની ફિલ્મનાં મહત્તમ પુરુષ-પાત્રોને સત્તાપ્રિય, સ્ત્રીઓ પાસે આજ્ઞાંકિતતાની અતિ અપેક્ષા રાખતાં, આગ્રહી, સ્ત્રીને અપમાનિત કરતાં; સ્ત્રીના શરીરમાં માત્ર જાતીયતા માટે રસ ધરાવતાં કે સ્વ-કેન્દ્રી વલણ દાખવતાં; પરંપરા મુજબ રજૂ કરવામાં આવ્યાં છે.

સ્ત્રી-પાત્રોનું અન્યોન્ય વલણ જોઈએ તો ૨૭.૫ ટકા (૨૮) સ્ત્રી-પાત્રો અન્યોન્ય સમજપૂર્વકનું કે ઉદાર વલણ રાખતાં જોવાં મળ્યાં; બાકીનાનું અન્ય સ્ત્રી પાત્રો તરફનું વલણ વર્ચસ્વી, અપમાનજનક, ઈર્ષાળુ, કઠોર કે અન્યથી દબાતા રહેવાનું રહ્યુ છે.

તદઉપરાંત અભ્યાસની ફિલ્મોમાં સ્ત્રીનું બહુમાન કરતાં, કદર કરતાં કે અપમાનિત કરતાં દશ્યો અંગે પણ માનસિક નોંધ લેવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. એ રીતે જોઈએ તો સ્ત્રીની હિંમત કે નિર્ણયાત્મક કાર્યોની જાહેરમાં કદર કરી હોય તેવું એક પણ દશ્ય જોવાં મળ્યુ નથી. અલબત્ત સ્ત્રી-પાત્રની અસાધારણ બૌદ્ધિક ક્ષમતા કે તેના મહત્ત્વના કાર્ય માટે તેના મિત્ર, પિતા, પતિ કે પ્રેમી દ્વારા કે અંગત રીતે કે કુટુંબના મર્યાદિત સભ્યો દ્વારા કદર થાય છે. તેનાથી વિરુદ્ધ તેને અપમાનિત કરતાં દશ્યો જેવાં કે સ્ત્રીની મારઝૂડ, તેનું અતીવ-પ્રદર્શન કે તેના પર થતાં બળાત્કાર, સ્ત્રી પાત્રને મળેલી નિષ્ફળતા અંગે મશ્કરી કરવી, વગેરે દશ્યો ફિલ્મમાં જાહેરમાં દર્શાવ્યાં છે. ઉપરાંત સ્ત્રીને સતત રક્ષિત દર્શાવવી કે વિધવાની આર્થિક મુશ્કેલી અને એકાકીપણાને લગતાં દશ્યો તેમ જ સ્ત્રીપાત્રોની અંધશ્રદ્ધા, અશ્રદ્ધા, વહેમ, ચમત્કાર, સાંસ્કૃતિક દબાણ દ્વારા લેવાતા નિર્ણયોને લગતાં દશ્યો પણ રજૂ થયાં છે.

ટૂંકમાં કેટલાંક સ્ત્રી-પાત્રો પુરુષ-પાત્રો તરફ અને કેટલાંક પુરુષ-પાત્રો સ્ત્રી-પાત્રો તરફ સમાનતા કે સહકાર યુક્ત વલણ ધરાવતાં જોવા મળે છે. પણ પ્રસ્તુત અભ્યાસની ફિલ્મોમાં તેનું પ્રમાણ ઘણું ઓછું છે. મહત્તમ પાત્રો એકબીજા પરત્વે અને અન્યોન્ય પરંપરા મુજબનું વલણ ધરાવે છે. તે જ રીતે સ્ત્રીની ધ્યાન ખેંચતી ભૂમિકા અંગે જાહેરમાં કદર કરતુ એક પણ દશ્ય જોવા મળ્યું નથી. તેને જાહેરમા અપમાનિત કરતાં દશ્યો જોવા વધુ મળ્યાં છે.

મહત્ત્વનાં તારણો અને નોંધપાત્ર મુદ્દા

તારણો

અભ્યાસની ફિલ્મો ૧૯૬૧ થી ૧૯૮૭ દરમિયાન બનેલી છે કુલ ૩૪ (ચોત્રીસ) માથી ૨૨, સામાજિક સ્વરૂપની છે, ૨૪ (ચોવીસ) ફિલ્મોમાં સમગ્ર ગુજરાતનુ સામાન્ય સ્તર અને ૧૮ ફિલ્મોમાં નગર વિસ્તાર અને વાતાવરણ જોવા મળ્યું છે. ૧૯ ફિલ્મોમાં સાંપ્રત સમયની સામાજિક સમસ્યાઓ રજૂ થઈ છે અને તમામ ફિલ્મોમાં હિન્દુ ધર્મ અને જીવન પદ્ધતિનું નિરૂપણ થયું છે

પ્રસ્તુત અભ્યાસની ફિલ્મોનાં ૧૦૨ સ્ત્રીપાત્રોના સામાજિક સ્થાન અને ભૂમિકાને અનુલક્ષીને નીચેના મુદ્દા તારવ્યા છે :

(અ) ફિલ્મમા યુવાન (૬૭.૭ ટકા) તેમ જ પરિણીત (૬૬. ટકા) સ્ત્રીપાત્રોના અભિનયને મહત્ત્વ આપવામા આવ્યું છે.

(બ) અભ્યાસની ફિલ્મોના ૮૭ ૩ ટકા સ્ત્રીપાત્રો કુટુંબમાં ઉત્પાદક આર્થિક ભાગીદારી ન કરીને સમાજનું પરંપરાગત ચિત્ર રજૂ કરે છે. ૧૦૨ સ્ત્રી-પાત્રોમાંથી માત્ર એક જ અને તે પણ ગૌણ પાત્ર ભજવતી સ્ત્રીને બૌદ્ધિક-તાલીમી એવો વકીલાતનો વ્યવસાય કરતી દર્શાવી છે

(ક) ૮૦ ૪ ટકા સ્ત્રી-પાત્રો નિરક્ષર છે. બાકીનામાંથી સ્નાતક કે અનુસ્નાતક શિક્ષણ પ્રાપ્ત કરેલા માત્ર બે સ્ત્રી-પાત્રો છે.

સ્ત્રી પાત્રોની કૌટુંબિક તેમ જ સામાજિક સંબંધના સંદર્ભમાં ભૂમિકા

(અ) અભ્યાસની ફિલ્મોનાં ૧૦૨ સ્ત્રી-પાત્રોમાથી ૩૬.૨ ટકા કૌટુંબિક સામાજિક સંબંધના સંદર્ભમાં નિર્ણયો લે છે.

અર્થાત્

(બ) અભ્યાસના ૮૫.૪ ટકા સ્ત્રી–પાત્રો નકારાત્મક ભૂમિકા ભજવે છે.

(અ–બ) નકારાત્મક ભૂમિકા ભજવનાર ૮૫.૪ ટકા સ્ત્રી–પાત્રોમાંથી ૨૭.૫ ટકા સ્ત્રી–પાત્રો કૌટુંબિક સામાજિક સંબંધો અંગે નિર્ણયો લેવામાં પણ ભાગીદારી કરે છે, આથી આવાં પાત્રોએ લીધેલા નિર્ણયોમાં પરંપરા કે રૂઢિગતતા જોવા મળે છે.

(ક) ૧૦૨ સ્ત્રી–પાત્રોમાંથી ૧૪.૬ ટકા સ્ત્રી–પાત્રો હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવે છે.

(અ–ક) હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવનાર ૧૫ સ્ત્રીપાત્રો માંથી ૯ (૬૦. ટકા) સ્ત્રીપાત્રો નિર્ણયો લેવામાં ભાગીદારી કરે છે. જેઓના નિર્ણયોમાં સાંપ્રત સમયમાં જરૂરી પરિવર્તન અંગેની સૂઝ જોવા મળે છે.

(ડ) અભ્યાસમાં સમાવિષ્ટ સ્ત્રી–પાત્રો ઊભી થતી સંઘર્ષયુક્ત પરિસ્થિતિનું નિવારણ એકી સાથે બે થી ત્રણ રીતોથી કરે છે.

૩૭ સ્ત્રી પાત્રો હિંમતપૂર્વક સામનો કરે છે. તેમાંનાં કેટલાંક પાત્રો સંજોગો કે તેને પ્રભાવિત કરતાં પુરુષ–પાત્રને તાબે થતાં દર્શાવવામાં આવ્યાં છે.

૧૦૦ સ્ત્રી–પાત્રોને જુદી જુદી રીતે ધર્મનું શરણું લેતા દર્શાવ્યાં છે તે નોંધપાત્ર છે. આમ મોટાભાગના સ્ત્રી–પાત્રોને અંધશ્રદ્ધા, ચમત્કાર વિવિધ પ્રયુક્તિ કે વાગાં કરી આવી પરિસ્થિતિનો સામનો કરતાં દર્શાવ્યાં છે જેના દ્વારા વિજ્ઞાનના નિયમો કે કુદરતના ધોરણોને પણ અવગણવામાં આવ્યા હોવાનું જોવાં મળ્યું છે.

૯ (નવ) સ્ત્રી પાત્રો હિંમતપૂર્વક, સ્વમાન જાળવી વાસ્તવિક અને વ્યાવહારિક અભિગમથી સંઘર્ષનો સામનો કરે છે.

મહત્તમ સંખ્યામાં સ્ત્રી અને પુરુષ–પાત્રો એકબીજા પરત્વે અને અન્યોન્ય પરંપરા મુજબનું વલણ ધરાવે છે.

સ્ત્રીની ધ્યાન ખેંચતી ભૂમિકા અંગે જાહેરમાં કદર કરતું એક પણ દૃશ્ય જોવાં મળ્યું નથી. એથી વિરુદ્ધ જોઈએ તો જાહેરમાં અપમાન કરતાં દૃશ્યો જોવાં મળ્યાં છે.

સમગ્ર રીતે જોઈએ તો અભ્યાસની ફિલ્મોના ૧૦૨ સ્ત્રી–પાત્રોમાંથી માત્ર ૮.૮ ટકા હકારાત્મક ભૂમિકા ભજવી પરિવર્તિત સમય મુજબ; પોતાનું સ્થાન જાળવી નિર્ણયો લે છે. પરંતુ મહત્તમ/ ૮૫.૪ ટકા સ્ત્રીપાત્રોમાં પરંપરા મુજબનું સ્થાન અને ભૂમિકાનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે.

કેટલાક નોંધપાત્ર મુદ્દા

(૧) કેટલીક પૌરાણિક કથા રજૂ કરતી ફિલ્મો સાંપ્રત સમયમાં અપ્રસ્તુત હોવા છતાં દૂરદર્શન પરથી રજૂ થઈ છે. જેમકે—

—'શ્રાવણી સાતમ'; જેની વાર્તા 'શીતળા' (Small pox) નામના ચામડીના રોગ અને તેની દેવીની આસપાસ છે. ચામડીનો આ રોગ રાષ્ટ્રમાંથી સંપૂર્ણ નાબૂદ થયો છે. આથી તે રોગનો 'કેઈસ' શોધી આપનારને રૂ.૧૦૦૦ ઈનામ આપવાની જાહેરાત કેન્દ્ર–સરકાર દ્વારા કરવામાં આવી છે. અમદાવાદ દૂરદર્શને આ ફિલ્મ શ્રાવણ મહિનાની સાતમ (તા. ૨૮–૭–૯૦)ને દિવસે દર્શાવી છે. આ રીતે દૂરદર્શને પરંપરા/રૂઢીગતતાને પોષણ આપ્યું છે અને રાષ્ટ્રના શીતળા–રોગ નાબૂદી અભિયાનના નિર્ણયનું એ દ્વારા અપમાન થયું છે.

—તા. ૧૨–૮–૯૦ના રોજ 'મહાસતી અનસૂયા' દર્શાવવામાં આવી; જેમાં પતિવ્રતા સ્ત્રી,પતિ–ભક્તિ, પરંપરાગત સતીત્વ અને તેના વિવિધ ચમત્કારો જેવા સાંપ્રત સમયમાં અપ્રસ્તુત ખ્યાલો જુગુપ્સા–પ્રેરક રીતે રજૂ થયા છે. આવી ફિલ્મો રજૂ થતાં નિરક્ષર કે ઓછા શિક્ષિત દર્શકોને ટી.વી. દ્વારા કેવું શિક્ષણ મળશે !

—તા. ૨૩–૯–'૯૦ના રજૂ થયેલ 'સોન કંસારી' નામની ફિલ્મમાં નાયિકાને પ્રેમી પાછળ 'સતી' થતી દર્શાવી છે. અલબત્ત સ્ત્રીને અગ્નિમાં બળતી દર્શાવી

નથી પરંતુ પ્રેમીની ચિતાના અગ્નિના ધુમાડા સાથે સદેહે સ્વર્ગમાં જતી દર્શાવી છે. સંસદમાં સતીપ્રથા વિરુદ્ધ ખરડો પસાર થયો હોવા છતાં દૂરદર્શન પરથી આવા પ્રકારની ફિલ્મો દર્શાવવામાં આવે તેને રાષ્ટ્રીય નિર્ણયના અપમાન તરીકે સમજી શકાય.

ઉપર્યુક્ત ફિલ્મો અંગે 'અવાજ' [Ahmedabad women's Action Group] નામની અમદાવાદની એક સ્વૈચ્છિક સંસ્થાએ ૧૯૯૦માં જાહેરમાં વિરોધ કર્યો હતો જેના અનુસંધાનમાં અમદાવાદ દૂરદર્શનના એ સમયના ડિરેક્ટરે જણાવેલ કે 'લોકોની માંગના અનુસંધાનમાં આવી ફિલ્મો દર્શાવવામાં આવી છે.' પરંતુ 'આવી માંગ કયાંથી થઈ છે?' એ પ્રશ્ન અનુત્તર રહ્યો હતો. અલબત્ત ત્યાર બાદ ૧૯૯૨ દરમિયાન પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં સમાવિષ્ટ ૧૦ (દસ) ફિલ્મોમાં ઉપર જણાવી તેવા પ્રકારની ફિલ્મો જોવા મળી નથી.

(૨) દૂરદર્શનના એક અધિકારીની મુલાકાતમાં ગુજરાતી ફિલ્મની પસંદગી અંગે જાણવા મળ્યું કે; ગુજરાતી ફિલ્મના નિર્માતા આર્થિક લાભને અનુલક્ષીને પોતાની ફિલ્મ દૂરદર્શનને આપવા ઇચ્છતા નથી. આથી જેની પ્રિન્ટ મળે એ ફિલ્મ સલાહકાર સમિતિ સમક્ષ રજૂ કરવામાં આવે છે; આ સમિતિ વાંધાજનક દશ્યો અને સંવાદો દૂર કરી દે છે. તેની સર્વગ્રાહી અસર અંગે ખાસ વિચારવામાં આવતું નથી.

ઉપરની માહિતીને અનુલક્ષીને સાંપ્રત સમયમાં સ્ત્રીના વ્યક્તિત્વનાં વિવિધ પાસાંને; ખાસ કરીને સ્ત્રી-પુરુષ સમાનતાના ખ્યાલને હકારાત્મક રીતે રજૂ કરતી અને સ્ત્રીને સામાજિક ન્યાય મળે, તેમ જ તે સ્વમાનપૂર્વક જીવન જીવવાના હક્કને માણી શકે; એ અંગે સ્ત્રી પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ રીતે શિક્ષણ અને માહિતી મેળવે એ જરૂર બને છે.

વિકસતા દેશોમાં સંચાર-માધ્યમોના મુખ્ય ત્રણ આશયો નીચેના ક્રમમાં ગણાવવામાં આવે છે; (૧) લોકોને શિક્ષિત કરવા, (૨) માહિતી આપવી, (૩) મનોરંજન પૂરું પાડવું. દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતી ગુજરાતી ફિલ્મો જોતા જણાયું કે આ પ્રસારણથી કેટલાક વર્ગને મનોરંજન મળે છે. બાકીના બે આશયો કેટલે અંશે પૂર્ણ થાય છે એ બાબત અને ગુજરાતની અર્ધ શિક્ષિત કે નિરક્ષર પ્રજાને એ બે આશયોની જાણકારી છે કે કેમ એ તપાસનો વિષય બને છે.

ટેલિવિઝન એ વિકસતી ટેકનોલોજી છે. તેમાં પ્રસારિત થતા કાર્યક્રમોની પસંદગી વ્યક્તિએ/સામાજિક વ્યક્તિએ કરવાની છે. આથી સમાજને નવી અને યોગ્ય દિશાનું પરિવર્તન સૂચવે, પ્રજાને સાચી માહિતી મળે અને તેને શિક્ષિત બનાવે તેવા કાર્યક્રમોની પસંદગી થાય એ મહત્ત્વનું છે. 'ફિલ્મ' એ લોકપ્રિય કાર્યક્રમોમાંનો એક કાર્યક્રમ છે, આથી દૂરદર્શન પરથી પ્રસારિત થતી ફિલ્મની પસંદગી સમજપૂર્વક થાય એ જરૂરી બને છે. ખાસ કરીને જ્યારે સમાજમાં ધીમે-ધીમે સ્ત્રી-પુરુષની પરિવર્તિત ભૂમિકાનો સ્વીકાર થવા લાગ્યો છે, ત્યારે ભારત જેવા પુરુષ-પ્રધાન સમાજમાં સ્ત્રીની ભૂમિકા અંગે દૂરદર્શન પરથી દર્શાવવામાં આવતી ફિલ્મોમાં કેવી રજૂઆત થઈ છે; એ અંગે દૂરદર્શન પરથી કોઈપણ ફિલ્મ રજૂ કરતાં પહેલા; પસંદગી કરતી વખતે જ કાળજી લેવાય એ જરૂરી બને છે.

સંદર્ભ નોંધ

૧ પ્રસ્તુત અભ્યાસ લેખને અંતિમ સ્વરૂપ આપવામાં મને ડૉ. ઈ. જે. મસિહીએ માર્ગદર્શન આપ્યું છે. તેઓનો હૃદયપૂર્વક આભાર માનું છું. લેખ લખવાની સમગ્ર કાર્યવાહી દરમિયાન ડૉ. ઈલાબહેન પાઠકનાં સૂચનો અને પ્રોત્સાહન મળતાં રહ્યાં છે. તેમ જ નાદુરસ્ત તબિયત છતાં ડૉ. નીશા શાહે ૧૯૯૦ની ફિલ્મોની માહિતી અંગે જ્યારે જરૂર જણાઈ ત્યારે મીટિંગોમાં હાજર રહી ઉત્સાહ દર્શાવ્યો છે. આ બન્ને મિત્રોની પણ આભારી છું ચોથા ગુજરાત સમાજશાસ્ત્ર અધિવેશન, સુરત, માર્ચ, ૨૭-૨૮, ૧૯૯૩માં વાંચેલું પેપર થોડા ફેરફારો સાથે અહીં રજૂ કર્યું છે.

૨ ફિલ્મનાં નામ પરિશિષ્ટમાં આપેલાં છે.

૩ અમદાવાદની સ્વૈચ્છિક સંસ્થા 'અવાજ' (Ahmedabad Women's Action Group) દ્વારા ગુજરાતી ફિલ્મોની કરવામાં આવેલી એક મોજણીમાંથી પ્રાપ્ત વિગતોનો અહીં ઉપયોગ કર્યો છે,

પ્રસ્તુત અભ્યાસ માટે ૧૯૯૦ દરમિયાન ડૉ. ઈલા પાઠક, ડૉ. નીલા શાહ, ડૉ. મૃદુલા શાહ, શ્રી તારા અમીન, સ્વાતિ શાહ, સ્મિતા મહેતા, સુજાતા શાહ અને સ્મિતા જૈન, તેમ જ ૧૯૯૨ દરમિયાન ડૉ. ઈલા પાઠક, ડૉ. નીલા શાહ, શ્રી નલિની ત્રિવેદી, તારા અમીન પરાગિની વોરા તેમ જ ફાલ્ગુની પરીખે પ્રશ્નાવલિમાં વિગતોની નોંધ કરી છે.

૪ પ્રેક્ષકોનાં મંતવ્યો અંગે મુલાકાત માર્ગદર્શિકા દ્વારા માહિતી મેળવી છે. જેનાં તારણો પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં રજૂ કર્યાં નથી.

સંદર્ભ સૂચિ

૧ બક્ષી મનહર . 'સ્ત્રીઓ અને રાજકારણ : ગુજરાતના સંદર્ભમાં'. 'અર્થાત્' ઓક્ટોબર–ડિસેમ્બર, ૧૯૯૨ ગ્રંથ:૧૧ અંક ૪.

૨ Pathak Ila & Others: 'The Image of the Woman in Indian [Hindi and Gujrati] Films' 1976 (Mimeographed).

પરિશિષ્ટ : ફિલ્મનાં નામ

૧ છેલ છબીલો ગુજરાતી
૨ અબીલ ગુલાલ
૩ સોરઠનો સાવજ
૪ રમત-રમાડે રામ
૫ માં મને સાંભરે રે
૬ બાપ દીકરો
૭ લોહીની સગાઈ
૮ મોટા ઘરની વહુ
૯ ગોમતીની આંખે
૧૦ આનંદ મંગલ
૧૧ નંદનવન
૧૨ ચૂંદડીનો રંગ
૧૩ લેખને માથે મેખ
૧૪ નારી તું નારાયણી
૧૫ શ્રાવણી સાતમ
૧૬ પૃથ્વીરાજ સંયુક્તા
૧૭ મહાસતી અનસૂયા
૧૮ પ્રીત ન કરશો કોઈ
૧૯ ખમ્મા મારા લાલ
૨૦ રા' નવઘણ
૨૧ સોરઠનો સિંહ
૨૨ દીકરી ચાલી સાસરીયે
૨૩ સોન કંસારી
૨૪ કુળ દીપક
૨૫ દિયર-ભોજાઈ
૨૬ લાખેણી લાજ
૨૭ નાગ પદમણી
૨૮ રમત રમાડે રામ
૨૯ મારી લાજ રાખજે વીરા
૩૦ મેહુલો લુહાર
૩૧ નસીબના ખેલ
૩૨ ભાગ્યલક્ષ્મી
૩૩ ખબરદાર'
૩૪ ભવની ભવાઈ.



સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ; દ. ગુ. યુનિ. કેમ્પસ, સુરતનાં ગુજરાતી પ્રકાશનો

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામાં કુટુંબ નિયોજન અંગે સંશોધન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	૫–૦૦ (અપ્રાપ્ય)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમાં આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનું સૂત્ર	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	૧–૫૦
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ. જોષી	૧૯૮૦	૧૫–૦૦
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	૧૦–૦૦
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરંગી સમાજમાં ભાષા	પ્રબોધ બે. પંડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમાં પરંપરાગત વ્યવસાય —ગુજરાતના કુંભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારોમાં હાટ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાંધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ઘનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના : એક પરિચય	સેન્ટર	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમાં સુરતના ઇતિહાસમાં વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી. જી. ગોખલે	૧૯૮૪	૨–૦૦
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચૌધરી આદિવાસીઓ : ગઈકાલે અને આજે	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	'પછાતપણા'નો માપદંડ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ	સેન્ટર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આંદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સં. સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	શું બંધવા મજૂરો છે ?	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો : એક અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનું પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	નારી સમાનતા : પ્રશ્નો અને પડકારો	સં. કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૬	ગોવર્ધનરામ : કેટલાંક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાઓ	સં. સુધીર ચંદ્ર	૧૯૮૮	૨૫–૦૦
૨૭	બદલાતું ગામ	અંબાલાલ શિ. પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં શ્રમ સ્થળાંતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
૨૯	ભારતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦

હિન્દુઓ અને બીજા

જ્ઞાનેન્દ્ર પાંડેય

કોઈ પણ સમુદાયની પોતાની ઓળખ ચોક્કસપણે સ્વાભાવિકતાના દાવા પર આધારિત હોય છે. તે પોતાની સીમાઓને સ્વાભાવિક માને છે. પોતાની ભાષા અને ધાર્મિક આચાર-વિચારને સ્વાભાવિક ગણાવે છે અને સ્વાભાવિકતાના આવા જ દાવાઓ સામાજિક માળખું, રીતરિવાજ અને એમાંથી ઉત્પન્ન થતી એકતાની બાબતમાં કરે છે. હિંદુઓની સ્વાભાવિકતાના આવા દાવાઓ ઓગણીસમી સદીના અંતથી તે આજ સુધી જુદા જુદા હિંદુ પ્રવક્તાઓએ જુદી જુદી રીતે પોતાના સમુદાય (આને માટે ક્યારેક ક્યારેક જાતિ, પ્રજા અને રાષ્ટ્ર જેવા શબ્દનો પણ ઉપયોગ કરાયો છે) અને પરંપરા માટે કર્યા છે. તેમનું કહેવું છે કે આખી દુનિયામાં (હિંદુસ્તાન, ભારતવર્ષ, આર્યાવર્ત, જંબૂદ્વીપ) ની સીમાઓ સૌથી વધારે કુદરતી છે. 'દુનિયામાં કોઈ એવો બીજો ભૂમિખંડ નથી જેને ખુદ પ્રકૃતિ ભારત (બર્માને બાદ કરતાં) થી વિશેષ એક રાષ્ટ્રનું રૂપ આપતી હોય.'[1]

આ પ્રવક્તાઓની માન્યતા મુજબ 'હિંદુ' અને 'હિન્દુસ્તાન' એ નામો દ્વારા પણ સ્પષ્ટ છે કે આ ભૂમિખંડના મૂળ અને સ્વાભાવિક નિવાસીઓ હિંદુઓ છે. કારણ કે ઇંગ્લેંડ નિર્વિવાદપણે અંગ્રેજોનું, ફ્રાંસ ફ્રેન્ચોનું અને જર્મની જર્મનોનું રાષ્ટ્ર છે, તેથી હિંદુ પ્રવક્તાઓના કહેવા મુજબ હિન્દુસ્તાનની રાષ્ટ્રીય ઓળખમાં ભ્રમ માટેનો કોઈ અવકાશ જ નથી. તેઓ કહે છે, 'અહીં અતિ પ્રાચીન કાળથી રહેતો આવેલો હિંદુ સમાજ જ અહીંનો રાષ્ટ્રીય (અને સ્વાભાવિક) સમાજ છે...... એ હિંદુ જનતાએ જ આ દેશના જીવન, મૂલ્ય, આદર્શ અને સંસ્કૃતિનું નિર્માણ કર્યું છે તેથી એનું રાષ્ટ્રત્વ સ્વયંસિદ્ધ છે.'[2] અને આગળ 'એમાં કોઈ શંકા નથી કે આપણે હિંદુઓ અન્ય કોઈ વિદેશી જાતિએ આક્રમણ કર્યું નહોતું ત્યાં સુધી નિર્વિવાદપણે વિના કોઈ મુશ્કેલીએ આઠ કે દસ હજાર વર્ષથી આ ધરતી પર કબજો ધરાવતા આવ્યા છીએ.'[3]

આપણને જણાવવામાં આવે છે કે આ રીતે દુનિયાનું સૌથી 'સ્વાભાવિક' રાષ્ટ્ર અસ્તિત્વમાં આવ્યું. દાવો કરવામાં આવે છે કે 'આ દેશમાં પ્રાગૈતિહાસિક કાળથી રહેતાં રહેતાં સમાન પરંપરા, સમાન ગૌરવ અને વિનાશ, સમાજની સ્મૃતિઓ અને સર્વ ઐતિહાસિક, રાજનૈતિક, સામાજિક, ધાર્મિક અને અન્ય અનુભવોને આધારે હિંદુ જાતિની એકતા કાયમ થઈ છે.' ઉપરાંત 'ઐતિહાસિક, રાજનૈતિક, જાતિય અને સાંસ્કૃતિક રીતે હિન્દુસ્તાન એક છે, પૂર્ણ છે અને અખંડ છે અને એમ જ રહેશે.' એમ પણ કહેવામાં આવે છે કે 'જો દુનિયામાં હિંદુઓનો ઇતિહાસ નથી તો પછી બીજા કોઈનો નથી'. આ અંતિમ કક્ષાનો દાવો કરનાર લેખક એટલે સુધી કહે છે કે 'હિંદુ એકલો જ એવો જનસમુદાય છે જેને એવી આદર્શ સ્થિતિઓ મળી છે જેમાં કોઈ રાષ્ટ્ર પૂર્ણ એકતા અને સામંજસ્ય સ્થાપિત કરી શકે છે.'[4]

હિંદુની આ ઓળખમાં ચોક્કસપણે પોતાના સમુદાય/રાષ્ટ્રની શ્રેષ્ઠતાની ઘોષણા થાય છે. આ મુજબ હિંદુ જ સૌથી વધારે પ્રાચીન અને સભ્ય રાષ્ટ્ર છે. તેમની દાર્શનિક અને આધ્યાત્મિક પ્રાપ્તિઓની કોઈ તુલના નથી. તેઓ બીજાઓને પોતાનામાં સમાવી લેનારા, સહિષ્ણુ, સંગઠિત, ઉમદા અને એક પ્રકારની

બુનિયાદી રીતે અજેય પણ છે 'અંગ્રેજોના વિશ્વનો મહિમા ભલે ગમે તેટલો રહ્યો હોય પણ બંધુ થઈને તે હિંદુ વિશ્વના મહિમા સાથે ટક્કર લઈ શકે નહિ' અને 'ઇતિહાસના પહેલા પાના પર જ આપણને પ્રગતિશીલ અને ખૂબ જ સભ્ય રાષ્ટ્રના રૂપમા રજૂ કરવામા આવ્યા છે [5]

હિંદુ ઓળખ મુજબ ઇતિહાસના આરંભથી જ રાષ્ટ્રીય એકતાની ભાવનાએ હિંદુ ઇતિહાસને માર્ગ દેખાડ્યો છે પ્રાચીન ભારતના રાજાઓને પણ હિંદુ એકતાનો આદર્શ પ્રેરણા આપતો રહ્યો છે આ ઉદ્દેશમા સફળ થવાથી તેમને ચક્રવર્તી (એમના શબ્દકોશ મુજબ એનો અર્થ થાય છે બધા હિંદુઓને એક કરનાર) અને વિક્રમાદિત્ય (શત્રુ વિદેશીઓનો નાશ કરનાર)ની પદવીઓ આપવામા આવતી હતી [6] એવો તર્ક ખૂબ વિશ્વાસપૂર્વક રજૂ કરાય છે કે ૧૯૪૭ના લગભગ એક હજાર વર્ષ પહેલાથી અર્થાત્ મુસ્લિમ શાસકોની સત્તાના આરંભથી હિંદુઓ વિદેશી શાસનની વિરુદ્ધ સતત સંગ્રામ ચલાવતા રહ્યા છે ખાસ કરીને રજપૂતો મરાઠાઓ અને શીખોના વીરતા ભરેલા કાર્યો તથા રાણા પ્રતાપ, શિવાજી ગુરુ ગોવિંદસિંહ અને બીજા લોકોના સંઘર્ષો અને બલિદાનોની ફરતે આ આખું યે ગૌરવગાથાશાસ્ત્ર વિકસાવવામા આવ્યુ છે [7]

હિંદુઓનો સંઘર્ષ સમગ્ર સામ્રાજ્યવાદી શાસન દરમ્યાન ચાલ્યો ઉદાહરણ તરીકે હિંદુ પ્રવક્તાઓ ૧૮૫૭ના મહાન વિદ્રોહની સાથે સાથે રામમોહન રાય દયાનંદ સરસ્વતી લોકમાન્ય તિલક, સ્વામી વિવેકાનંદ તથા અન્ય આવી અનેક વ્યક્તિઓનો હવાલો આપે છે આ બાબતમા રાષ્ટ્રીય સ્વયંસેવક સંઘના પ્રમુખ માધવરાવ સદાશિવરાવ ગોલવલકરનુ ૧૮૫૭ વિશેનુ ટિપ્પણ ધ્યાનપાત્ર છે એ મુજબ 'હિંદુ રાષ્ટ્રના જીવંત દૃષ્ટિકોણે ભૂતકાળના અને વર્તમાનકાળના આપણા બધા પરાક્રમી સ્વાધીનતા સેનાનીઓને પ્રેરિત કર્યા' ગોલવલકર લખે છે 'એ ક્રાંતિના મહાન નેતાઓએ પહેલા જ ઝટકામા દિલ્હી પર કબજો કરી લીધો અને સ્વતંત્ર સમ્રાટ અને સ્વતંત્રતા સંઘર્ષના નેતા તરીકે બહાદુરશાહ ઝફરને (છેલ્લો મોગલ રાજા જેને અંગ્રેજોએ ૧૮૫૮મા ગાદી પરથી હટાવી દેશનિકાલ કર્યો ત્યા સુધી જે ભારતનો માત્ર નામનો સમ્રાટ હતા) ફરી સ્થાપિત કરી દીધો પરંતુ ક્રાંતિકારીઓના આ પગલાએ હિંદુ પ્રજાના મનમા એવી શંકા જન્માવી કે જે અત્યાચારી મોગલ શાસનને ગુરુ ગોવિંદસિંહ છત્રપતિ શિવાજી અને એમના જેવા બીજા બલિદાનીઓના સંઘર્ષે ખતમ કર્યું હતું તેને તેઓ ઉપર પાછુ લાદવામા આવશે ઇતિહાસકારોનુ માનવુ છે કે આ વાત એ નિર્ણાયક પરિબળોમાની એક હતી જેના કારણથી એ ક્રાંતિ (૧૮૫૭) વિફળ રહી' [8] વાસ્તવમા આ રીતે આપણી સામે એક અનોખો વિચારનિષ્કર્ષ લાવવામા આવે છે કે ૧૯મી અને ૨૦મી સદીની એ બધી સામાજિક અને રાજનૈતિક ગતિવિધિઓ જેમા હિંદુઓએ ભાગીદારી કરી હતી તે ખરેખર હિંદુ રાષ્ટ્રને તેની શ્રેષ્ઠતા અને વૈભવ સાથે સ્થાપિત કરવાની દિશામા જ થઈ હતી આ સંદર્ભમા કોઈપણ હિંદુ રાજનેતા અથવા સમાજસુધારકને હિંદુ રાષ્ટ્રવાદના ઇતિહાસમા સામેલ કરી દેવામા આવે છે એટલે સુધી કે (ભલે ઓછી વધતી કડવાશ સાથે) મહાત્મા ગાંધી અને જવાહરલાલ નેહરુને પણ આ દરજ્જો આપી દેવામા આવે છે—'બંગાળ, પંજાબ, ઉત્તર પ્રદેશ, મહારાષ્ટ્ર, મદ્રાસ અને આખા દેશમા હિંદુ જાતિ અને રાષ્ટ્ર રૂપી માતાને મહાન બલિદાન આપનારા શહીદ (ક્રાંતિકારી આતંકવાદીઓ) અને બીજી રીતાથી લડનારા પરાક્રમી યોદ્ધાઓ લોક(માન્ય) તિલક લાલા લજપત રાય બિપિનચંદ્ર પાલ, અન્ય નેતાઓ અને આજના મુખ્ય નેતા મહાત્મા ગાંધી તથા અન્ય સર્વ હિંદુ કાર્યકર્તાઓ જ છે તેઓ ભલે દેશના ભવિષ્યની બાબતમા પૂર્ણ સ્પષ્ટ નહિ હોય પરંતુ પૂરી પ્રામાણિકતા અને દૃઢતાથી શત્રુઓ સાથે લડી રહ્યા છે નિશ્ચિત પણે હજી હિંદુ રાષ્ટ્ર પરાજિત થયુ નથી' [9]

અહીં અટકીએ અને નોંધીએ કે કઈ રીતે આ આખી તર્કપદ્ધતિમા હિંદુ રાષ્ટ્રની સંરચના કર

વામાં આવે છે અને એ પોતાના ઇચ્છિત ઉદ્દેશ માટે કેટલી ઊંડી પ્રતિબદ્ધતા દાખવે છે. આની અંદર એક ગૂઢ એકતા અને તેને કાયમ રાખવાની એક બુનિયાદી અનિર્વચનીય અને નિર્વિવાદ (અથવા અવિવાદ્ય!) પ્રતિબદ્ધતા પણ છુપાયેલી છે. આ અવધારણા ઇતિહાસનાં તથ્યોને દબાવવા પર આધારિત છે; અને છતાં એ ઇતિહાસને જ પોતાની સાબિતીના રૂપમાં રજૂ કરે છે.

ગોલવલકરે ૧૮૫૭ વિશેના કરેલા ટિપ્પણમાં એ વાતનો સહેજ પણ ઇશારો નથી કે મુસલમાનોએ આ વિદ્રોહમાં કોઈ મોટી ભૂમિકા ભજવી હતી, જ્યારે એ એક હકીકત છે કે રાષ્ટ્રવાદી લોકમાનસમાં મૌલવી અહમદઉલ્લા શાહ અને ઇનાયત અલીનું નામ ઝાંસીની રાણી, નાનાસાહેબ અને કુંવરસિંહ જેવા નાયકોની સાથે જ લેવામાં આવે છે અને ૧૮૫૭ પછી અંગ્રેજી રાજ ઘણા દિવસો સુધી એ વાતથી આશંકિત હતું કે 'ધર્મોન્માદી' મુસલમાનોની આગેવાનીમાં ફરીથી બળવો થઈ શકે છે.

ગોલવલકરના મત મુજબ તો બહાદુરશાહ ઝફરને ફરીથી સમ્રાટનું પદ ધારણ કરવાનું અને વિદ્રોહની આગેવાની સોંપવાનું આમંત્રણ આપીને હિંદુ નેતાઓએ વ્યૂહરચનાની દૃષ્ટિએ ભૂલ પણ કરી હતી. આ દાવાને સાચા પરિપ્રેક્ષ્યમાં મૂકવા માટે એક બીજી વાત પણ જણાવી દેવી જોઈએ. હાલમાં થયેલાં બધાં સંશોધનો મુજબ એક રિટાયર થઈ ગયેલ બાદશાહને જબરજસ્તીથી ગાદી પર બેસાડવાનું અને બગાવતની આગેવાની સોંપવાનું કામ આંદોલનના મહાન હિંદુ અથવા મુસલમાન નેતાઓએ નહોતું કર્યું બલ્કે મેરઠથી દિલ્હી આવેલા એ બાગી સૈનિકોએ કર્યું હતું જેમનો ઉદ્દેશ લાલ કિલ્લા પર કબજો કરવાનો અને 'ફિરંગી શાસન'ના અંતની ઘોષણા કરવાનો હતો.

ગોલવલકરના મત મુજબ જો નેતાઓએ એક 'વ્યૂહરચનાત્મક ભૂલ' કરી તો બીજી બાજુ હિંદુ પ્રજાનો દૃઢ સંકલ્પ હતો કે તેઓ ફરીથી મુસ્લિમ શાસનને આધીન નહિ થાય. તેઓએ 'નૃશંસ સ્થિતિ'માં ફરી મુકાવાને બદલે પરદેશી શાસનની અધીનતા સ્વીકારવાનું પસંદ કર્યું. આ રીતે ગોલવલકરનું આ ટિપ્પણ એવું દર્શાવવા ઇચ્છે છે કે હિંદુ પ્રજાએ એક સંગઠિત એકતાના રૂપમાં ૧૮૫૭ના જન-સંઘર્ષમાં પોતાનું અલગ અસ્તિત્વ ઊભું કર્યું હતું. એ વાત પર ધ્યાન આપવું જોઈએ કે ગોલવલકર 'ઇતિહાસકારોનું માનવું છે' એવું કહીને પોતાના દાવાઓને વૈજ્ઞાનિક પ્રામાણિકતાના જામા પહેરાવવાની કોશિશ કરે છે પરંતુ તેમણે એક પણ ઇતિહાસકારનું નામ અથવા તેની કૃતિનો ઉલ્લેખ કર્યો નથી અને તેઓના હવાલા આપી કહેતા જાય છે 'આ વાત એ નિર્ણાયક પરિબળોમાંની એક હતી જેના કારણે તે ક્રાંતિ (૧૮૫૭) નિષ્ફળ રહી.'

આ કથનોમાંથી એવો દાવો પ્રગટ થાય છે કે જ્યાં કશે પણ અને જ્યારે પણ કોઈ હિંદુ સમાજસુધારક, ચિંતક અથવા રાજકીય કાર્યકર્તાએ સ્થાનિક અધિકારો, આત્મસન્માન અથવા ઉન્નતિના અવસર માટે સંઘર્ષ કર્યો તે બધા સંઘર્ષો હિંદુ રાષ્ટ્ર માટે ચાલી રહેલા સમાન સંઘર્ષનો જ હિસ્સો હતા. આશ્ચર્યજનક રીતે આ જ શ્રેણીમાં શીખોનેય કોઈપણ જાતના ખંચકાટ વગર સામેલ કરતાં તેઓને સ્વાધીનતાના સેનાની દર્શાવાયા છે જ્યારે ખરેખર તો ૧૯મી સદીના અંતિમ દસકા બાદ હિંદુ અવધારણા જ્યારે આધુનિક અને લડાયક સ્વરૂપ ધારણ કરી રહી હતી ત્યારે શીખો હિંદુઓથી અલગ ઓળખ બનાવવાનો સંઘર્ષ કરી રહ્યા હતા.

આ હિંદુ જેહાદના પરિઘમાં એ સર્વ લોકોના સંઘર્ષને સામેલ કરી દેવામાં આવ્યો જેઓ ભલે નામમાત્રના જ હિંદુ રહ્યા હોય અથવા જેમણે પ્રવક્તાની દૃષ્ટિએ હિંદુ ધર્મ સ્વીકાર કરી લેવો જોઈતો હતો અને જેઓએ કોઈ પણ વ્યક્તિ અથવા કોઈ પણ ચીજની વિરુદ્ધ વિદ્રોહ કર્યો હોય. આથી એ તપાસ કરવાનું મહત્ત્વનું બને છે કે સૌથી પહેલા ક્યારે 'હિંદુ રાષ્ટ્ર'ની અવધારણા સ્પષ્ટ થઈ અને હિંદુ શબ્દને પણ તેનો આજનો અર્થ ક્યારે મળ્યો.

૨

મેં અત્યાર સુધીમાં જેટલાં પણ ઐતિહાસિક તથ્યો જોયાં છે તેમાંથી તો એ જ નિષ્કર્ષ નીકળે છે કે હિંદુ રાષ્ટ્ર અર્થાત્—ભારત માત્ર હિંદુઓનો દેશ છે—એવી અવધારણાનો જન્મ સૌથી પહેલા ૧૯૨૦ના દસકામાં થયો હતો[૧૦] અને તેની સ્થાપના માટે શરૂઆતના કેટલાંયે પગલાં આ જ સમયગાળા દરમ્યાન લેવામાં આવ્યાં હતા. આ વાત આર્ય સમાજી નેતા, સમાજસુધારક અને ઉગ્ર રાષ્ટ્રવાદી સ્વામી શ્રદ્ધાનંદની ૧૯૨૪માં પ્રકાશિત થયેલી પુસ્તિકામાં હિંદુ સંગઠન બનાવવાની જરૂરિયાત વિશે આપવામાં આવેલા તર્કમાં સ્પષ્ટ જોઈ શકાય છે.

શ્રદ્ધાનંદે હિંદુઓનુ સંગઠન કરવાના પ્રથમ પગલા તરીકે ભારતના દરેક શહેર અને મહત્ત્વના કસબામાં એક 'હિંદુ રાષ્ટ્ર મંદિર' બનાવવાનો પ્રસ્તાવ મૂક્યો હતો. તેમના મત મુજબ મંદિરનો પરિસર એટલો મોટો હોવો જોઈતો હતો કે જેમાં ૨૫ હજાર લોકો સમાઈ શકે અને તેમાં પવિત્ર ધર્મગ્રંથો અને મહાકાવ્યોનું વાંચન કરવા માટે એક મોટો હૉલ પણ હોય. આ મંદિરમાં સામાન્ય હિંદુ મંદિરોની જેમ કોઈ એક પંથ અથવા પરંપરાના દેવતાની મૂર્તિ ગોઠવવાની નહોતી પરંતુ 'કેથોલિક હિંદુ મંદિર'માં ત્રણ માતૃદેવીઓ 'ગૌમાતા', 'સરસ્વતીમાતા' અને 'ભૂમિમાતા'ની પૂજા કરવાની હતી. પુસ્તિકા મુજબ, 'સમૃદ્ધિના પ્રતીક તરીકે ત્યાં કેટલીક ગાયો હોવી જોઈએ, દરેક હિંદુમાં અજ્ઞાનમાંથી મુક્ત થવાનો કર્તવ્યબોધ જગાવવા હૉલના મુખ્ય દ્વાર પર ગાયત્રી મંત્ર લખાવો જોઈએ અને ભારતમાતાના માનવરૂપને ચિહ્નિત કરનારું એક માનચિત્ર કોઈ મુખ્ય સ્થાન પર બનાવવું જોઈએ જેમાં વિવિધ રંગોથી તેમના ગુણો દર્શાવવામાં આવે જેથી માતૃભૂમિનું પ્રત્યેક બાળક દરરોજ માને નમન કરી શકે અને ભારતમાને પ્રાચીન ગરિમાના એ ઉચ્ચ સ્થાને પહોંચાડવાનું પ્રણ દોહરાવી શકે કે જ્યાંથી તેનું પતન થયું હતું.'[૧૧]

શ્રદ્ધાનંદે આખાયે ઉત્તર ભારતનાં શહેરોમાં હિંદુઓ અને મુસલમાનો વચ્ચે વધતા ઝઘડાઓ વિશે અને મુસલમાનોના 'તબ્લીગ' અને 'તંઝીમ'ના જવાબમાં 'શુદ્ધિ' (અછૂતો અને ધર્મ પરિવર્તન કરનારા લોકોને હિંદુ પરિધમાં લાવવા) અને સંગઠનની વધતી માંગ વિશે લખ્યું. બધા જ હિંદુ પ્રચારકો અને રાજનેતાઓને ખિલાફત આંદોલન અને મોપલા વિદ્રોહમાં 'હિંદુઓ અને તેમની સંસ્કૃતિને ગળી જવા માટે આતુર સંગઠિત અને લડાયક મુસ્લિમ સમાજની કાળી છાયા દેખાવા લાગી હતી. હિંદુઓની વસ્તીમાં સાપેક્ષ ઘટાડો અને દસ વર્ષીય વસ્તી ગણતરીથી તેની પુષ્ટિ અને હિંદુ સમાજના છેવાડે ઉપેક્ષિત પડેલા અછૂતો અને આદિવાસીઓ સાથે જોડાયેલી ચિંતાઓને આ સમયગાળામાં નવા પ્રકારનું મહત્ત્વ મળ્યુ.

શ્રદ્ધાનંદની પુસ્તિકા 'હિંદુ સંગઠન : સેવિયર ઑફ ધ ડાઇંગ રેસ'માં આ ચિંતાઓને વિસ્તારપૂર્વક સ્પષ્ટ કરવામાં આવી છે.[૧૨] તેમણે લખ્યું છે કે શિક્ષિત હિંદુઓ પણ એકબીજા સાથે હળવા-મળવા માટે તૈયાર નથી. એનું કારણ એ છે કે 'તેમની પાસે મળવા માટે કોઈ સાર્વજનિક સ્થળ નથી. એટલે સુધી કે તેમના મોટામાં મોટા મંદિરમાં પણ સો અથવા બસો માણસો એક સાથે બેસી નથી શકતા. બીજી બાજુ દિલ્હીમાં જ જામા મસ્જિદ અને ફતેહપુરી મસ્જિદમાં ૨૫ થી ૩૦ હજાર મુસલમાનો એક સાથે સમાઈ શકે છે અને એવી કેટલીએ જૂની મસ્જિદો છે જ્યાં હજારોની સભા થઈ શકે છે. (પા. ૧૩૯) આ અસમતોલનને દૂર કરવા માટે શ્રદ્ધાનંદે દરેક શહેર અને કસબામાં હિંદુ રાષ્ટ્ર મંદિર બનાવવાનો પ્રસ્તાવ મૂક્યો જેમાં ૨૫ હજાર માણસો સમાઈ શકે.

આ મંદિરોના નિર્માણની અપીલની સાથે જ સંગઠન, શિસ્ત અને તાલીમ માટેની પણ અપીલ કરવામાં આવી. મંદિરના મોટા પરિસરમાં અખાડાઓ

માટે જગ્યા હોવી જોઈએ જ્યાં કુસ્તી અને વ્યાયામ થઈ શકે. આ સિવાય એ પરિસરમાં નાટક વગેરેની પણ વ્યવસ્થા થવી જોઈએ. આ સર્વ ગતિવિધિઓ અને મંદિરનું સંચાલન સ્થાનિક હિંદુ સભાઓએ કરવું જોઈએ. (પા. ૧૪૦)

'ગોરક્ષાનું કામ હિંદુ સમાજને સામૂહિક કાર્ય કરવા માટેનો માત્ર આધાર આપવા માટેનું શક્તિશાળી પરિબળ જ નથી બલકે તે તેમના શારીરિક વિકાસને આગળ વધારનારું છે અને તેમની શક્તિ પણ છે. પરંતુ અગર જો દલિત વર્ગોનું શોષણ ચાલુ રહ્યું તો તેઓ પોતાના ધર્મના જ સભ્યોના સામાજિક અત્યાચારોથી ઉશ્કેરાઈને પોતાનો પૂર્વજપ્રાપ્ત ધર્મ છોડતા જશે અને જો પોતાના સંબંધીઓના જુલમથી પરેશાન થઈને વેશ્યાવૃત્તિ અને ઈસ્લામ તરફ દોડતી હિંદુ વિધવાઓને પોતાના જ સમુદાયમાં પુનર્લગ્નની અનુમતી આપવામાં નહિ આવે તો ગોમાંસ ખાનારાની સંખ્યા વધી જશે.' (પા. ૧૩૮)

આ રીતે ૧૯૨૦ના દસકામાં અછૂતો અને વિધવાઓની સ્થિતિ સુધારવાના સવાલો, ધર્માન્તરના સવાલો, હિંદુઓના શારીરિક વિકાસ અને શક્તિના સવાલો—બધું મળીને હિંદુ રાષ્ટ્રને સંગઠિત અને એકીકૃત કરવાના મુદ્દાઓને નવું મહત્ત્વ મળી ગયું. આ સમય દરમ્યાન અસ્તિત્વમાં આવી રહેલાં કંઈક એવાં દેશવ્યાપી પ્રજા સંગઠનો અને દેશવ્યાપી આંદોલનોથી પણ આ મુદ્દાઓને પ્રાસંગિકતા મળી જેમને એકદમ નવા અને ઠીક ઠીક ધમકીરૂપ મુસ્લિમ સંગઠન, મુસ્લિમ તૈયારી અને લડાયકપણાના રૂપમાં જોવામાં આવતાં હતાં. આ પ્રકારના સંગઠનોમાં ગુરુદ્વારાઓમાં સુધારણા કરવા માટે ઊઠેલ જબરદસ્ત શીખ આંદોલનનો પણ સમાવેશ થતો હતો જેણે ગુરુદ્વારાઓ ઉપર આખાયે સમુદાયના નિયંત્રણ માટે દાવો કર્યો હતો. સાથે જ એ બધાં આંદોલનો પણ આ જ શ્રેણીમાં આવતા હતાં જેના વિશે રાષ્ટ્રવાદી અને લોકપ્રિય પ્રજાવિરોધોની ચર્ચા કરનારા ઇતિહાસકારોએ સારું એવું લખ્યું છે. આનાથી વિપરીત ૧૯મી સદીમાં આવી પારસ્થિતિ પ્રવર્તતી નહોતી.

આજે ૧૯મી સદીના જે ચિંતકો અને પ્રચારકોને હિંદુ રાષ્ટ્રવાદના આંદોલનના સંસ્થાપક દર્શાવવામાં આવે છે તેમના જીવનકાળમાં રાષ્ટ્ર–રાજ્યને લોકોના એકમાત્ર યોગ્ય અને સ્વાભાવિક રાજનૈતિક અસ્તિત્વના રૂપમાં જોવાનો લોકપ્રિય વૈચારિક આગ્રહ જન્મ્યો નહોતો. આ વાત ૧૯મી સદીમાં સક્રિય રહેલા રાજા રામ મોહનરાવ વિશે જ માત્ર સાચી નથી બલકે સદીના ઉત્તરાર્ધમાં સંભાવિત ભારતીય રાષ્ટ્રવાદમાં 'આપણે'ની અવધારણાને લઈને સંઘર્ષ કરી રહેલા લેખકો અને ચિંતકો વિશે પણ એટલી જ સાચી છે.[૧૩] ૧૯મી સદીના છેક અંત ભાગમાં એ વાત પર ઓછી વધતી સહમતી થઈ શકી હતી કે 'આપણે'નું તાત્પર્ય એ લોકો સાથે છે જે આ ઇંડિયા (અથવા ભારતવર્ષ) નામના ભૂમિખંડ પર રહે છે. પરંતુ આ સર્વસંમતિને પણ આગળ જતાં હિંદુ અને મુસ્લિમ રાષ્ટ્રવાદીઓએ પડકાર ફેંક્યો.

વીસમી સદીમાં ભારતીય રાષ્ટ્રના 'આપણે'ને કોઈ નામ આપવા માટે કેટલાયે પ્રયોગો થયા. ઇકબાલે 'તરાના–એ–હિંદ' નામના ગીતમાં 'હિંદી હૈ હમ, વતન હૈ હિંદોસ્તાં હમારા' જેવી મશહૂર પંક્તિ લખી. ઇકબાલ કવિ હતા એ દૃષ્ટિએ ભલે તેમને અપવાદ ગાનીએ તો પણ ગદ્યમાં આ પ્રકારની ભાષાનો પ્રયોગ કરનારાયે ઓછા નહોતા. ઉદાહરણ માટે આધુનિક હિંદુ રાજકીય આંદોલનના સંસ્થાપક વિનાયક દામોદર સાવરકરે પ્રથમ વિશ્વયુદ્ધ દરમિયાન જેલમાં લખાયેલ અને ૧૯૨૩માં સૌથી પહેલી વાર પ્રગટ થયેલ પુસ્તક 'હિંદુત્વ'માં 'ભારતીય' અને 'હિંદી'ને 'ઇન્ડીયન'ના પર્યાયવાચી દર્શાવ્યા અર્થાત્ કોઈપણ 'દેશવાસી અથવા નાગરિક'ને માટે આમાંથી કોઈપણ શબ્દનો પ્રયોગ કરી શકાય છે.[૧૪]

આ સમયગાળા દરમિયાન હિંદુઓ, મુસલમાનો અને પારસીઓ બધા માટે ક્યારેક સંયુક્તપણે હિંદુ શબ્દનો પ્રયોગ થતો હતો. ઈ.સ. ૧૮૮૪માં બલિયામાં આપેલા પોતાના મશહૂર ભાષણમાં ભારતેન્દુ હરિશ્ચંદ્રે

એલાન કર્યું, 'હિંદુસ્તાનમા રહેનારો દરેક માણસ ભલે ગમે તે જાતિ કે રંગનો હોય તે હિંદુ છે' પોતાની વાતને વધુ વિસ્તારતા તેમણે કહ્યુ, 'બંગાળી, મરાઠા, પંજાબી, મદ્રાસી, વૈદિકો, જૈનો, બ્રાહ્મો, મુસલમાનો બધા હિંદુ છે અને એક સર્વસ્વીકૃત ઐતિહાસિક પરિયોજનામા સામેલ છે.' દલીલ કરવામા આવે છે કે ભારતેન્દુએ હિન્દુ શબ્દનો આ પ્રયોગ ખાસ પ્રયોજન થી કર્યો હતો અને એ એક વિસ્તારવાદી અભિવ્યક્તિ હતી જે દેશના જુદા જુદા સમુદાયોની સાસ્કૃતિક અસ્મિતાને સમાપ્ત કરી દેવા ઇચ્છતી હતી. આ દલીલમા કદાચ થોડુ તથ્ય પણ છે આજકાલ હિંદુ પ્રચારકો નિશ્ચિત રૂપે આ શબ્દનો પ્રયોગ આ જ અર્થમા કરે છે જોકે ૧૯ મી સદીના અંત સુધી એકતા કાયમ રાખવાની રીતો, નવા લક્ષ્યો અને આંદોલનોને એક નામ આપવાની બાબતને લઈને પૂરેપૂરી અનિશ્ચિતતા હતી અને આ પ્રકારના શબ્દોના અર્થ અને પ્રયોગની બાબતમા ભ્રમની સ્થિતિ પણ હતી એ નોધવુ રસપ્રદ છે કે સૈયદ અહમદ ખાએ પણ ૧૮૮૪ મા આપેલા ભાષણમા બરોબર ભારતેન્દુની જેમ જ હિંદુ શબ્દનો પ્રયોગ હિંદુસ્તાનના નિવાસીઓ માટે કર્યો હતો[૧૫]

પરંતુ લગભગ બે દસકાઓ પછી આ પ્રયોગ ખૂબ જ સીમિત થઈ ગયો અથવા છોડી દેવામા આવ્યો ભાઈ પરમાનંદે ૨૦મી સદીની શરૂઆતના પોતાના અનુભવ વિશે લખ્યુ છે: 'માત્ર અમેરિકામા જ હિંદુ શબ્દનો પ્રયોગ ભારતમા રહેનારા હિંદુ શીખ અથવા મુસલમાન ધર્મના બધા લોકો માટે યોગ્ય રીતે કરવામા આવે છે' ભાઈ પરમાનંદની દૃષ્ટિથી 'શુ બધા હિંદુઓ મુસલમાનો હોય છે?' એવો પ્રશ્ન ઊઠવાનુ કારણ આ જ હતું. આ પ્રશ્ન એક પરિચિત અમેરિકને તેમને પૂછ્યો હતો[૧૬]

સામાન્ય રીતે હિંદુ શબ્દને એક વિશેષ ધાર્મિક પરંપરા અથવા પરંપરાઓના સમૂહ સાથે સંબંધિત સમુદાય માટે પ્રયોજવામા આવે છે ૧૮મી સદીના અંતિમ વર્ષોમા આ શબ્દનો આ જ અર્થ લેવામા આવતો હતો આથી જ ભારતેન્દુ હરિશ્ચંદ્રએ પોતાના બલિયાના જે ભાષણમા હિંદુ શબ્દનો પરિઘમા હિંદુસ્તાનના સર્વ નિવાસીઓને સામેલ કર્યા હતા તે જ ભાષણમા તેમણે કેટલીયે જગ્યાએ હિન્દુઓ અને મુસલમાનોને હિંદુ ભાઈ અને મુસલમાન ભાઈ એ રીતનુ અલગ અલગ સંબોધન પણ કર્યું હતુ આમ છતા કહેવુ પડશે કે જ્યારે લોકો ધાર્મિક અર્થોમા હિંદુ, મુસલમાન અને શીખ શબ્દનો પ્રયોગ કરતા હતા ત્યારે હંમેશા એ સ્પષ્ટ નહોતુ થતુ કે આ શ્રેણીમા કયા લોકો સામેલ છે અને કયા નથી

આ બાબતમા સૌથી મોટો સવાલ એ લોકોના સંદર્ભમા હતો કે જેઓને આજે અછૂત કહીને સંબોધવામા આવે છે એક જમાનામા તેઓને જાતિની બહાર ના માનવામા આવતા હતા અને ચતુર્વર્ણોની બહાર હોવાને કારણે તેમને પાચમા વર્ણમા સ્થાન અપાતુ હતુ હુ આ પ્રકારની જાતિઓ તથા બીજી નીચલી જાતિઓ અથવા વર્ગસમૂહો વિશે આગળ ઉપર વિસ્તારથી ચર્ચા કરીશ અહીં એટલુ કહેવું પૂરતું થશે કે રોજબરોજની જિંદગીમા ઊંચી જાતિના હિંદુઓ આ અછૂતોને હિંદુ માનતા નહોતા આ સદીના આરંભમા છત્તીસગઢ (પૂર્વ મધ્યપ્રદેશ)ના અધિકારીઓએ લખ્યું છે કે દેશના મોટા ભાગના હિસ્સાઓમા હિંદુ શબ્દને મુસલમાનોથી અલગ ઓળખાવા માટે વાપરવામા આવે છે પરંતુ અહીં છત્તીસગઢમા કોઈને હિંદુ કહેવાનો અર્થ એ છે કે તે ચમાર અથવા સામાન્યપણે અપમાનજનક ઢગથી બોલાવવામા આવતો ચમરો' નથી[૧૭] 'દેશના મોટા ભાગના હિસ્સાઓમા' વાળો દાવો અહી ભ્રમ પેદા કરનારો છે કારણ કે એ કોઈ નિશ્ચિત સર્વેક્ષણને બદલે માત્ર સામાન્ય ધારણા પર આધારિત છે પરંતુ શુ આ દાવામા આજના મોટા ભાગના ઉત્તર પૂર્વી રાજ્યો અને દક્ષિણ ભારતીય ટાપુઓ સામેલ નહોતા? અર્થાત્ દેશનો મોટો ભૌગોલિક વિસ્તાર અને પ્રજા આ પરિઘમા આવતા નહોતા! તામિલનાડુ અને જ્યા સુધી મારુ અનુમાન છે ત્યા સુધી

દક્ષિણ ભારતના અન્ય હિસ્સાઓ અને ઉત્તર ભારતના મોટા ભાગના હિસ્સાઓમાં હિંદુ શબ્દનો પ્રયોગ આજ સુધી ઊંચી જાતિના હિંદુઓને અછૂતોથી અલગ પાડવા માટે કરવામાં આવે છે.

કહેવું તો એમ જોઈએ કે વીસમી સદીની શરૂઆતમાં પણ હિંદુ સમુદાયની વ્યાખ્યાની બાબતમાં ભારે ભ્રમની સ્થિતિ હતી અને હિંદુ શબ્દના અનેક અર્થ કરવામાં આવતા હતા. એ વખતે એક સવાલ વિશેષ રૂપે ખૂબ જ તીખાશથી ઉઠાવવામાં આવ્યો હતો કે શું સ્થાપિત હિંદુના ભૌતિક/ભૌગોલિક પરિધિ પર રહેનારા બૌદ્ધ, જૈન, શીખ, ભક્તિ સંપ્રદાયના કબીરપંથી અને વલ્લભાચાર્ય પંથના અનુયાયીઓ, અછૂતો અને આદિવાસી સમૂહો અને જાતિઓને હિંદુઓમાં સામેલ કરી શકાય કે નહિ?

'હિંદુ કોણ છે' જેવા સવાલનો હંમેશ માટે ફેંસલો આવી જાય એ દૃષ્ટિએ સાવરકરે 'હિંદુત્વ' જેવું પુસ્તક લખ્યું હતું.[૧૮] તેમણે પડકાર કર્યો હતો કે આ સમસ્યા હિંદુ, હિંદુવાદ અને હિંદુત્વ એ શબ્દોના હાલમાં થતા ઢીલા–પોચા અને મુક્ત પ્રયોગથી જન્મી છે. સાવરકરની દૃષ્ટિએ આ સવાલ એટલા માટે પણ મહત્ત્વપૂર્ણ છે કે આજે નવા પડકારો ઊભા થઈ રહ્યા છે. જૂની શ્રેણીઓની પુનઃ વ્યાખ્યા કરવાની અને તેમના એકીકરણની પ્રક્રિયા ચાલી રહી છે. જે સાંસ્કૃતિક પરંપરાને હિંદુ કહેવામાં આવે છે તે પણ આજે નવી અભિવ્યક્તિ પ્રાપ્ત કરવાની પ્રક્રિયામાં છે. સાવરકર પોતાના પુસ્તકની શરૂઆત 'નામ' ના આ જ મહત્ત્વ ઉપર લાંબું વ્યાખ્યાન આપતાં કરે છે. 'નામ અને તેની સાથે સંબંધ ધરાવતી વસ્તુનો સંબંધ જેમ જેમ મજબૂત અને દીર્ઘકાળનો થતો જાય છે તેમ તેમ ચેતનાની આ બે સ્થિતિઓને જોડનારી વાહિકામાં વિચારોનું બે બાજુનું આદાન–પ્રદાન સહજે બનવા લાગે છે. આવું બંને એકબીજાથી અવિભાજ્ય ન થઈ જાય ત્યાં સુધી થતું રહે છે. આ ઉપરાંત એ વસ્તુમાંથી સામાન્યપણે ઉત્પન્ન થનાર વિચાર અથવા ભાવનાઓ પણ નામની સાથે રહસ્યમય રીતે સંબંધિત થઈ જાય ત્યારે નામ એ વસ્તુની જેમ જ મહત્ત્વપૂર્ણ બની જાય છે.' (પાન. ૧-૨) સૂફી પરંપરા અને થોડી હદ સુધી હિંદુ વ્યક્તિ પરંપરામાંથી નીકળેલા 'શબ્દ' અને વસ્તુના રહસ્યમય સંયોજનના આ વિચારનો આ રીતે રાજકીય ઉપયોગ કરી શકાય છે. સાવરકરે ભારતને માટે વાપરવામાં આવતા આર્યાવર્ત, બ્રહ્માવર્ત, દક્ષિણાપથા, ભારતવર્ષ અને હિન્દુસ્તાન જેવા જુદા જુદા શબ્દોના ગુણ–દોષ પર પણ કંઈક વિચાર કર્યો છે. તેઓ પોતાની વ્યાખ્યામાં 'હિન્દુસ્તાન' શબ્દને આ પવિત્ર ભૂમિખંડનું મૌલિક, પ્રામાણિક અને સૌથી વધારે પવિત્ર નામ ગણાવે છે.

આજની જેમ તે સમયે પણ સામાન્યપણે એ તર્કને માન્ય ગણવામાં આવતો હતો કે હિંદુ અને હિન્દુસ્તાન શબ્દ પ્રાચીન કાળથી 'સિંધુ' શબ્દમાંથી નીકળેલ છે અને 'સિંધુ' શબ્દનો ઉપયોગ બહારથી આવેલા આર્ય 'સિંધુ' (અથવા 'ઇંડસ') નદી માટે કરતા હતા. તે પછી આ શબ્દ (સિંધુ)નો પ્રયોગ ઉપમહાદ્વીપની બધી નદીઓ અને સમુદ્ર માટે પણ કરવામાં આવ્યો. સાવરકર આ દૃષ્ટિબિંદુને માનવા છતાં આર્ય શબ્દ 'સિંધુ'ની મૌલિકતા પર પ્રશ્ન ઊભો કરે છે. તેઓ લખે છે, 'ખૂબ જ સંભવિત છે કે મહાન 'સિંધુ' (ઇંડસ) નદીને આપણી ભૂમિના મૂળ નિવાસીઓ હિંદુ કહેતા રહ્યા હોય અને પછી આર્યોની ઉચ્ચારણની વિશિષ્ટતા ('હ' 'સ'માં બદલવાની અને 'સ'ને 'હ'માં બદલી નાખવાની સરળતા)ને કારણે તેને 'સિંધુ' કહેવાની શરૂઆત થઈ હોય.' તેઓ આગળ લખે છે, 'આ રીતે આ ધરતી અને તેના નિવાસીઓ માટે હિંદુ શબ્દ એટલો પ્રાચીન છે કે વૈદિક નામ 'હિંદુ' પણ તેની પછીનું અને દ્વિતીય દરજ્જાનું લાગે છે. જો સિંધુ શબ્દની પ્રાચીનતા ઇતિહાસના ટમટમતા ધુંધળાપણા સુધી જાય છે તો 'હિંદુ' શબ્દ સિંધુ શબ્દથી એટલો પ્રાચીન છે કે 'મિથક શાસ્ત્ર' પણ તેનું મૂળ શોધવામાં નિષ્ફળ રહેલ છે.' (પા. ૧૦)

રાષ્ટ્રવાદી ચર્ચાઓમાં મોટે ભાગે જે ચીજ જેટલી

પ્રાચીન હોય છે તેને એટલી જ શ્રેષ્ઠ માનવામાં આવે છે. અગર આ 'શ્રેષ્ઠ'ને 'આધુનિકતા' અને સુધારાના અમીરોની અથવા મૂડીવાદ અને ઔદ્યોગિક યુગ સાથે સમાયોજનની જરૂર પણ પડી જાય તો પણ તે શુદ્ધતમ અને આપણા ગૌરવનું મૂળ તેમ જ શક્તિનો અજસ્ર સ્રોત બની રહે છે. સાવરકર લખે છે કે સમય વીતવા સાથે હિંદુઓએ આ આખાયે ભૂમિખંડ ઉપર પોતાનું આધિપત્ય જમાવી દીધું અને નવાં નામો ઉભરવા લાગ્યાં 'પરંતુ તેઓએ એ નામને ક્યારેય મિટાવ્યું નહિ જે 'ભારત'માં આપણા રાષ્ટ્રના જન્મ સમયે તેને આપવામાં આવ્યું હતું.' (પા. ૧૪) ત્યારથી માંડીને આજ સુધી આખી દુનિયા આપણને હિંદુના નામે અને આપણા ભૂમિખંડને 'હિંદુસ્તાન'ના નામે જાણે છે. આ જાણીને દુનિયા આપણા એ વૈદિક પૂર્વજોની ઇચ્છાની પૂર્તિ જ કરી રહી હોય છે કે જેઓએ સૌથી પહેલા આ નામ આપ્યું હતું.' (પા. ૧૫)

આ જ ક્રમમાં આગળ દાવો કરવામાં આવે છે કે હિંદુ, હિન્દુસ્તાન અને હિંદુત્વ માત્ર શબ્દો નથી બલ્કે એક સંસ્કૃતિ અને એક ઇતિહાસ છે જેની સ્પષ્ટ વ્યાખ્યા કરી શકાય છે અને કરવી જોઈએ. સાવરકરે લખ્યું છે, 'હિંદુત્વ માત્ર એક શબ્દ નહિ બલ્કે ઇતિહાસ છે. એ ધારણા ખોટી છે કે આ આપણા ધાર્મિક અથવા આધ્યાત્મિક ઇતિહાસનો હિસ્સો છે... તે પોતાનામાં સંપૂર્ણ ઇતિહાસ છે. હિંદુવાદ હિન્દુત્વનો માત્ર સમાનધર્મા છે. તેનો અંશ છે અને તેનો હિસ્સો છે. જ્યાં સુધી એ સ્પષ્ટ કરવામાં નથી આવતું કે હિંદુત્વનો અર્થ શું છે ત્યાં સુધી હિન્દુવાદનો અર્થ અધૂરો અને અસ્પષ્ટ બની રહેશે.' (પા. ૩)

તેઓ આગળ કહે છે: 'હિન્દુનું તાત્પર્ય એ વ્યક્તિ સાથે છે જે સિંધુ નદીથી સમુદ્ર સુધી વિસ્તરેલી આ ભૂમિને પોતાની પિતૃભૂમિ, પુણ્યભૂમિ અને પોતાના ધર્મના લાલન-પાલનની ભૂમિ માનતો હોય.'

आसिंधुसिंधु पर्यंता: यस्य भारतभूमिका ।
पितृभूः पुण्य भूश्चैव स वै हिंदुरिति स्मृत: ॥१९
(પા. ૧૧૬)

'હિન્દુવાદનો અર્થ છે હિન્દુઓનો વાદ અને જે રીતે હિન્દુ શબ્દ સિંધુ શબ્દમાંથી ઉત્પન્ન થયો છે અને...મૂળભૂત રીતે એનો અર્થ સિંધુ (નદી)થી સિંધુ (સાગર) સુધી ફેલાયેલ ભૂમિખંડમાં રહેનાર વ્યક્તિ સાથે સંબંધ ધરાવે છે તે રીતે હિન્દુવાદનું નિશ્ચિત રીતે તાત્પર્ય આ ભૂમિખંડ અને અહીંની પ્રજાના મૂળ અને વિશિષ્ટ ધર્મ અથવા ધર્મો સાથે છે.' (પા ૧૦૪) હિન્દુવાદ શબ્દનો વૈદિક અથવા સનાતન ધર્મ માટે ખોટી રીતે પ્રયોગ કરાય છે (પા. ૧૦૯). વધારે સારી રીતે કહીએ તો એનો પ્રયોગ હિન્દુ પ્રજાના વિવિધ સમુદાયોની બધી ધાર્મિક શ્રદ્ધાઓ માટે કરવામાં આવે છે.' (પા. ૧૦૫)

આ પુસ્તક વિશે વ્યક્ત થયેલી પ્રતિક્રિયાઓમાં સાવરકર દ્વારા હિન્દુ, હિન્દુત્વ અને હિન્દુવાદની સ્પષ્ટ વ્યાખ્યા કરવાની કોશિશના મહત્ત્વને સારી રીતે જોઈ શકાય છે. સન ૧૯૪૯માં પ્રકાશિત થયેલ આ પુસ્તકની ચોથી આવૃત્તિમાં પ્રકાશકના આમુખમાં કહેવાયું છે: 'આ વ્યાખ્યા હાલમાં અસ્તિત્વ ધરાવતા બધા વિચારો અને કર્મોને પુનર્ગઠિત અને પુનર્સંયોજિત કરનારા એક નવા સત્યની વૈજ્ઞાનિક શોધ જેવી છે. એના સ્પર્શથી એક સુઘટિત વ્યવસ્થાનો ઉદય થાય છે જેમાં જાતિ અને મત-મતાંતરોની ગુંજાઈશ સમાપ્ત થઈ જાય છે. આ વ્યાખ્યા એક એવો મૂળ આધાર પ્રદાન કરે છે જેના ઉપર એક સશક્ત હિન્દુ રાષ્ટ્ર સુરક્ષિતપણે ઊભું થઈ શકે છે.' (પૃષ્ઠ–IV) સ્વામી શ્રદ્ધાનંદે પણ આ પુસ્તકની પ્રથમ આવૃત્તિ વખતે આ જ પ્રતિક્રિયા વ્યક્ત કરી હતી. 'હિન્દુત્વ'ના લેખકને 'હિન્દુત્વ'ની વ્યાખ્યાના મંત્રનો બોધ નિશ્ચિતપણે એ જ વૈદિક પ્રભાવોથી થયો હશે જે આપણા ઋષિઓને એક નવા સત્યની પ્રેરણા આપતા હતા.' (પા. IV પર ઉદ્ધૃત).

અગર આ પ્રતિક્રિયાઓમાં રહેલી અતિશયોક્તિ ઉપર ધ્યાન આપવામાં ન આવે તો પણ માનવું પડશે કે વીસમી સદીના ત્રીજા દસકા સુધી હિન્દુત્વ અને

હિન્દુવાદના પ્રચારકો આ શબ્દોની સ્વીકાર્ય અને વ્યવહારુ વ્યાખ્યા શોધવામાં વ્યસ્ત હતા. આથી સાવરકરની વ્યાખ્યાને એક વૈજ્ઞાનિક શોધના રૂપે સામે લાવવામાં આવી. એને દૈવી રહસ્યોદ્‌ઘાટનની જેમ રજૂ કરવામાં આવી. તેણે હિન્દુવાદની ઓળખ અંગેના મતમતાંતરોને વ્યવસ્થા આપી અને હિન્દુ સંગઠનો તથા રાજનીતિના પ્રવક્તાઓને કામ કરવાનો સ્પષ્ટ આધાર આપ્યો.

૩

એકાત્મકતાનું નિર્માણ હરહંમેશ એકીકરણ અને બહિષ્કરણ કરતા રહેવાથી, બીજા શબ્દોમાં 'આપણે' અને 'તેઓ' તથા 'પોતાના' અને 'પારકા' વચ્ચે હંમેશ ભેદ કરતા રહેવાથી થાય છે. સાવરકરે પોતાને માટે અને અન્ય હિન્દુ પ્રવક્તાઓને માટે એ સ્થાપિત કરી દીધું કે હિન્દુ સમુદાયમાં કોનો સમાવેશ થાય છે અને કોનો થતો નથી: શીખો વિશેના તેમના ટિપ્પણથી તેમનો દૃષ્ટિકોણ સમજાઈ જાય છે. 'આપણી સાથે તેઓ પૃથ્વીરાજની હાર ઉપર વિલાપ કરે છે.[૨૦] અને તેઓએ હિન્દુઓની જેમ પરાજિત રાષ્ટ્રનાં કષ્ટ સહન કર્યાં.' ઇતિહાસની આ એકતરફી નવરચના વિશે કેટલાક પ્રશ્નો ઉઠાવી શકાય છે. અર્થાત્ આખાયે ઉપમહાદ્વીપમાં પૃથ્વીરાજ ચૌહાણ માટે વ્યાપક સહાનુભૂતિનો દાવો અને તેમના પતન પછી હિંદુઓ અને શીખોનાં દુઃખોને એક જ કક્ષામાં મૂકવાની ઐતિહાસિક રજૂઆતની તપાસ કરવી જોઈએ પરંતુ હાલપૂરતું હું એના પર કોઈ ટિપ્પણ કરીશ નહિ.

'હિંદુત્વ'ના લેખકને એ વાતમાં પણ શીખોના હિંદુ હોવા વિશેની સાબિતી દેખાય છે કે તેઓ સંસ્કૃતને પવિત્ર અને પૂર્વજોની ભાષા માનીને તેના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવે છે. અંતમાં 'સિંધુ નદીથી સિંધ સુધી ફેલાયેલી આ ધરતી શીખોની માત્ર પવિત્ર ભૂમિ જ નથી પરંતુ પિતૃભૂમિ પણ છે. ગુરુ નાનક, ગુરુ ગોવિંદ, શ્રી બંદા અને રામસિંહ હિન્દુસ્તાનમાં જન્મ્યા અને અહીં જ મોટા થયા. હિન્દુસ્તાનના સરોવરો અમૃત સરોવર (અમૃતસર) અને સ્વતંત્રતાનું સરોવર (મુક્તસર) છે. ખરેખર ભારતમાં જો કોઈ સમુદાય કોઈ નુક્તેચીની અથવા વિવાદ વગર હિન્દુ હોય તો તે પંજાબના આપણા શીખ ભાઈઓ છે. તેઓ જ સપ્તસિંધુ દેશના મૂળ નિવાસીઓ છે અને સિંધુ અથવા હિન્દુ જનતાના અસલી વંશજો છે.' (પૂર્વોલ્લેખિત, પાન ૧૨૩–૪)

આગળ વધતાં સાવરકર સ્પષ્ટ કરે છે કે, શીખો ધાર્મિક અર્થમાં હિન્દુ નથી અને શીખોમાં હિન્દુ કહેવડાવવા માટેનો વિરોધ એટલા માટે કરવામાં આવતો હતો કે હિન્દુ શબ્દ ઉપર સનાતનીઓએ એકાધિકાર કરી દીધો હતો. 'શીખો મારી હિન્દુત્વની વ્યાખ્યાના સંદર્ભમાં હિન્દુ છે ન કે કોઈ ધાર્મિક અર્થમાં. ધાર્મિક રૂપમાં તેઓ એ જ રીતે શીખો છે જે રીતે જૈનો જૈન છે, લિંગાયત લિંગાયત અને વૈષ્ણવ વૈષ્ણવ છે. પરંતુ આપણે સૌ જાતિની રીતે, રાષ્ટ્રીય રીતે અને સાંસ્કૃતિક રીતે એક રાજ્યવ્યવસ્થા અને એક જાતિ છીએ. ભારતીય શબ્દનો અર્થ 'ઇંડિયન' સાથે સંબંધિત છે અને તે એક વ્યાપક સામાન્યીકરણને અભિવ્યક્તિ આપે છે પરંતુ એનાથી આપણા હિન્દુઓની જાતિય એકતાનું જ્ઞાન થતું નથી. આપણે શીખ પણ છીએ, હિન્દુ પણ છીએ, ભારતીય પણ છીએ, આપણે એક સાથે ત્રણે છીએ અને એમાંથી માત્ર એક નથી.' (પૂર્વોલ્લેખિત, પાન. ૧૨૫)

'હિન્દી'–ઇંડિયનમાંથી જન્મેલા 'ભારતીય' શબ્દના જ્ઞાનને કારણે સાવરકર પોતાની રાજ્યવ્યવસ્થામાં એ લોકોને પણ સામેલ કરી શક્યા જેઓ તેમની નજરમાં હિન્દુ નહોતા. તેમના મત મુજબ તેમનામાંના મોટા ભાગના લોકો પહેલાં હિન્દુ હતા, ધર્મપરિવર્તન થતાં તેમનો ધર્મ અવશ્ય બદલાઈ ગયો છે પરંતુ તેમની ધમનીઓમાં હિન્દુ લોહી જ વહી રહ્યું છે. પરંતુ તેમની વ્યાખ્યામાં ઇંડિયા, ભારતવર્ષ, હિન્દુસ્તાન ભલે તેમની પિતૃભૂમિ હોય પણ એ તેમની પુણ્યભૂમિ નથી. તેઓ સંસ્કૃતને પણ દેવભાષા નથી માનતા.

'એક અમેરિકન ભારતનો નાગરિક બની શકે છે,

જો તે જરૂરી આવશ્યકતાઓને પૂરી કરતો હોય... તો તે ભારતીય, હિન્દી, દેશવાસી અથવા આપણો સહનાગરિક પણ હોઈ શકે. પરંતુ જ્યાં સુધી તે આપણા દેશની સાથે આપણા લોહીમાં સમાવિષ્ટ આપણી સંસ્કૃતિ અને ઇતિહાસને અપનાવતો નથી... આપણી ભૂમિને કેવળ પોતાની પ્રેમની જ નહિ બલકે પૂજાની ભૂમિ નથી સમજતો ત્યાં સુધી તે હિન્દુ નથી બની શકતો.' (પૂર્વોલ્લેખિત, પાન ૮૪) સાવરકર અને ત્રીજા–ચોથા દસકાના અન્ય હિન્દુ રાષ્ટ્રવાદીઓની નજરમાં ભારતમાં રહેનારા મુસલમાનો અને ખ્રિસ્તીઓ–જેમાના ઘણા બધા અહીં એટલા જ પ્રાચીન કાળથી રહેતા આવ્યા હતા કે જેટલા પ્રાચીન કાળથી હિન્દુઓ તેઓનુ આ દેશમા સ્થાન ખરુ પણ કદાચ ઊતરતા દરજ્જાનું આમ છતાં તે જમાનાની તીખી ચર્ચાવિચારણાઓ વચ્ચે ઊપસી આવતા રાષ્ટ્ર–રાજ્યના દૃષ્ટિકોણથી આ સમુદાયો માટે અલગ ક્ષેત્રની ધારણાનું કોઈ સ્થાન ન હતું. પછીથી હિન્દુ પ્રચારકો રાષ્ટ્રત્વનો અર્થ નિર્ધારિત કરવામાં વધુ કઠોર થઈ ગયા. એનું કારણ એ હતું કે અલગ ભૂમિ ખંડની આ ધારણા પહેલાં એક વિચારના રૂપમાં વિકસી પરંતુ પછીથી એ પાકિસ્તાન રૂપે એક રાજનૈતિક સત્ય બની ગઈ. કેટલાય હિન્દુ પ્રચારકોને માટે ભારતીય રાષ્ટ્ર હિન્દુ સમુદાયનો પર્યાય બની ગયું. પરોક્ષ અથવા અપરોક્ષરૂપે પાકિસ્તાન (૧૯૭૧ પછી બાંગલા દેશ પણ) મુસલમાનો માટેની સ્વાભાવિક જગ્યા મનાવા લાગી.[૨૧]

સાવરકર અથવા કોઈ હિન્દુ લેખક ખુલ્લી રીતે જેટલુ કહી રહ્યા હતા તેનાથી કંઈક વધારે પ્રતિબંધાત્મક હતી એકીકરણ અને બહિષ્કરણની એ પ્રક્રિયા જે એ ચર્ચાઓમાં રાષ્ટ્ર અને સમુદાયનું નિર્માણ કરતી હતી. આજે પણ હિન્દુ એ કોઈ સુસ્પષ્ટ શ્રેણી નથી. હિન્દુ અંગેની ચર્ચાઓ મુજબ જોઈએ તો માત્ર એક વિભાગને જ સાચો હિન્દુ અને સાચો રાષ્ટ્રવાદી માની શકાય એમ છે. સાતમા દસકાની મધ્યમાં 'બંચ ઑફ થૉટ્સ'[૨૨] માં સંકલિત માધવરાવ સદાશિવરાવ ગોલવલકરના ભાષણો અને લખાણોથી આ અવધારણા વિશે મહત્ત્વપૂર્ણ ચર્ચા શરૂ થઈ શકે એમ છે.

ગોલવલકરની વ્યાખ્યા મુજબ ભારતમાં હિન્દુ એક રાષ્ટ્ર છે. તેઓ કહે છે, 'હિન્દુ હંમેશા ભારતને માટે સમર્પિત રહ્યા છે અને એની પ્રગતિ માટે અને સન્માનની રક્ષા માટે પ્રયત્ન કરતા રહ્યા છે. હકીકતમાં ભારતના રાષ્ટ્રીય જીવનમૂલ્યો હિંદુઓના જીવનમાંથી લેવામા આવ્યા છે. તે જ અહીં રાષ્ટ્રીય છે...'(પા.૨૧૮) આ વ્યાખ્યાથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે હિન્દુઓ રાષ્ટ્રવિરોધી હોઈ જ ન શકે. પરંતુ 'બંચ ઑફ થૉટ્સ' મુજબ દેશમા કેટલાક જનસમૂહો એવા પણ છે જેમનું ચરિત્ર રાષ્ટ્રવિરોધી છે આ પુસ્તકના ચરિત્ર વિભાગનુ શીર્ષક 'ધી નેશન ઍન્ડ ઇટ્સ પ્રૉબ્લેમ્સ' છે. આ પુસ્તકનું સૌથી મહત્ત્વનું પ્રકરણ 'આંતરિક ભયો' છે: આ પ્રકરણનાં ત્રણ પેટા શીર્ષકો છે (૧) મુસલમાન (૨) ખ્રિસ્તી અને (૩) કૉમ્યુનિસ્ટ.

મુસલમાનો અને ખ્રિસ્તીઓને, તો આ સૂચિમાં સામેલ કરવાનું ધારણા મુજબનું જ હતું અને તેનાં કારણો શોધવા માટે વધારે મહેનતની જરૂર પણ નથી. કારણ કે આ ચર્ચાઓમાં એ બંને વિદેશીઓ છે. આ એવા લોકો છે કે જેઓ 'વિદેશી' વિચારધારાને વેચાવા તૈયાર છે અને જેઓ પોતાના રાષ્ટ્રીય ધર્મ, સંસ્કૃતિ અને પરંપરાના સંદર્ભમાં કચુપચુ છે. પરંતુ કૉમ્યુનિસ્ટોને આ સૂચિમાં સામેલ કરવા બાબત કંઈક કહેવું જરૂરી બને છે.

ભારત અને ચીન વચ્ચે આંતરરાષ્ટ્રીય સીમાઓના સંદર્ભમાં ૧૯૬૨માં યુદ્ધ થયું જેમાં ભારતીય સૈન્યનો ખરાબ રીતે પરાજય થયો આ મુદ્દા પર ૧૯૬૪ માં પોતાના મૃત્યુ સુધી ભારતના વડા પ્રધાન રહેલા જવાહરલાલ નેહરુ અને તેમના સંરક્ષણપ્રધાન કૃષ્ણ મેનનની આકરી ટીકા કરવામાં આવતી રહી આરોપ મુકાતો રહ્યો કે તેઓએ ચીનની તુષ્ટિકરણની નીતિ ચલાવી અને ૧૯૬૨ માં સૈન્ય સ્તર પર તેમની કોઈ તૈયારી નહોતી. આ યુદ્ધ અને ૧૯૬૫ નુ ભારત-પાક યુદ્ધ જેમા ભારતનો હાથ ઉપર રહ્યો હતો, ને આધારે

ગોળવલકરે પોતાના પુસ્તકમાં કૉમ્યુનિસ્ટો, આંતરરાષ્ટ્રીય સંગઠનો અને સૈન્યશક્તિની જરૂરિયાત વિશે પોતાના વિચારો વ્યક્ત કર્યા છે.

ગોળવલકરના પુસ્તકના 'ફાઈટ ટુ વિન' પ્રકરણમાં 'પીળા ભયની પ્રકૃતિ' વિશે જણાવાયું છે. આ કથ ઑક્ટોબર ૧૯૬૨માં થયેલા ચીની આક્રમણના સંદર્ભમાં બતાવાયું છે. આ ચર્ચા દ્વારા ગોળવલકરના તર્કની પ્રકૃતિનો સંકેત મળે છે: 'ચીન હંમેશ વિસ્તારવાદી રહ્યું છે. એ તો એના લોહીમાં જ છે. આશરે ૧૫૦ વર્ષ પહેલાં નેપોલિયને આગાહી કરી હતી કે આ પીળા રાક્ષસને ન જગાડો કારણ કે તે માનવતા માટે ભારે જોખમ રૂપ સાબિત થઈ શકે એમ છે. સિત્તેર વર્ષો પહેલાં વિવેકાનંદે વિશેષ રૂપે ચેતવણી આપી હતી કે અંગ્રેજોના ગયા પછી તરત જ ચીન ભારત પર હુમલો કરશે.... હવે ચીનના વિસ્તારવાદી લોહીમાં સામ્યવાદ જેવો નશો પણ ભળી ગયો છે જે જબરદસ્ત આક્રમક, વિસ્તારવાદી અને સામ્રાજ્યવાદી વિચારધારા છે. આમ સામ્યવાદી ચીનમાં બે આક્રમક આવેગોનો વિસ્ફોટક એક સાથે છે. આ તો अपि च कपि कपिमापन मदमत्तः જેવું થયું. (અર્થાત્ એક તો વાંદર અને ઉપરથી દારૂ પીધેલો). (પા. ૮૮) આ કથન અને આ સમયગાળાના અન્ય 'હિંદુ' પ્રચારકોનાં વક્તવ્યોમાં એક ખાસ પ્રકારનો વિદેશી દ્વેષ, ઓગણીસમી અને વીસમી સદીની હિંદુ રાજનૈતિક તથા સામાજિક વ્યાખ્યાઓમાં ભરપૂર જોવા મળતો સવર્ણ નસ્લવાદ અને માત્ર ક્ષેત્રીય અખંડિતતાનો પર્યાય બનેલા સંકીર્ણ રાષ્ટ્રવાદને જોઈ શકાય છે. ગોળવલકર દ્વારા ચીન પર નસ્લવાદી હુમલો[23] (દારૂના નશામાં વાંદર) અને યુરોપિયનોની ભવિષ્યવાણી (નેપોલિયનની ચેતવણી)માં વિશ્વાસ કરવો તે ચોંકાવી દેનારી વાત છે. સંઘના વિચારકે આગળ તુલના કરી છે, 'અંગ્રેજ (ભારત પર રાજ્ય કરનાર) સભ્ય લોક હતા. જે સામાન્ય રીતે કાયદાના શાસનને માનતા હતા પરંતુ ચીનવાળા બિલકુલ જુદા પ્રકારના છે.' (પા. ૨૮૨)

આનાથી એ જાહેર થાય છે કે ચીન અથવા કૉમ્યુનિસ્ટો પરના આ હિંદુ આક્ષેપના અન્ય 'રાષ્ટ્રવાદી' પાસાંઓ પણ છે. એ આરોપ તો વારંવાર લગાવાય છે કે સામ્યવાદ એક વિદેશી વિચારધારા છે તેથી એને માટે ભારતમાં કોઈ જગ્યા નથી.[24] સામ્યવાદ એક વિદેશી વિચારધારા હોવાથી ભારતનો કોઈ પણ કૉમ્યુનિસ્ટ આપોઆપ રાષ્ટ્રદ્રોહી થઈ જાય છે. પરંતુ હિંદુ વિચારકો દ્વારા કૉમ્યુનિસ્ટ વિચારધારાને ઠુકરાવવાનાં અન્ય કારણો પર પણ ધ્યાન આપવાની જરૂર છે. એક તો આ વિચારધારા 'ધર્મવિરોધી' છે જે આપોઆપ એના આસુરી ચરિત્ર અને ભારતીય (હિંદુ? આધ્યાત્મિક?) પરંપરાથી અલિપ્ત હોવાનું પ્રમાણ છે. બીજું એ કે એ લોકશાહી વિરોધી પણ છે. હિન્દુ પ્રચારકો કોઈ કોઈ વાર એટલું અવશ્ય માની લે છે કે બોલ્શેવિકોએ રશિયામાં ઝારશાહીને ખતમ કરીને અત્યાચાર અને અસમાનતા પર ઘા કર્યો હતો. પરંતુ રશિયા અને ચીનમાં જમીનદારીપ્રથાની સમાપ્તિ તેમ જ ૫૦ના દાયકામાં ભારતમાં પણ એની સંભાવનાને તેઓ અલગ રીતે જુએ છે.[25] જમીનદારીની નાબૂદી અંત મૂડીવાદી સ્વતંત્રતાના મર્મ અર્થાત્ સંપત્તિના અધિકાર પર ઘા કરે છે. દુનિયાના જુદા જુદા ભાગોમાં કૉમ્યુનિસ્ટ સરકારો દ્વારા લેવામાં આવેલાં પગલાંના પ્રકાશમાં આ તર્ક પોતાનો વિસ્તાર કરે છે કે સામ્યવાદ અન્ય મૂડીવાદી સ્વતંત્રતાઓ માટે પણ જોખમરૂપ છે, જેમ કે અભિવ્યક્તિની સ્વતંત્રતા, પ્રેસની આઝાદી, સંગઠન બનાવવાની સ્વતંત્રતા, જેના વિશે હું આગાઉ પણ ઉલ્લેખ કરી ગયો છું વગેરે. પરંતુ આ સૌમાં વધુ મહત્ત્વપૂર્ણ છે સંપત્તિનો અધિકાર. આ અધિકારથી વંચિત થવાનો અર્થ છે બધી સામાજિક વિશિષ્ટતાઓથી વંચિત થવું તે. અર્થાત્ એ બહેતર રાષ્ટ્રવાદના એ પાયાને જ સમાપ્ત કરે છે જેને આધારે સન ૧૯૩૯માં ગોળવલકરે કહ્યું હતું કે એક સારા દેશ અથવા રાષ્ટ્ર માટે હિંદુ ધર્મની અવધારણા મુજબ બનેલ ચાર વર્ણો જરૂરી છે.[26]

જો તે જરૂરી આવશ્યકતાઓને પૂરી કરતો હોય... તો તે ભારતીય, હિન્દી, દેશવાસી અથવા આપણો સહનાગરિક પણ હોઈ શકે. પરંતુ જ્યાં સુધી તે આપણા દેશની સાથે આપણા લોહીમાં સમાવિષ્ટ આપણી સંસ્કૃતિ અને ઇતિહાસને અપનાવતો નથી... આપણી ભૂમિને કેવળ પોતાની પ્રેમની જ નહિ બલકે પૂજાની ભૂમિ નથી સમજતો ત્યાં સુધી તે હિન્દુ નથી બની શકતો.' (પૂર્વોલ્લેખિત, પાન ૮૪) સાવરકર અને ત્રીજા-ચોથા દસકાના અન્ય હિન્દુ રાષ્ટ્રવાદીઓની નજરમાં ભારતમાં રહેનારા મુસલમાનો અને ખ્રિસ્તીઓ–જેમાંના ઘણા બધા અહીં એટલા જ પ્રાચીન કાળથી રહેતા આવ્યા હતા કે જેટલા પ્રાચીન કાળથી હિન્દુઓ તેઓનું આ દેશમાં સ્થાન ખરું પણ કદાચ ઊતરતા દરજ્જાનું આમ છતાં તે જમાનાની તીખી ચર્ચાવિચારણાઓ વચ્ચે ઊપસી આવતા રાષ્ટ્ર-રાજ્યના દૃષ્ટિકોણથી આ સમુદાયો માટે અલગ ક્ષેત્રની ધારણાનું કોઈ સ્થાન ન હતું. પછીથી હિન્દુ પ્રચારકો રાષ્ટ્રત્વનો અર્થ નિર્ધારિત કરવામાં વધુ કઠોર થઈ ગયા. એનું કારણ એ હતું કે અલગ ભૂમિ ખંડની આ ધારણા પહેલાં એક વિચારના રૂપમાં વિકસી પરંતુ પછીથી એ પાકિસ્તાન રૂપે એક રાજનૈતિક સત્ય બની ગઈ. કેટલાય હિન્દુ પ્રચારકોને માટે ભારતીય રાષ્ટ્ર હિન્દુ સમુદાયનો પર્યાય બની ગયું. પરોક્ષ અથવા અપરોક્ષરૂપે પાકિસ્તાન (૧૯૭૧ પછી બાંગલાદેશ પણ) મુસલમાનો માટેની સ્વાભાવિક જગ્યા મનાવા લાગી.[૨૧]

સાવરકર અથવા કોઈ હિન્દુ લેખક ખુલ્લી રીતે જેટલું કહી રહ્યા હતા તેનાથી કંઈક વધારે પ્રતિબંધનાત્મક હતી એકીકરણ અને બહિષ્કરણની એ પ્રક્રિયા જે એ ચર્ચાઓમાં રાષ્ટ્ર અને સમુદાયનું નિર્માણ કરતી હતી. આજે પણ હિન્દુ એ કોઈ સુસ્પષ્ટ શ્રેણી નથી. હિન્દુ અંગેની ચર્ચાઓ મુજબ જોઈએ તો માત્ર એક વિભાગને જ સાચો હિન્દુ અને સાચો રાષ્ટ્રવાદી માની શકાય એમ છે. સાતમા દસકાની મધ્યમાં 'બંચ ઓફ થૉટ્સ'[૨૨] માં સંકલિત માધવરાવ સદાશિવરાવ ગોલવલકરના ભાષણો અને લખાણોથી આ અવધારણા વિશે મહત્ત્વપૂર્ણ ચર્ચા શરૂ થઈ શકે એમ છે.

ગોલવલકરની વ્યાખ્યા મુજબ ભારતમાં હિન્દુ એક રાષ્ટ્ર છે. તેઓ કહે છે, 'હિન્દુ હંમેશા ભારતને માટે સમર્પિત રહ્યા છે અને એની પ્રગતિ માટે અને સન્માનની રક્ષા માટે પ્રયત્ન કરતા રહ્યા છે. હકીકતમાં ભારતના રાષ્ટ્રીય જીવનમૂલ્યો હિંદુઓના જીવનમાંથી લેવામાં આવ્યાં છે. તે જ અહીં રાષ્ટ્રીય છે...'(પા.૨૧૮) આ વ્યાખ્યાથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે હિન્દુઓ રાષ્ટ્રવિરોધી હોઈ જ ન શકે. પરંતુ 'બંચ ઓફ થૉટ્સ' મુજબ દેશમાં કેટલાક જનસમૂહો એવા પણ છે જેમનું ચરિત્ર રાષ્ટ્રવિરોધી છે. આ પુસ્તકના ચરિત્ર વિભાગનું શીર્ષક 'ધી નેશન એન્ડ ઇટ્સ પ્રૉબ્લેમ્સ' છે. આ પુસ્તકનું સૌથી મહત્ત્વનું પ્રકરણ 'આંતરિક ભયો' છે: આ પ્રકરણનાં ત્રણ પેટાં શીર્ષકો છે. (૧) મુસલમાન (૨) ખ્રિસ્તી અને (૩) કૉમ્યુનિસ્ટ.

મુસલમાનો અને ખ્રિસ્તીઓને, તો આ સૂચિમાં સામેલ કરવાનું ધારણા મુજબનું જ હતું અને તેનાં કારણો શોધવા માટે વધારે મહેનતની જરૂર પણ નથી. કારણ કે, આ ચર્ચાઓમાં એ બંને વિદેશીઓ છે. આ એવા લોકો છે કે જેઓ 'વિદેશી' વિચારધારાને વેચાવા તૈયાર છે અને જેઓ પોતાના રાષ્ટ્રીય ધર્મ, સંસ્કૃતિ અને પરંપરાના સંદર્ભમાં દ્રયુપચુ છે. પરંતુ કૉમ્યુનિસ્ટોને આ સૂચિમાં સામેલ કરવા બાબત કંઈક કહેવું જરૂરી બને છે.

ભારત અને ચીન વચ્ચે આંતરરાષ્ટ્રીય સીમાઓના સંદર્ભમાં ૧૯૬૨માં યુદ્ધ થયું જેમાં ભારતીય સૈન્યનો ખરાબ રીતે પરાજય થયો. આ મુદ્દા પર ૧૯૬૪માં પોતાના મૃત્યુ સુધી ભારતના વડા પ્રધાન રહેલા જવાહરલાલ નેહરુ અને તેમના સંરક્ષણપ્રધાન કૃષ્ણ મેનનની આકરી ટીકા કરવામાં આવતી રહી. આરોપ મુકાતો રહ્યો કે તેઓએ ચીનની તુષ્ટિકરણની નીતિ ચલાવી અને ૧૯૬૨માં સૈન્ય સ્તર પર તેમની કોઈ તૈયારી નહોતી. આ યુદ્ધ અને ૧૯૬૫નું ભારત-પાક યુદ્ધ જેમાં ભારતનો હાથ ઉપર રહ્યો હતો, ને આધારે

ગોલવલકરે પોતાના પુસ્તકમાં કૉમ્યુનિસ્ટો, આંતરરાષ્ટ્રીય સંબંધો અને સૈન્યશક્તિની જરૂરિયાત વિશે પોતાના વિચારો વ્યક્ત કર્યા છે.

ગોલવલકરના પુસ્તકના 'ફાઈટ ટુ વિન' પ્રકરણમાં 'પીળા ભયની પ્રકૃતિ' વિશે જણાવાયું છે. આ ભય 'ઑક્ટોબર ૧૯૬૨માં થયેલા ચીની આક્રમણના સંદર્ભમાં' બતાવાયો છે. આ ચર્ચા દ્વારા ગોલવલકરના તર્કની પ્રકૃતિનો સંકેત મળે છે: 'ચીન હંમેશ વિસ્તારવાદી રહ્યું છે. એ તો એના લોહીમાં જ છે. આશરે ૧૫૦ વર્ષ પહેલાં નેપોલિયને આગાહી કરી હતી કે આ પીળા રાક્ષસને ન જગાડો કારણ કે તે માનવતા માટે ભારે જોખમ રૂપ સાબિત થઈ શકે એમ છે. સિત્તેર વર્ષો પહેલાં વિવેકાનંદે વિશેષ રૂપે ચેતવણી આપી હતી કે અંગ્રેજોના ગયા પછી તરત જ ચીન ભારત પર હુમલો કરશે.... હવે ચીનના વિસ્તારવાદી લોહીમાં સામ્યવાદ જેવો નશો પણ ભળી ગયો છે જે જબરદસ્ત આક્રમક, વિસ્તારવાદી અને સામ્રાજ્યવાદી વિચારધારા છે. આમ સામ્યવાદી ચીનમાં બે આક્રમક આવેગોનો વિસ્ફોટક એક સાથે છે. આ તો अपि च कपि कपियावत्त मदमत्तः જેવું થયું. (અર્થાત્ એક તો વાંદર અને ઉપરથી દારૂ પીધેલો). (પા. ૩૮) આ કથન અને આ સમયગાળાના અન્ય 'હિંદુ' પ્રચારકોનાં વક્તવ્યોમાં એક ખાસ પ્રકારનો વિદેશી દ્વેષ, ઓગણીસમી અને વીસમી સદીની હિંદુ રાજનૈતિક તથા સામાજિક વ્યાખ્યાઓમાં ભરપુર જોવા મળતો સવર્ણ નસ્લવાદ અને માત્ર ક્ષેત્રીય અખંડિતતાનો પર્યાય બનેલા સંકીર્ણ રાષ્ટ્રવાદને જોઈ શકાય છે. ગોલવલકર દ્વારા ચીન પર નસ્લવાદી હુમલો[૨૩] (દારૂના નશામાં વાંદર) અને યુરોપિયનોની ભવિષ્યવાણી (નેપોલિયનની ચેતવણી) માં વિશ્વાસ કરવો તે ચોંકાવી દેનારી વાત છે. સંઘના વિચારકે આગળ તુલના કરી છે, 'અંગ્રેજ (ભારત પર રાજ્ય કરનાર) સભ્ય લોક હતા. જે સામાન્ય રીતે કાયદાના શાસનને માનતા હતા પરંતુ ચીનવાળા બિલકુલ જુદા પ્રકારના છે.' (પા. ૩૮૨)

આનાથી એ જાહેર થાય છે કે ચીન અથવા કૉમ્યુનિસ્ટો પરના આ હિંદુ આક્ષેપના અન્ય 'રાષ્ટ્રવાદી' પાસાંઓ પણ છે. એ આરોપ તો વારંવાર લગાવાય છે કે સામ્યવાદ એક વિદેશી વિચારધારા છે તેથી એને માટે ભારતમાં કોઈ જગ્યા નથી.[૨૪] સામ્યવાદ એક વિદેશી વિચારધારા હોવાથી ભારતનો કોઈ પણ કૉમ્યુનિસ્ટ આપોઆપ રાષ્ટ્રદ્રોહી થઈ જાય છે. પરંતુ હિંદુ વિચારકો દ્વારા કૉમ્યુનિસ્ટ વિચારધારાને ઠુકરાવવાનાં અન્ય કારણો પર પણ ધ્યાન આપવાની જરૂર છે. એક તો આ વિચારધારા 'ધર્મવિરોધી' છે જે આપોઆપ એના આસુરી ચરિત્ર અને ભારતીય (હિંદુ? આધ્યાત્મિક?) પરંપરાથી અલિપ્ત હોવાનું પ્રમાણ છે. બીજું એ કે એ લોકશાહી વિરોધી પણ છે. હિન્દુ પ્રચારકો કોઈ કોઈ વાર એટલું અવશ્ય માની લે છે કે બોલ્શેવિકોએ રશિયામાં ઝારશાહીને ખતમ કરીને અત્યાચાર અને અસમાનતા પર ઘા કર્યો હતો. પરંતુ રશિયા અને ચીનમાં જમીનદારીપ્રથાની સમાપ્તિ તેમ જ ૫૦ના દાયકામાં ભારતમાં પણ એની સંભાવનાને તેઓ અલગ રીતે જુએ છે.[૨૫] જમીનદારીની નાબૂદી અંતે મૂડીવાદી સ્વતંત્રતાના મર્મ અર્થાત્ સંપત્તિના અધિકાર પર ઘા કરે છે. દુનિયાના જુદા જુદા ભાગોમાં કૉમ્યુનિસ્ટ સરકારો દ્વારા લેવામાં આવેલાં પગલાંના પ્રકાશમાં આ તર્ક પોતાનો વિસ્તાર કરે છે કે સામ્યવાદ અન્ય મૂડીવાદી સ્વતંત્રતાઓ માટે પણ જોખમરૂપ છે, જેમ કે અભિવ્યક્તિની સ્વતંત્રતા, પ્રેસની આઝાદી, સંગઠન બનાવવાની સ્વતંત્રતા, જેના વિશે હું અગાઉ પણ ઉલ્લેખ કરી ગયો છું વગેરે. પરંતુ આ સૌમાં વધુ મહત્ત્વપૂર્ણ છે સંપત્તિનો અધિકાર. આ અધિકારથી વંચિત થવાનો અર્થ છે બધી સામાજિક વિશિષ્ટતાઓથી વંચિત થવું તે. અર્થાત્ એ બહેતર રાષ્ટ્રવાદના એ પાયાને જ સમાપ્ત કરે છે જેને આધારે સન ૧૯૩૯માં ગોલવલકરે કહ્યું હતું કે એક સારા દેશ અથવા રાષ્ટ્ર માટે હિંદુ ધર્મની અવધારણા મુજબ બનેલ ચાર વર્ણો જરૂરી છે.[૨૬]

'રાષ્ટ્રીય હિત' વિશેની ગોળવલકરની વધુ સામાન્ય વ્યાખ્યા ઉપર ધ્યાન આપીએ તો જોવા મળશે કે તેમની દૃષ્ટિએ હિન્દુ 'ગેરમુસ્લિમ', 'ગેરખ્રિસ્તી' અને 'ગેરકોમ્યુનિસ્ટ' છે. પરંતુ આ શ્રેણી નક્કી કરવામાં અન્ય કેટલાંક બહિષ્કરણો સામેલ કરવામાં આવ્યાં છે. એમાં હિન્દુ ફક્ત પુરુષ ઉચ્ચ વર્ણનો અને સંભવતઃ ઉત્તર ભારતનો પ્રતીત થાય છે. અહીં હું હિન્દુઓના ખાસ કરીને ઉત્તર ભારતના હોવા અંગેના મુદ્દા પર વધુ જોર આપવા નથી ઇચ્છતો. આવો, પહેલા જાતિ (અને વર્ગ)ના પ્રશ્ન પર વિચાર કરીએ, જે વિશે હિન્દુ સમાજમાં 'અછૂતો'ના સ્થાનને કેન્દ્રમાં રાખીને થયેલી ચર્ચામાં ઘણો પ્રકાશ પાડવામાં આવ્યો છે.

મેં આગળ જણાવ્યું કે વસ્તીગણતરીને ફરીથી વ્યાખ્યાયિત કરવાથી તેમ જ અંગ્રેજી રાજ્ય દરમ્યાન તથા વહીવટી આકલનમાં સંખ્યાને મળેલા વિશેષ મહત્વ બાદ હિન્દુઓમાં એ આશંકા ઘર કરી ગઈ કે તેઓ 'અછૂતો'ને પોતાના વર્તુળમાંથી ગુમાવી દેશે. ૧૯૧૧ની વસ્તીગણતરી માટે ગેટ સર્ક્યુલરનો નિર્દેશ હતો કે અછૂતો અને કેટલાક જનજાતિ સમુદાયો માટે જેઓ નિર્વિવાદપણે હિન્દુઓ નથી અલગ કોઠાઓ બનાવવા જોઈએ. આ નિર્દેશના પ્રભાવ પર કેટલાયે ઇતિહાસકારોએ ટિપ્પણ કરેલ છે. લાજપત રાયે લખ્યું છે, 'આ સર્ક્યુલર સનાતની કાશીની ઉદાસીનતાના ઇલાજ માટે સારું ટોનિક સાબિત થયો...... અચાનક એક દિવસ કાશીના પંડિતોને ભાન થયું કે તેમનો રૂઢિવાદ ૭ કરોડ મનુષ્યોની વફાદારીમાંથી તેમને વંચિત કરી દેશે કારણ કે સરકાર અને તેના સલાહકારોને જણાવવામાં આવ્યું છે કે હિન્દુઓ તેઓને હિન્દુ નથી માનતા અને સ્પર્શ પણ નથી કરતા તેથી તેઓ હિન્દુ નથી ... અછૂતોને ગુમાવી દેવાના ભયે હિન્દુ સમુદાયના બૌદ્ધિક વર્ગને ખૂબ હચમચાવી દીધો.'[૨૭]

જેમ જેમ કંઈ સ્તરો પર હિન્દુ, મુસલમાન, શીખ, નાદાર, પાટીદાર, નામધદ, બિહારી, ઉડિયા અને તેલુગુ સમુદાયોએ પોતાની અસ્મિતા પર જોર વધાર્યું અને આ સમુદાયોમાં રાજનૈતિક અને આર્થિક હોડને નવા પરિમાણો પ્રાપ્ત થયાં તેમ તેમ ઉગ્રવાદી હિન્દુ નેતાઓ અને સંગઠનોએ 'હિન્દુ સમુદાય'ને સંગઠિત કરવા માટે કંઈક પ્રકારના અભિયાન શરૂ કરી દીધાં. આમાં ૧૯ મી સદીના અંતમાં શરૂ થયેલું અને ૨૦ મી સદીના શરૂઆતના દાયકાઓમા દેશના બધા ભાગોમાં ફેલાયેલું આર્યસમાજનું 'શુદ્ધિ' આંદોલન મુખ્ય હતું.

વીસમી સદીના ત્રીજા દસકામાં આર્યસમાજીઓ અને તેમના કેટલાક વધારે રૂઢિવાદી શાખાઓએ 'દેવળસ્મૃતિ'ની 'ફરીથી શોધ' કરી નાખી. કહેવાય છે કે આની રચના આરબોના સિંધ પરના પહેલા આક્રમણ પછી અથવા એ જ શતાબ્દીમાં કરવામાં આવી હતી. આમાં એ લોકોને હિન્દુ ધર્મમા ફરીથી લાવવા માટે લાંબા નિયમો આપવામાં આવ્યા છે, જેઓ ક્યારેક હિન્દુ હતા અને જેમનું જબરજસ્તીથી પરિવર્તન કરવામાં આવ્યું હતું. પછી ચોથા દસકામા 'વ્રાત્યસ્તોમા' અનુષ્ઠાનો (જેમને 'અથર્વવેદ' અને 'બ્રાહ્મણો'માં ઉલ્લેખાયેલા માનવામાં આવે છે)ના માધ્યમથી એ લોકોને ધર્મમાં પાછા લાવવાની કોશિશ કરવામાં આવી જેઓ 'આર્યો'ના સમાજથી ક્યારેક અલગ થઈ ગયા હતા.[૨૮] આમ તો 'શુદ્ધિ'નો મૂળ અર્થ કોઈ ચીજને શુદ્ધ બનાવવી એવો થાય છે પરંતુ અહીં આ શબ્દનો પ્રયોગ વધુ વ્યાપક અર્થમાં થવા લાગ્યો. આનો અર્થ (૧) માત્ર અંત્યજ વર્ગનો ઉદ્ધાર અને તેમને પૂર્ણ હિન્દુ બનાવવા પૂરતો જ મર્યાદિત ન કરતાં (૨) જેઓએ ક્યારેક નજીક કે દૂરના ભૂતકાળમાં વિદેશી ધર્મ ગ્રહણ કર્યો હતો તેમના 'પુનઃપરિવર્તન' સુધી અને (૩) 'વિદેશી' ધર્મના લોકોને હિન્દુ ધર્મમાં પરિવર્તન કરવા સુધી વિસ્તારવામાં આવ્યો.[૨૯]

દયાનંદના જમાનાથી તે આજ સુધી કેટલાય હિંદુ પ્રવક્તાઓએ 'વિકૃત' હિન્દુ ધાર્મિક ધારણાઓ અને

રીતરિવાજોની આકરી ટીકા કરી છે. આ ટીકાના પરિપ્રેક્ષ્યમાં 'મૂર્ખતાપૂર્ણ' તેમ જ 'રાષ્ટ્રવિરોધી' જાતિ વિભાજનો, બે જાતિઓ વચ્ચે સહભોજન પર પ્રતિબંધ, સમુદ્ર પાર જવા ઉપર પ્રતિબંધ અને ધર્મ દૂષિત થવાના અનોખા 'સિદ્ધાંત' અને એના પરિણામે ધર્મપરિવર્તન કરનાર લોકોને ફરીથી હિન્દુ બનાવવા ઉપર પ્રતિબંધ વગેરે વાતો સમાવિષ્ટ છે જેને લીધે 'હિન્દુઓમાંથી જબરજસ્તીથી મુસલમાન બનાવાયેલા લાખો લોકો આજે પણ મુસલમાન બનેલા છે.'[30] પરંતુ આ મામલો એટલો જલદી ઉકેલાય એવો નહોતો કારણ કે હિન્દુ શ્રદ્ધા અને રીત-રિવાજ ઠીક ઠીક હદ સુધી જાતિઓની 'મૂર્ખતાપૂર્ણ' અને 'રાષ્ટ્રવિરોધી' પરંપરાઓ પર આધારિત હતા. આ વાત ત્રીજા દસકામાં અછૂતો વિશે થયેલી ચર્ચામાં ઊભા થયેલા કેટલાક વિરોધાભાસી દૃષ્ટિકોણોમાં સ્પષ્ટપણે જોવા મળે છે.

ફેબ્રુઆરી ૧૯૨૪માં અલ્હાબાદમાં થયેલા હિન્દુ મહાસભાના વિશેષ અધિવેશનમાં એક એવા પ્રસ્તાવ પર ચર્ચા થઈ કે જેમાં અછૂતોને નિશાળો અને મંદિરોમાં જવા માટે તથા સાર્વજનિક કૂવાઓનો ઉપયોગ કરવા દેવા માટે માંગણી કરવામાં આવી હતી. પ્રસ્તાવમાં આગળ કહેવામાં આવ્યું હતું કે અછૂતોને જનોઈ પહેરાવવાનું, તેમને વેદો શીખવવાનું અને તેમની સાથે ભોજન કરવાનું 'શાસ્ત્રવિરોધી' હોવાથી મહાસભા આશા રાખે છે કે 'એકતાના હિતમાં' હિંદુ કાર્યકરો પોતાના સામાજિક સુધારાના ઉદ્દેશોમાંથી આ મુદ્દાઓને કાઢી નાખશે. પરંતુ સભામાં હાજર આર્યસમાજના પ્રતિનિધિઓના આકરા વિરોધને કારણે આ ઠરાવમાં સુધારો કરવો પડ્યો. આમાંથી જે સમજૂતી થઈ તેનાથી મારી વાત સાચી સાબિત થાય છે. એમાં કહેવાયું, 'કેમ કે હિન્દુઓના મોટા હિસ્સા અર્થાત્ સનાતનીઓના મતાનુસાર અછૂતોને જનોઈ પહેરાવવી, તેમની સાથે ભોજન કરવું, તેઓને વેદોનું શિક્ષણ આપવું તેમ જ વેદ-પાઠ ધર્મશાસ્ત્રોની વિરુદ્ધ છે તેથી આ કામ મહાસભાના નામથી ન થવાં જોઈએ.'[31]

'શુદ્ધિ'નો પ્રશ્ન પણ વિવાદાસ્પદ સાબિત થયો. ઊંડા મતભેદો છતાં મહાસભાએ છેવટે બનારસના એ ૭૫ પંડિતોની ઉદ્ઘોષણાને (સર્વસંમતિથી) માની લીધી જેમની પાસેથી આ મુદ્દા પર સલાહ માગવામાં આવી હતી. પંડિતોએ કહ્યું, 'કોઈ બિન હિન્દુના હિન્દુવાદના વર્તુળમાંના પ્રવેશનું સ્વાગત છે પરંતુ તેને કોઈ જાતિમાં નહિ લેવામાં આવે.'[32] આ એક મહત્ત્વપૂર્ણ મુકાદો હતો જે જાતિને હિન્દુ ઓળખનો કેન્દ્રીય ગુણ માનવાના આધાર પર અપાયો હતો.

અછૂત અને બીજા ધર્મપરિવર્તન કરનારા લોકો હિન્દુ પરંપરા અને રીતરિવાજોની વ્યાખ્યામાં એક ભારે મુશ્કેલી પેદા કરી શકે તેમ હતા કારણ કે સવર્ણ લોકો ખાસ કરીને બિન હિન્દુ પૂછતા રહેત કે 'અછૂત' અને 'આદિવાસી' વાસ્તવમાં હિન્દુ છે કે નહિ? વીર ભારત તલવારે હાલમાં દલીલ રજૂ કરી છે કે વર્ણાશ્રમ ધર્મ (અર્થાત્ જાતિ)ને માનવો અને બ્રાહ્મણોની શ્રેષ્ઠતાનો સ્વીકાર કરવો, ગાયની પૂજા કરવી અને અગ્નિદાહ સંસ્કાર કરવો આ ત્રણ આસ્થાઓ અને રિવાજ હિન્દુઓમાં સમાન રૂપે જોવા મળે છે.[33] હિંદુ પ્રચારકોમાં વ્યાપ્ત ગાયની પૂજા અને શબની અંત્યેષ્ટિને આધારે જંગલોની અંદર અથવા તેની આસપાસ રહેનારી મોટાભાગની આદિવાસી પ્રજા આજે પણ હિન્દુ ધર્મની બહારની મનાવી જોઈએ કારણ કે એ પ્રજા ગાયનું માંસ ખાય છે અને પોતાનાં શબોને દફનાવે છે.[34] આ પ્રશ્ન વિશે હિન્દુ પ્રચારકોમાં નિશ્ચિતપણે સંમતિ રહી હશે. આ જ પ્રકારનો પ્રશ્ન એ બાકી રહેલા દલિત વર્ગ (અથવા અછૂત)ના સંદર્ભમાં પણ ઊભો થાય છે જેઓ મેદાની હિન્દુ સમાજની વર્તુળરેખાથી ઠીક ઠીક નજીક રહે છે.

લાલા લજપતરાય દાવો કરે છે, 'દલિત વર્ગના લોકો હિન્દુ હોય છે. તેઓ હિન્દુ દેવોની પૂજા કરે છે, હિન્દુ રીત-રિવાજોનું પાલન કરે છે અને હિન્દુ વિધિઓ માને છે.' પરંતુ તેઓ એવો દાવો નથી કરી શક્યા કે એ બધા ગાયની પૂજા પણ કરે છે અને પોતાના બ્રાહ્મણ પુરોહિતનો આદેશ માને છે.[35] હિન્દુ-

'રાષ્ટ્રીય હિત' વિશેની ગોળવલકરની વધુ સામાન્ય વ્યાખ્યા ઉપર ધ્યાન આપીએ તો જોવા મળશે કે તેમની દૃષ્ટિએ હિન્દુ 'ગેરમુસ્લિમ', 'ગેરખ્રિસ્તી' અને 'ગેરકોમ્યુનિસ્ટ' છે. પરંતુ આ શ્રેણી નક્કી કરવામાં અન્ય કેટલાંક જટિલકરણો શામેલ કરવામાં આવ્યાં છે. એમાં હિન્દુ ફક્ત પુરુષ ઉચ્ચ વર્ણનો અને સંભવતઃ ઉત્તર ભારતનો પ્રતીત થાય છે. અહીં હું હિન્દુઓના ખાસ કરીને ઉત્તર ભારતના દાવા અંગેના મુદ્દા પર વધુ જોર આપવા નથી ઇચ્છતો. આવો, પહેલા જાતિ (અને વર્ગ)ના પ્રશ્ન પર વિચાર કરીએ, જે વિશે હિન્દુ સમાજમાં 'અછૂતો'ના સ્થાનને કેન્દ્રમાં રાખીને થયેલી ચર્ચામાં ઘણો પ્રકાશ પાડવામાં આવ્યો છે.

મેં આગળ જણાવ્યું કે વસ્તીગણતરીને ફરીથી વ્યાખ્યાયિત કરવાથી તેમ જ અંગ્રેજી રાજ્ય દરમ્યાન તથા વહીવટી આકલનમાં સંખ્યાને મળેલા વિશેષ મહત્ત્વ બાદ હિન્દુઓમાં એ આશંકા ઘર કરી ગઈ કે તેઓ 'અછૂતો'ને પોતાના વર્તુળમાંથી ગુમાવી દેશે. ૧૯૧૧ની વસ્તીગણતરી માટે ગેટ સર્ક્યુલરનો નિર્દેશ હતો કે અછૂતો અને કેટલાક જનજાતિ સમુદાયો માટે જેઓ નિર્વિવાદપણે હિન્દુઓ નથી, અલગ કોઠાઓ બનાવવા જોઈએ. આ નિર્દેશના પ્રભાવ પર કેટલાયે ઇતિહાસકારોએ ટિપ્પણ કરેલ છે. લાજપત રાયે લખ્યું છે, 'આ સર્ક્યુલર સનાતની કાશીની ઉદાસીનતાના ઇલાજ માટે સારું ટૉનિક સાબિત થયો...... અચાનક એક દિવસ કાશીના પંડિતોને ભાન થયું કે તેમનો રૂઢિવાદ ૭ કરોડ મનુષ્યોની વફાદારીમાંથી તેમને વંચિત કરી દેશે કારણ કે સરકાર અને તેના સલાહકારોને જણાવવામાં આવ્યું છે કે હિન્દુઓ તેઓને હિન્દુ નથી માનતા અને સ્પર્શ પણ નથી કરતા તથા તેઓ હિન્દુ નથી.... અછૂતોને ગુમાવી દેવાના ભયે હિન્દુ સમુદાયના બૌદ્ધિક વર્ગને ખૂબ હચમચાવી દીધા.'[૨૭]

જેમ જેમ કંઈક સ્તરો પર હિન્દુ, મુસલમાન, શીખ, નાદાર, પાટીદાર, નામધારી, ભિખારી, ઉડિયા અને તેલુગુ સમુદાયોએ પોતાની અસ્મિતા પર જોર વધાર્યું અને આ સમુદાયોમાં રાજનૈતિક અને આર્થિક હોડને નવા પરિમાણો પ્રાપ્ત થયાં તેમ તેમ ઉચ્ચ વર્ગીય હિન્દુ નેતાઓ અને સંગઠનોએ 'હિન્દુ સમુદાય'ને સંગઠિત કરવા માટે કંઈક પ્રકારના અભિયાન શરૂ કરી દીધાં. આમાં ૧૯ મી સદીના અંતમાં શરૂ થયેલું અને ૨૦ મી સદીના શરૂઆતના દાયકાઓમાં દેશના બધા ભાગોમાં ફેલાયેલું આર્યસમાજનું 'શુદ્ધિ' આંદોલન મુખ્ય હતું.

વીસમી સદીના ત્રીજા દસકામાં આર્યસમાજીઓ અને તેમના કેટલાક વધારે રૂઢિવાદી સાથીઓએ 'દેવળસ્મૃતિ'ની 'ફરીથી શોધ' કરી નાખી. કહેવાય છે કે આની રચના આરબોના સિંધ પરના પહેલા આક્રમણ પછી અથવા એ જ શતાબ્દીમાં કરવામાં આવી હતી. આમાં એ લોકોને હિન્દુ ધર્મમાં ફરીથી લાવવા માટે લાંબા નિયમો આપવામાં આવ્યા છે, જેઓ ક્યારેક હિન્દુ હતા અને જેમનું જબરજસ્તીથી પરિવર્તન કરવામાં આવ્યું હતું. પછી ચોથા દસકામાં 'વ્રાત્યસ્તોમ' અનુષ્ઠાનો (જેમને 'અથર્વવેદ' અને 'બ્રાહ્મણો'માં ઉલ્લેખાયેલા માનવામાં આવે છે) ના માધ્યમથી એ લોકોને ધર્મમાં પાછા લાવવાની કોશિશ કરવામાં આવી જેઓ 'આર્યો'ના સમાજથી ક્યારેક અલગ થઈ ગયા હતા.[૨૮] આમ તો 'શુદ્ધિ'નો મૂળ અર્થ કોઈ ચીજને શુદ્ધ બનાવવી એવો થાય છે પરંતુ અહીં આ શબ્દનો પ્રયોગ વધુ વ્યાપક અર્થમાં થવા લાગ્યો. આનો અર્થ (૧) માત્ર અંત્યજ વર્ગનો ઉદ્ધાર અને તેમને પૂર્ણ હિન્દુ બનાવવા પૂરતો જ મર્યાદિત ન કરતાં (૨) જેઓએ ક્યારેક નજીક કે દૂરના ભૂતકાળમાં વિદેશી ધર્મ ગ્રહણ કર્યો હતો તેમના 'પુનઃ પરિવર્તન' સુધી અને (૩) 'વિદેશી' ધર્મના લોકોને હિન્દુ ધર્મમાં પરિવર્તન કરવા સુધી વિસ્તારવામાં આવ્યો.[૨૯]

દયાનંદના જમાનાથી તે આજ સુધી કેટલાય હિંદુ પ્રવક્તાઓએ 'વિકૃત' હિન્દુ ધાર્મિક ધારણાઓ અને

રીતરિવાજોની આકરી ટીકા કરી છે. આ ટીકાના પરિઘમાં 'મૂર્ખતાપૂર્ણ' તેમ જ 'રાષ્ટ્રવિરોધી' જાતિ વિભાજનો, બે જાતિઓ વચ્ચે સહભોજન પર પ્રતિબંધ, સમુદ્ર પાર જવા ઉપર પ્રતિબંધ અને ધર્મ દૂષિત થવાના અનોખા 'સિદ્ધાંત' અને એના પરિણામે ધર્મપરિવર્તન કરનાર લોકોને ફરીથી હિન્દુ બનાવવા ઉપર પ્રતિબંધ વગેરે વાતો સમાવિષ્ટ છે જેને લીધે 'હિન્દુઓમાંથી જબરજસ્તીથી મુસલમાન બનાવાયેલા લાખો લોકો આજે પણ મુસલમાન બનેલા છે.'[30] પરંતુ આ મામલો એટલો જલદી ઉકેલાય એવો નહોતો કારણ કે હિન્દુ શ્રદ્ધા અને રીત-રિવાજ ઠીક ઠીક હદ સુધી જાતિઓની 'મૂર્ખતાપૂર્ણ' અને 'રાષ્ટ્રવિરોધી' પરંપરાઓ પર આધારિત હતા. આ વાત ત્રીજા દસકામાં અછૂતો વિશે થયેલી ચર્ચામાં ઊભા થયેલા કેટલાક વિરોધાભાસી દૃષ્ટિકોણોમાં સ્પષ્ટપણે જોવા મળે છે.

ફેબ્રુઆરી ૧૯૨૯માં અલ્લાહાબાદમાં થયેલા હિન્દુ મહાસભાના વિશેષ અધિવેશનમાં એક એવા પ્રસ્તાવ પર ચર્ચા થઈ કે જેમાં અછૂતોને નિશાળો અને મંદિરોમાં જવા માટે તથા સાર્વજનિક કૂવાઓનો ઉપયોગ કરવા દેવા માટે માંગણી કરવામાં આવી હતી. પ્રસ્તાવમાં આગળ કહેવામાં આવ્યું હતું કે અછૂતોને જનોઈ પહેરાવવાનું, તેમને વેદો શીખવવાનું અને તેમની સાથે ભોજન કરવાનું 'શાસ્ત્રવિરોધી' હોવાથી મહાસભા આશા રાખે છે કે 'એકતાના હિતમાં' હિંદુ કાર્યકરો પોતાના સામાજિક સુધારાના ઉદ્દેશોમાંથી આ મુદ્દાઓને કાઢી નાખશે. પરંતુ સભામાં હાજર આર્યસમાજના પ્રતિનિધિઓના આકરા વિરોધને કારણે આ ઠરાવમાં સુધારો કરવો પડ્યો. આમાંથી જે સમજૂતી થઈ તેનાથી મારી વાત સાચી સાબિત થાય છે. એમાં કહેવાયું, 'કેમ કે હિન્દુઓના મોટા હિસ્સા અર્થાત્ સનાતનીઓના મતાનુસાર અછૂતોને જનોઈ પહેરાવવી, તેમની સાથે ભોજન કરવું, તેઓને વેદોનું શિક્ષણ આપવું તેમ જ વેદ–પાઠ ધર્મશાસ્ત્રોની વિરુદ્ધ છે તથા આ કામ મહાસભાના નામથી ન થવાં જોઈએ.'[31]

'શુદ્ધિ'નો પ્રશ્ન પણ વિવાદાસ્પદ સાબિત થયો. ઊંડા મતભેદો છતાં મહાસભાએ છેવટે બનારસના એ ૯૫ પંડિતોની ઉદ્‌ઘોષણાને (સર્વસંમતિથી) માની લીધી જેમની પાસેથી આ મુદ્દા પર સલાહ માગવામાં આવી હતી. પંડિતોએ કહ્યું, 'કોઈ બિન હિન્દુના હિન્દુવાદના વર્તુળમાંના પ્રવેશનું સ્વાગત છે પરંતુ તેને કોઈ જાતિમાં નહિ લેવામાં આવે.'[32] આ એક મહત્ત્વપૂર્ણ ચુકાદો હતો જે જાતિને હિન્દુ ઓળખનો કેન્દ્રીય ગુણ માનવાના આધાર પર અપાયો હતો.

અછૂત અને બીજા ધર્મપરિવર્તન કરનારા લોકો હિન્દુ પરંપરા અને રીતરિવાજોની વ્યાખ્યામાં એક ભારે મુશ્કેલી પેદા કરી શકે તેમ હતા કારણ કે સર્વે લોકો ખાસ કરીને બિન હિન્દુ પૂછતા રહેતા કે 'અછૂત' અને 'આદિવાસી' વાસ્તવમાં હિન્દુ છે કે નહિ? વીર ભારત તલવારે હાલમાં દલીલ રજૂ કરી છે કે વર્ણાશ્રમ ધર્મ (અર્થાત્ જાતિ)ને માનવો અને બ્રાહ્મણોની શ્રેષ્ઠતાનો સ્વીકાર કરવો, ગાયની પૂજા કરવી અને અગ્નિદાહ સંસ્કાર કરવો આ ત્રણ આસ્થાઓ અને રિવાજ હિન્દુઓમાં સમાન રૂપે જોવા મળે છે.[33] હિંદુ પ્રચારકોમાં વ્યાપ્ત ગાયની પૂજા અને શબની અંત્યેષ્ટિને આધારે જંગલોની અંદર અથવા તેની આસપાસ રહેનારી મોટાભાગની આદિવાસી પ્રજા આજે પણ હિન્દુ ધર્મની બહારની મનાવી જોઈએ કારણ કે એ પ્રજા ગાયનું માંસ ખાય છે અને પોતાનાં શબોને દફનાવે છે.[34] આ પ્રશ્ન વિશે હિન્દુ પ્રચારકોમાં નિશ્ચિતપણે સંમતિ રહી હશે. આ જ પ્રકારનો પ્રશ્ન એ બાકી રહેલા દલિત વર્ગ (અથવા અછૂત)ના સંદર્ભમાં પણ ઊભો થાય છે જેઓ મેદાની હિન્દુ સમાજની વર્તુળરેખાથી ઠીક ઠીક નજીક રહે છે.

લાલા લજપતરાય દાવો કરે છે. 'દલિત વર્ગના લોકો હિન્દુ હોય છે. તેઓ હિન્દુ દેવોની પૂજા કરે છે, હિન્દુ રીત-રિવાજોનું પાલન કરે છે અને હિન્દુ વિધિઓ માને છે.' પરંતુ તેઓ એવો દાવો નથી કરી શક્યા કે એ બધા ગાયની પૂજા પણ કરે છે અને પોતાના બ્રાહ્મણ પુરોહિતનો આદેશ માને છે.[35] હિન્દુ-

'રાષ્ટ્રીય હિત' વિશેની ગોળવલકરની વધુ સામાન્ય વ્યાખ્યા ઉપર ધ્યાન આપીએ તો જોવા મળશે કે તેમની દૃષ્ટિએ હિન્દુ 'ઝેરમુસ્લિમ', 'ઝેરખ્રિસ્તી' અને 'ઝેરકોમ્યુનિસ્ટ' છે. પરંતુ આ શ્રેણી નક્કી કરવામાં અન્ય કેટલાક ગર્ભિત ફેરફારો શામેલ કરવામાં આવ્યા છે. એમાં હિન્દુ ફક્ત પુરુષ ઉચ્ચ વર્ણનો અને સંભવત ઉત્તર ભારતનો પ્રતીત થાય છે. અહીં હું હિન્દુઓના ખાસ કરીને ઉત્તર ભારતના દાવા અંગેના મુદ્દા પર વધુ જોર આપવા નથી ઇચ્છતો. અલબત્ત, પહેલાં જાતિ (અને વર્ગ)ના પ્રશ્ન પર વિચાર કરીએ, જે વિશે હિન્દુ ધર્મમાં 'અછૂતો'ના સ્થાનને કેન્દ્રમાં રાખીને ઘણી ચર્ચામાં ઘણો પ્રકાશ પાડવામાં આવ્યો છે.

મેં આગળ જણાવ્યું છે કે વસ્તીગણતરીને ફરીથી વ્યાખ્યાયિત કરવાથી તેમ જ અંગ્રેજી રાજ્ય દરમિયાન તથા વહીવટી આકલનમાં સંખ્યાને મળતા વિશેષ મહત્ત્વ બાદ હિન્દુઓમાં એ આશંકા ઘર કરી ગઈ કે તેઓ 'અછૂતો'ને પોતાના વર્તુળમાંથી ગુમાવી દેશે. ૧૯૧૧ની વસ્તીગણતરી માટે ગેટ સર્ક્યુલરનો નિર્દેશ હતો કે અછૂતો અને કેટલાક જનજાતિ સમુદાયો માટે જેઓ નિર્વિવાદપણે હિન્દુઓ નથી અલગ કોઠાઓ બનાવવા જોઈએ. આ નિર્દેશના પ્રભાવ પર કેટલાયે ઇતિહાસકારોએ ટિપ્પણ કરેલ છે. લાજપત રાયે લખ્યું છે, 'આ સર્ક્યુલર સનાતનીઓની ઉદાસીનતાના ઇલાજ માટે સારું ટોનિક સાબિત થયો ..... અચાનક એક દિવસ કાશીના પંડિતોને ભાન થયું કે તેમનો રૂઢિવાદ છ કરોડ મનુષ્યોની વફાદારીમાંથી તેમને વંચિત કરી દેશે કારણ કે સરકાર અને તેના સલાહકારોને જણાવવામાં આવ્યું છે કે હિન્દુઓ તેઓને હિન્દુ નથી માનતા અને સ્પર્શ પણ નથી કરતા તેથી તેઓ હિન્દુ નથી .. અછૂતોને ગુમાવી દેવાના ભયે હિન્દુ સમુદાયના બૌદ્ધિક વર્ગને ખૂબ હચમચાવી દીધા.'[૨૭]

જેમ જેમ કેટલાંક સ્તરો પર હિન્દુ, મુસલમાન, શીખ, નાનકપંથી, નામધારી, નિરંકારી, ઉદાસી અને તેવા સમુદાયોએ પોતાની જાતિના દરજ્જાને વધાર્યું અને આ સમુદાયોમાં રાજનૈતિક અને [illegible] ઉદ્દેશોને નવા પરિમાણો પ્રાપ્ત થયા તેમ તેમ કેટલાક હિન્દુ નેતાઓ અને સંગઠનોએ 'હિન્દુ પુનઃસંગઠિત' કરવા માટે કેટલાક પ્રકારના અભિયાન શરૂ કરી દીધા. આમાં ૧૯મી સદીના અંતમાં શરૂ થયું અને ૨૦મી સદીના શરૂઆતના દાયકાઓમાં [illegible] બધા ભાગોમાં ફેલાયેલું આર્યસમાજનું 'શુદ્ધિ' આંદોલન મુખ્ય હતું.

વીસમી સદીના ત્રીજા દાયકામાં આર્યસમાજીઓ અને તેમના કેટલાક વધારે રૂઢિવાદી સાથીઓએ 'દેવલસ્મૃતિ'ની 'ફરીથી શોધ' કરી નાખી. કહેવાય છે કે આની રચના આરબોના સિંધ પરના પહેલા આક્રમણ પછી અથવા એ જ શતાબ્દીમાં કરવામાં આવી હતી. આમાં એ લોકોને હિન્દુ ધર્મમાં ફરીથી લાવવા માટે સાદા નિયમો આપવામાં આવ્યા છે, જે ક્યારેક હિન્દુ હતા અને જેમનું જબરજસ્તીથી પરિવર્તન કરવામાં આવ્યું હતું. પછી ચોથા દસકામાં 'વ્રાત્યસ્તોમ' અનુષ્ઠાનો (જેમને 'અથર્વવેદ' અને 'બ્રાહ્મણો'માં ઉલ્લેખાયેલા માનવામાં આવે છે)ના માધ્યમથી એ લોકોને ધર્મમાં પાછા લાવવાની કોશિશ કરવામાં આવી જેઓ 'આર્યો'ના સમાજથી ક્યારેક અલગ થઈ ગયા હતા.[૨૮] આમ તો 'શુદ્ધિ'નો મૂળ અર્થ કોઈ ચીજને શુદ્ધ બનાવવી એવો થાય છે પરંતુ અહીં આ શબ્દનો પ્રયોગ વધુ વ્યાપક અર્થમાં થવા લાગ્યો. આનો અર્થ (૧) માત્ર અંત્યજ વર્ગનો ઉદ્ધાર અને તેમને પૂર્ણ હિન્દુ બનાવવા પૂરતો જ મર્યાદિત ન કરતાં (૨) જેઓએ ક્યારેક નજીકના કે દૂરના ભૂતકાળમાં વિદેશી ધર્મ ગ્રહણ કર્યો હતો તેમના 'પુનઃપરિવર્તન' સુધી અને (૩) 'વિદેશી' ધર્મના લોકોને હિન્દુ ધર્મમાં પરિવર્તન કરવા સુધી વિસ્તારવામાં આવ્યો.[૨૯]

દયાનંદના જમાનાથી તે આજ સુધી કેટલાય હિન્દુ પ્રવક્તાઓએ 'વિશુદ્ધ' હિન્દુ ધાર્મિક ધારણાઓ અને

રીતરિવાજોની આકરી ટીકા કરી છે. આ ટીકાના પરિધમાં 'મૂર્ખતાપૂર્ણ' તેમ જ 'રાષ્ટ્રવિરોધી' જાતિ વિભાજનો, બે જાતિઓ વચ્ચે સહભોજન પર પ્રતિબંધ, સમુદ્ર પાર જવા ઉપર પ્રતિબંધ અને ધર્મ દૂષિત થવાના અનોખા 'સિદ્ધાંત' અને એના પરિણામે ધર્મપરિવર્તન કરનાર લોકોને ફરીથી હિન્દુ બનાવવા ઉપર પ્રતિબંધ વગેરે વાતો સમાવિષ્ટ છે જેને લીધે 'હિન્દુઓમાંથી જબરજસ્તીથી મુસલમાન બનાવેલા લાખો લોકો આજે પણ મુસલમાન બનેલા છે.'[30] પરંતુ આ મામલો એટલો જલદી ઉકેલાય એવો નહોતો કારણ કે હિન્દુ શ્રદ્ધા અને રીત-રિવાજ ઠીક ઠીક હદ સુધી જાતિઓની 'મૂર્ખતાપૂર્ણ' અને 'રાષ્ટ્રવિરોધી' પરંપરાઓ પર આધારિત હતા. આ વાત ત્રીજા દસકામાં અસ્પૃશ્યતા વિશે થયેલી ચર્ચામાં ઊભા થયેલા કેટલાક વિરોધાભાસી દૃષ્ટિકોણોમાં સ્પષ્ટપણે જોવા મળે છે.

ફેબ્રુઆરી ૧૯૨૩માં અલ્હાબાદમાં થયેલા હિન્દુ મહાસભાના વિશેષ અધિવેશનમાં એક એવા પ્રસ્તાવ પર ચર્ચા થઈ કે જેમાં અછૂતોને નિશાળો અને મંદિરોમાં જવા માટે તથા સાર્વજનિક કૂવાઓનો ઉપયોગ કરવા દેવા માટે માંગણી કરવામાં આવી હતી. પ્રસ્તાવમાં આગળ કહેવામાં આવ્યું હતું કે અછૂતોને જનોઈ પહેરાવવાનું, તેમને વેદો શીખવવાનું અને તેમની સાથે ભોજન કરવાનું 'શાસ્ત્રવિરોધી' હોવાથી મહાસભા આશા રાખે છે કે 'એકતાના હિતમાં' હિંદુ કાર્યકરો પોતાના સામાજિક સુધારાના ઉદ્દેશોમાંથી આ મુદ્દાઓને કાઢી નાખશે. પરંતુ સભામાં હાજર આર્યસમાજના પ્રતિનિધિઓના આકરા વિરોધને કારણે આ ઠરાવમાં સુધારો કરવો પડ્યો. આમાંથી જે સમજૂતી થઈ તેનાથી મારી વાત સાચી સાબિત થાય છે. એમાં કહેવાયું, 'કેમ કે હિન્દુઓના મોટા હિસ્સા અર્થાત્ સનાતનીઓના મતાનુસાર અછૂતોને જનોઈ પહેરાવવી, તેમની સાથે ભોજન કરવું, તેઓને વેદોનું શિક્ષણ આપવું તેમ જ વેદ-પાઠ ધર્મશાસ્ત્રોની વિરુદ્ધ છે તેથી આ કામ મહાસભાના નામથી ન થવાં જોઈએ.'[31]

'શુદ્ધિ'નો પ્રશ્ન પણ વિવાદાસ્પદ સાબિત થયો. ઊંડા મતભેદો છતાં મહાસભાએ છેવટે બનારસના એ ૭૫ પંડિતોની ઉદ્ઘોષણાને (સર્વસંમતિથી) માની લીધી જેમની પાસેથી આ મુદ્દા પર સલાહ માગવામાં આવી હતી. પંડિતોએ કહ્યું, 'કોઈ બિન હિન્દુના હિન્દુવાદના વર્તુળમાંના પ્રવેશનું સ્વાગત છે પરંતુ તેને કોઈ જાતિમાં નહિ લેવામાં આવે.'[32] આ એક મહત્ત્વપૂર્ણ ચુકાદો હતો જે જાતિને હિન્દુ ઓળખનો કેન્દ્રીય ગુણ માનવાના આધાર પર અપાયો હતો.

અછૂત અને બીજા ધર્મપરિવર્તન કરનારા લોકો હિન્દુ પરંપરા અને રીતરિવાજોની વ્યાખ્યામાં એક ભારે મુશ્કેલી પેદા કરી શકે તેમ હતા કારણ કે સવેં લોકો ખાસ કરીને બિન હિન્દુ પૂછતા રહેત કે 'અછૂત' અને 'આદિવાસી' વાસ્તવમાં હિન્દુ છે કે નહિ? વીર ભારત તલવારે હાલમાં દલીલ રજૂ કરી છે કે વર્ણાશ્રમ ધર્મ (અર્થાત્ જાતિ)ને માનવો અને બ્રાહ્મણોની શ્રેષ્ઠતાનો સ્વીકાર કરવો, ગાયની પૂજા કરવી અને અગ્નિદાહ સંસ્કાર કરવો આ ત્રણ આસ્થાઓ અને રિવાજ હિન્દુઓમાં સમાન રૂપે જોવા મળે છે.[33] હિંદુ પ્રચારકોમાં વ્યાપ્ત ગાયની પૂજા અને શબની અંત્યેષ્ટિને આધારે જંગલોની અંદર અથવા તેની આસપાસ રહેનારી મોટા ભાગની આદિવાસી પ્રજા આજે પણ હિન્દુ ધર્મની બહારની મનાવી જોઈએ કારણ કે એ પ્રજા ગાયનું માંસ ખાય છે અને પોતાનાં શબોને દફનાવે છે.[34] આ પ્રશ્ન વિશે હિન્દુ પ્રચારકોમાં નિશ્ચિતપણે સંમતિ રહી હશે. આ જ પ્રકારનો પ્રશ્ન એ બાકી રહેલા દલિત વર્ગ (અથવા અછૂત)ના સંદર્ભમાં પણ ઊભો થાય છે જેઓ મેદાની હિન્દુ સમાજની વર્તુળરેખાથી ઠીક ઠીક નજીક રહે છે.

લાલા લજપતરાય દાવો કરે છે. 'દલિત વર્ગના લોકો હિન્દુ હોય છે. તેઓ હિન્દુ દેવોની પૂજા કરે છે, હિન્દુ રીત-રિવાજોનું પાલન કરે છે અને હિન્દુ વિધિઓ માને છે.' પરંતુ તેઓ એવો દાવો નથી કરી શક્યા કે એ બધા ગાયની પૂજા પણ કરે છે અને પોતાના બ્રાહ્મણ પુરોહિતનો આદેશ માને છે.[35] હિન્દુ-

ત્વની સીમાઓનુ વિશ્લેષણ કરતા સાવરકર પોતાના તર્કોને વધારે મજબૂતીપૂર્વક રજૂ કરે છે. તેઓ લખે છે, 'સથાલો, કોલો, ભીલો પચમો, નામશૂદ્રો અને એમના જેવા બીજા આદિવાસીઓ અને દલિત વર્ગો માટે આ સિંધુ સ્થાન એ જ રીતે એમના પૂર્વજોની ભૂમિ છે જે રીતે એ આર્યોની છે. તેમનામા હિન્દુ લોહી અને હિન્દુ સંસ્કૃતિનો પ્રવાહ વહી રહ્યો છે અને જે લોકો સનાતની હિન્દુ ધર્મના પ્રભાવમા હજુ સુધી પૂરેપૂરા નથી આવ્યા તેઓ હજી પણ દેવો અને સતોની પૂજા કરે છે અને એક ધર્મનુ પાલન કરે છે ભલે તે કેટલાયે આદિમ કેમ ન હોય અને તેઓ આજે પણ એ ધરતી સાથે શુદ્ધ રૂપથી જોડાયેલા છે જે તેમને માટે માત્ર પિતૃભૂમિ જ નહિ પણ પુણ્યભૂમિ પણ છે'[૨૬]

આ રજૂઆતોમા સમાયેલ વિશેષ દલીલો ધ્યાન આપવા જેવી છે એ મુજબ દલિત વર્ગના અછૂતો અસદિગ્ધ પણે હિન્દુઓ છે 'કારણ કે તેઓ દેવોની અને સતોની પૂજા કરે છે' અને તેમનામાના કેટલાક લોક ગાયની પણ પૂજા કરે છે જોકે સમગ્રતયા તેઓ 'આદિમ' જ છે. કેટલાયે આદિવાસી અને અછૂત સમુદાયો માટે સામાન્ય રીતે કહેવાય છે કે 'તેઓ પતિત હિન્દુઓ' છે એવા હિન્દુઓ જેઓ નથી જાણતા (અથવા ભૂલી ગયા છે) કે તેઓ હિન્દુ છે અને તેમને આ સત્ય હજી શીખવવાનુ છે હવે પ્રશ્ન એ રહે છે કે શુ આ 'સીમાત' હિન્દુઓને એકતાના હિતમા અને બ્રાહ્મણો તથા બીજા ઉપલા વર્ગના ભદ્ર લોકોના અધિકારોની રક્ષા કરવા માટે હિન્દુ સમાજે તેઓને તદ્દન ઊતરતુ 'અત્યજ' નુ સ્થાન હિન્દુ સમાજમા આપ્યુ નથી ? મારા ખ્યાલ મુજબ આનો જવાબ 'હા' મા છે.

૧૯ મી સદીમા હિન્દુવાદના પુનરુત્થાન દરમ્યાન દલીલ કરવામા આવી હતી કે આર્ય દેશના આર્ય સર્વાધિક 'સુસસ્કૃત' અને મૂળ નિવાસીઓ છે એ જમાનાના હિન્દુ પ્રચારમા લગાતાર એવુ પ્રતીત થાય છે કે આર્યદેશ અથવા હિન્દુસ્તાનનો અર્થ ઉત્તર ભારત જ હતા સ્વામી દયાનંદ સરસ્વતીએ પણ આર્યાવર્તની દક્ષિણ સીમા વિધ્ય પર્વતમાળાઓથી આકી દીધી હતી તેઓને તો પોતાના છેક અતિમ દિવસોમા જ ખ્યાલ આવ્યો હતો કે વિંધ્યની દક્ષિણના ભારતને પણ આર્ય આદોલનમા સામેલ કરવુ જોઈએ[૨૭]

ઠીક છે. ભૌગોલિક સીમાઓનુ નિર્ધારણ તો આ સમસ્યાનુ માત્ર એક પાસુ હતુ. આર્યાવર્ત અને હિન્દુસ્તાનની ભૌગોલિક સીમાઓને એક તરફ સિંધુ નદીથી (સિંધુ થી સિંધુ સુધી અર્થાત્ નદીથી સમુદ્ર સુધી) અથવા વધુ સારી રીતે કહીએ તો ઉત્તર પશ્ચિમી સરહદથી આકી શકાતી હતી (હિન્દુ પ્રચારકોની ભાષામા અટકથી કટક સુધી એમ પણ કહી શકાય) તેની આગળ તો તેઓ મલેચ્છિસ્તાન અર્થાત્ મલેચ્છો અથવા અશુદ્ધ લોકોનો દેશ માનતા હતા આથી આ ઓળખમા ભૌતિક સીમાઓ આધ્યાત્મિક સીમાઓ ભણી પણ સકેત કરતી હતી અને આ આધ્યાત્મિક સીમાઓ દેશની અદર પણ મુસલમાનો, ખ્રિસ્તીઓ અને અન્ય સપ્રદાયો માટે જોવામા આવતી હતી અને જેઓને 'આદિમ' 'ગદા' અને 'અસસ્કૃત'ના રૂપે વ્યાખ્યાયિત કરવામા આવતા હતા આ જ મુદ્દે અછૂતાનુ 'અત્યજ' તરીકેનુ સ્થાન ફરી વાર પ્રગટ થાય છે

આ ચીજ સ્વામી શ્રદ્ધાનદના લેખનમા સ્પષ્ટ દેખાય છે શ્રદ્ધાનદ છૂતાછૂત પ્રથા ખતમ કરવાના જબરજસ્ત હિમાયતી હતા તેઓએ આ પ્રશ્ન પર ત્રીજા દસકામા હિંદુ મહાસભાના ઢીલાપોચાપણા પર ગુસ્સો પ્રગટ કર્યો હતો શ્રદ્ધાનદે ઘોષણા કરી હતી કે 'હિંદુઓમા છૂતાછૂત અને ઊંચનીચની સમસ્યા માત્ર સહભોજનથી મટી શકે છે આથી બધી જાતિઓમા સહભોજન તરત શરૂ કરી દેવુ જોઈએ ' પરતુ તેઓએ આમા સાવધાની રાખવાની સલાહ પણ આપી આ સહભોજન 'મુસલમાનોની જેમ એક જ થાળી અને એક જ ગ્રાસમા થનારુ સ્વચ્છદ ભોજન હોવુ ન જોઈએ ' બલકે આનો અર્થ છે, 'સાફસૂથરા રહો

અર્થાત્

દ્વારા બનાવાયેલું અને પિરસાયેલું જુદી જુદી થાળીઓમાં જમવાનું ભોજન.'[૩૮] સાર્થકપણે શૂદ્રોનો અર્થ થતો હતો ખેતી કરનારાઓ તથા કારીગર કોમોનો વિશિષ્ટ સમૂહ. અર્થાત્ એ લોકો કે જેઓએ સ્થાનિક સમુદાયની તુલનામાં આર્થિક, રાજનૈતિક અને સાંસ્કૃતિક રૂપે થોડી ઘણી પ્રગતિ કરી હતી અને આગળ વધવાની પણ કોશિશ કરી રહ્યા હતા. સ્પષ્ટ છે કે ખાવાનું બનાવીને પીરસવાના અધિકારવાળી આ નિમ્નતર સમાનતા પણ એ લોકો માટે નહોતી જેઓ હલકાં કામો કરતા હતા અર્થાત વાસ્તવમાં 'શૂદ્ર' હતા. ભલે તેઓ શૂદ્રો હોય અથવા અછૂત.

સાવરકરના ઉપર આપેલા અવતરણમાં દાવો કરાયો છે કે દલિત વર્ગ કહેવાતા આર્યોની સરખામણીમાં વધુ પાકી રીતે હિંદુ છે,[૩૯] ભલે તેઓ એક પ્રકારના આદિમ ધર્મનું પાલન કરતા હોય. પરંતુ પછીથી હિંદુ પ્રચારકો આ પ્રકારની રજૂઆતોમાંથી છટકવા લાગ્યા કારણ કે એનાથી એવી સ્વીકારોક્તિ થઈ જતી હતી કે આ જાતિઓ અને આદિવાસીઓ ભારતમાં કહેવાતા આર્યોના આગમન પહેલાંથી રહેતા આવ્યા છે. રાષ્ટ્રીય સ્વયં સેવક સંઘના સાપ્તાહિક 'પાંચજન્ય'એ માર્ચ ૧૯૮૨માં આદિવાસીઓને કેન્દ્રમાં રાખી 'વીર વનવાસી અંક' પ્રગટ કર્યો હતો. અહીં 'આદિવાસી' શબ્દને સ્થાને 'વનવાસી' (અર્થાત્ જંગલવાસી અથવા જંગલી) શબ્દનો પ્રયોગ સહેતુક કરવામાં આવ્યો. મોટા ભાગના સમાજવિજ્ઞાનીઓ અને રાજનીતિવિજ્ઞાનીઓ 'આદિવાસી' શબ્દનો જ પ્રયોગ કરે છે. આદિવાસીનો અર્થ મૂળ નિવાસી એવો છે. પરંતુ આજના હિંદુ પ્રવક્તાઓ ભારતની આદિવાસી પ્રજાને આ દરજ્જો આપવાનું પસંદ નથી કરતા. બીજી તરફ વનવાસી શબ્દ સીધેસીધો આદિમ લક્ષણ તરફ સંકેત કરે છે. અર્થાત્ એવા લોકો જેઓ 'વીર' તો છે પરંતુ 'પછાત' અને 'અસંસ્કૃત' છે અને જેમનો હિંદુવાદના હિતમાં હજી પૂરેપૂરો ઉદ્ધાર કરવાનો બાકી છે.[૪૦]

હિંદુ ચર્ચાઓમાં સમાયેલ હિંદુ એકતા અને ઉગ્રવાદનો આગ્રહ 'સ્વાભાવિક વ્યવસ્થા'ના રક્ષણની ભાવનાથી વધારે પ્રમાણમાં નિર્ધારિત થાય છે. આથી મેં ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો છે કે સામ્યવાદનો હિંદુ વિરોધ એ વાતને પૂરી ગંભીરતાપૂર્વક સમજવાથી પેદા થયો છે કે સામ્યવાદ જમીનદારી અને સામાન્યપણે વર્ગ-ભેદને માટે ખતરો છે. ગોલવલકરના મત મુજબ 'એક સારા દેશ... (અથવા) રાષ્ટ્ર.....માં એ સર્વ ચાર વર્ગો હોવા જોઈએ જે હિંદુ ધર્મમાં જણાવવામાં આવ્યા છે.'[૪૧] અહીં મેં માર્કસવાદી વર્ગબોધથી હિંદુ જાતિ બોધ સુધી પહોંચવાની જે કોશિશ કરી છે તેને મારા ખ્યાલ મુજબ સ્વીકૃત માની શકાય, કારણ કે મારા ખ્યાલ મુજબ હિંદુ ચર્ચાઓના પરિપ્રેક્ષ્યમાં બંને એક બીજાને સમાન બળ પ્રદાન કરે છે. પરંતુ આ ચર્ચાઓમાં સંભવતઃ પ્રાથમિક મહત્ત્વ વર્ણવ્યવસ્થાને જ અપાયું છે જેમાં જાતિના પિરામિડમાં જુદા જુદા સ્તરો મુજબ જુદી જુદી જાતિઓના અધિકાર અને કર્તવ્ય નક્કી કરવામાં આવે છે.

ઉપર ઉલ્લેખિત રજૂઆત પછી ગોલવલકર કહે છે, 'જેઓ હિંદુ ધર્મ અને સંસ્કૃતિ દ્વારા નક્કી કરાયેલ સામાજિક નિયમોને નથી માનતા તેઓ મ્લેચ્છ છે.'[૪૨] આ વાત પર ભાર મુકાવો જરૂરી છે કે 'મ્લેચ્છ'ની આ વ્યાખ્યામાં માત્ર મુસલમાન, ખ્રિસ્તી અને કોમ્યુનિસ્ટો જ નથી આવી જતા બલકે એ અછૂતો અને આદિવાસીઓ પણ સામેલ થઈ જાય છે જેમનો પૂરેપૂરો ઉદ્ધાર નથી થયો. આ ઉપરાંત આ વ્યાખ્યાના પરિપ્રેક્ષ્યમાં કબીરપંથી, સતનામી, કોઈ કોઈ વાર મહિલાઓ, દક્ષિણ ભારતીયો, ભારતના ઉત્તર-પૂર્વ રાજ્યોના લોકો અને આવા કોઈ પણ સમૂહ અથવા પંથ આવી જાય છે જે હિંદુ સમાજની ઊંચી જાતિઓ અથવા વર્ગો દ્વારા બનાવાયેલા 'સામાજિક નિયમો'ને પડકાર ફેંકતા હોય. ગોલવલકરના વક્તવ્યમાં અન્ય મોટા ભાગની કહેવાતી હિંદુ ઉદ્ઘોષણાઓની જેમ હિંદુ ધર્મ અને સંસ્કૃતિ બ્રાહ્મણ અને ક્ષાત્ર ધર્મ માટે અને બ્રાહ્મણ ધર્મ અને ક્ષત્રિયો દ્વારા

વ્યાખ્યાયિત અન્ય વર્ગોના ધર્મ માટે છે. આ એક એવો મુદ્દો છે જેને હિંદુ ઓળખના પુરુષવાદી લક્ષણ પર ચર્ચા કરીને વધુ સારી રીતે જોઈ શકાય છે.

હિંદુ વ્યાખ્યામા નારીની આકૃતિ ભારત અથવા બીજા દેશોની રાષ્ટ્રવાદી ચર્ચાઓમાં નિહિત નારી આકૃતિની જેમ જ ગૌરવપૂર્ણ ભૂમિકા ભજવે છે સ્વામી શ્રદ્ધાનંદ પોતાની આ ઇચ્છા પ્રગટ કરતી વખતે કોઈ વિલક્ષણ કામ નથી કરતા કે 'માતૃભૂમિનુ પ્રત્યેક બાળક માને નમન કરી શકે અને ભારત માતાને પ્રાચીન ગરિમાના એ શિખર સુધી પહોચાડવાનુ વ્રત દોહરાવી શકે જ્યાથી એનું પતન થયું હતું'[૪૩] અહીં 'પ્રત્યેક બાળક'નો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે નર બાળક છે. ક્યારેક ક્યારેક આખો સમુદાય માત્ર પુરુષોનો, બલકે માત્ર બ્રાહ્મણો અને ક્ષત્રિયોનો સમુદાય બનીને રહી જાય છે. શ્રદ્ધાનંદ કહે છે, 'હુ કામના કરુ છુ કે આધ્યાત્મિકતાના વાહક બ્રાહ્મણ આપણા રાજ્યમા જન્મ લે, સત્યના સાહસપૂર્ણ સાધક અને ધર્મશત્રુઓના પ્રતાડક (અર્થાત્) ક્ષત્રિય, દૂધ ભુ ગાયો અને બળવાન વૃષભો, દ્રુતગામી ઘોડાઓ અને સુસસ્કૃત નારીઓ અને રાજ્યના યુવાનો તેમજ પાપનો નાશ કરનારા નાગરિકો આપણી વચ્ચે પેદા થાય.'[૪૪]

'હિંદુ રાષ્ટ્ર વિરાટ પુરુષ અર્થાત્ સર્વશકિમાન વડે પોતાની અભિવ્યક્તિ'[૪૫]ના રૂપે દર્શાવાય છે પરંતુ 'આધુનિક' અને 'રાષ્ટ્રીય' રૂપમા સમુદાયનુ પ્રતીક નારીને બનાવાઈ છે આ રીતે માતૃભૂમિ અને ભારત માતાના પ્રતીક ઊભરે છે. ગોલવલકર આ તર્કનો સાર આ રીતે રજૂ કરે છે :

'જેમ જેમ માનવજીવન વિકસિત થાય છે તેમ તેમ માની અવધારણા પણ વધુ વ્યાપક અને ઉદાત્ત થતી જાય છે (મનુષ્ય) એ નદીઓને જુએ છે જે એને પાણી આપે છે ત એનેા મા કહીને પુકારે છે માનુ દૂધ છોડયા પછી તે એ ગાયને જુએ છે જે એને આજીવન દૂધ આપે છે તે એને ગેા-માતા કહેવા લાગે છે. પછી તેને એ વાતનો પણ અહેસાસ થાય છે કે આ તો ધરતીમાતા જ છે જે એનું ભરણપોષણ કરે છે, તેની રક્ષા કરે છે અને મૃત્યુ બાદ પણ પોતાના હૃદય મા સ્થાન આપે છે. તે સચેત થાય છે કે આ જ એની સૌથી મોટી મા છે. આથી પોતાની જન્મભૂમિ ને માતાના રૂપમા જોવી તે માનવવિકાસની સર્વોચ્ચ સ્થિતિ છે.'[૪૬] જોકે જન્મભૂમિને માતૃભૂમિ સમજવા નો નિર્ણય પુરુષો પર જ નાખવામાં આવ્યો છે કારણ કે અપરિહાર્ય રૂપે મા નો જન્મ પિતા દ્વારા જ થાય છે. અહી ઉદાહરણ તરીકે સાવરકર દ્વારા 'આપણા વૈદિક પિતા'ઓની ઇચ્છા મુજબ હિન્દુસ્તાનના નામના સમર્થનને જોઈ શકાય છે.

હિન્દુ ચર્ચાઓમા નારીને મા, પોષણ કરનારી, પરંપરાની રક્ષક અને સંપત્તિ માનવામા આવી છે. આથી રાષ્ટ્રના સંદર્ભમાં તેનુ ધરતીમાતા અને ભારતમાતા રૂપ યુરોપના રાષ્ટ્રવાદી આંદોલનમા વિકસેલા ભાષાપ્રયોગોની નકલ તો છે જ જેમ કે ફ્રેંચ રિપબ્લિક (મૈરિયાને) અને બ્રિટાનિયા વગેરે, એ ઉપરાંત એ ભારતીય રાષ્ટ્રીયતાની ચર્ચાઓમાં મોજૂદ વૈયક્તિક નારીની ભૂમિકાનુ વર્ધન અને વિસ્તાર પણ છે. આ ભૂમિકાઓ પ્રબંધક અને પોષક, અતિઉમદા, સુંદર, સ્વભાવથી ઉદાર અને બહુ મોટો ત્યાગ કરવા માં તથા કષ્ટ ઉઠાવવામાં સક્ષમ મહિલાની છે

સ્ત્રીને માટે મા, પોષણ કરનારી અને આર્યાવર્તને માટે પ્રતાપી પુત્ર આપવાની હેસિયત ધરાવનારી એવો ઉલ્લેખ હાલમા પણ કેટલાક લેખકોએ કર્યો છે[૪૭] તથા એનો અહી વિસ્તાર કરવાની જરૂર નથી એ પણ જણાવાઈ ગયુ છે કે ભારતીય (હિન્દુ) રાષ્ટ્રવાદી ચર્ચાઓમા નારીઓને ભારતીય (હિન્દુ) પરંપરાની વાહક, તેનો ભંડાર અને હિન્દુ સંસ્કૃતિનો સાર, આંતરિક પક્ષ, આધ્યાત્મિકતા અને તેના ગૌરવના રૂપમાં સમજવામા આવે છે[૪૮] અહી એક વાર ફરીથી માતૃભૂમિ, ભારતમાતા અને નારીની ભવ્ય આકૃતિ ઉચ્ચ વર્ગીય (મધ્ય વર્ગીય ?) હિન્દુ મહિલાની વૈયક્તિક છબિના પ્રવર્ધન રૂપમા ઊભરે છે. આ બધા રૂપોમા

નારીને પારંપરિક વસ્ત્રો ધારણ કરેલી, પારંપરિક અભિરુચિવાળી અને અંદરથી સેવાભાવી, આત્મબલિદાન આપનારી, વિનમ્ર, સહનશીલ અને નિશ્ચેષ્ટ દાખવવામાં આવે છે.

આ ચર્ચાઓમાં નારીનું અંતિમ રૂપ સંભવતઃ વધુ સ્પષ્ટ રૂપે સંપત્તિની જેમ સામું આવે છે. 'હિન્દુઓની સાથે આપણા દેશમાં તથા બીજા દેશોમાં અર્થાત્ બધી જ જગ્યાએ ખરાબ વર્તાવ થઈ રહ્યો છે. તેમની સ્ત્રીઓ સાથે બળાત્કાર થઈ રહ્યો છે.' 'હિંદુઓને પૂરેપૂરા સાફ કરી નાખવામાં આવ્યા છે... તેમની સંપત્તિ લૂંટવામાં આવી રહી છે. તેમની સ્ત્રીઓ સાથે બળાત્કાર કરવામાં આવી રહ્યો છે...'૪૯ અહીં નારી અને સંપત્તિનું જોડાણ અને મહિલાઓ તથા પશુઓનું જોડાણ ચોંકાવનારું છે. યાદ કરો સ્વામી શ્રદ્ધાનંદની એ કામનાને જેમાં ભારતભૂમિને માટે 'દૂધાળી ગાયો, શક્તિશાળી વૃષભો દ્રુતગામી અશ્વો અને સુસંસ્કૃત નારીઓ'ની કામના કરવામાં આવી છે. અથવા શ્રદ્ધાનંદે હિંદુઓને કરેલા પ્રસ્તાવ પર પણ ધ્યાન આપી શકાય છે જેમાં એમણે કહ્યું છે 'મુસલમાનો સાથેની અથડામણ ટાળવાનો સર્વશ્રેષ્ઠ માર્ગ આપણી સ્ત્રીઓ અને બાળકોની કાળજી રાખવાનો છે.'૫૦

હિન્દુ ઓળખમાં સંપત્તિ અને પવિત્ર પ્રતીકના રૂપમાં ગાય અને સ્ત્રીની સમાંતર સ્થિતિ રોચક છે. બલ્કે કેટલાક કિસ્સાઓમાં સ્ત્રીની સ્થિતિ ગાયથી પણ વધારે ખરાબ છે. છેવટે સ્ત્રી એક સશક્ત અને આવશ્યક પરંતુ ખતરનાક એવી કામેચ્છાની પણ વાહક છે. સાથે જ તેનામાં સ્વતંત્ર ભૂમિકા ગ્રહણ કરવાની સંભાવના પણ છે. આ સંબંધે સ્ત્રીઓને ગાયોની સરખામણીમાં ખતરનાક માનવામાં આવી છે. રાષ્ટ્રનું પ્રતીક અને તેની મહાન પરંપરાઓની ખાણ હોવાને નાતે સ્ત્રીઓને પવિત્ર માનવામાં આવી છે અને આ પાસાથી તેઓ રાષ્ટ્રવાદી અવધારણાનો આધ્યાત્મિક પક્ષ તથા તેની આંતરિક શક્તિ માનવામાં આવે છે. પરંતુ પોતાના કામપ્રેરક અસ્તિત્વના રૂપે, કે જે આદિમ, અબોધ અને ભાવનાના પ્રતિનિધિ સમાન છે, સ્ત્રીને કેવળ અશુદ્ધ જ માનવામાં નથી આવતી પરંતુ પુરુષોની સરખામણીમાં નીચલી કક્ષાની હેસિયતવાળી મનાય છે.

હિન્દુ દષ્ટિએ આ અશુદ્ધતા સમય–સમયે માસિક ધર્મ, ગર્ભ, પ્રસૂતિ વગેરેના રૂપે પ્રમાણિત પણ થતી રહે છે અને આવી જ પરિસ્થિતિઓમાં હિંદુ મહિલાઓ પોતાને દૂષિત કરતી કરતી પોતાના સંપર્કમાં આવનાર સર્વ લોકોને દૂષિત કરે છે. આની સાથે સાથે હિંદુ દષ્ટિ અશુદ્ધતા અથવા અશુદ્ધ કરવાની ક્ષમતાનો એક નિરંતર પ્રવાહ પણ જુએ છે. અર્થાત્ અજ્ઞાનતા અને વિવેકહીનતા પર સવાર થયેલી સ્ત્રીની કામેચ્છા, તેનો આદિમ બોધ કોઈ કોઈ વાર તેને મા, પત્ની અને વિધવાની સર્વોત્કૃષ્ટ ભૂમિકા છોડીને 'મોહિની' અને ચરિત્રહીન નારીની ભૂમિકામાં પણ ધકેલી શકે છે. પરિણામ સ્વરૂપ એ વ્યવસ્થા, નૈતિકતા તેમજ સ્ત્રી પુરુષની દુનિયાના યોગ્ય વિભાજનને છિન્ન ભિન્ન કરી શકે છે. આ દષ્ટિએ સ્ત્રીઓને સરળતાથી ફોસલાવી શકાય છે અને દૂષિત કરી શકાય છે.

અહીં પ્રતીકના રૂપે નારી અને ગાયનો ફરક સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. ગાય ક્યારેય પુરુષોની પ્રધાનતાને નુકસાન નથી પહોંચાડી શકતી તેથી તે કદી અપવિત્ર નથી થતી. તેને ક્યારેય દૂષિત નથી કરી શકાતી બલ્કે તેની ફક્ત હત્યા જ કરી શકાય છે. સન ૧૯૧૭ના શાહબાદના રમખાણોમાં મુસલમાનોની વિરુદ્ધ હથિયાર ઉઠાવવાની અપીલ કરતા હિંદુઓને લખવામાં આવેલી પત્રિકાઓમાં જુદા જુદા પ્રકારની સૂચનાઓ આપવામાં આવી છે. 'કોઈ પણ પ્રકારનો હિંદુ આ પત્રિકાને જોયા પછી હથિયાર નહિ ઉઠાવશે તો તે પાંચ (અથવા સાત અથવા બાર) ગૌહત્યાઓ બરાબરનું પાપ કરશે.' હવે જરા એની મહિલા સંબંધી સૂચના ઉપર ધ્યાન આપો. જો 'તમે' આ 'પત્રિકા'નો પ્રચાર કરશો નહિ અને સ્થાનિક મુસલમાનોથી વિરુદ્ધ એમાં જણાવેલી કારવાઈ કરશો નહિ તો તો તમે 'તમારી દીકરી સાથે ખરાબ

કામ કરવાનુ, તમારી પત્નીનો પેશાબ પીવાનુ અને તમારી બહેનની દીકરી સાથે મોં કાળુ કરવાનુ' પાપ કરો. 'એનાથી તો સારું છે કે તમારી મા તમે મુસલમાનોને આપી દો . . .'[51]

આમ તો ઇતિહાસમાં કેટલાક એવા પ્રસંગો બન્યા છે કે જ્યારે હિન્દુઓ દ્વારા પોતાની સ્ત્રીઓનો ત્યાગ કરવાનુ આ દર્દનાક રૂપક વાસ્તવિકતામાં બદલાઈ ગયુ હોય. સંભવત આ બાબતમાં સૌથી વધારે દઝાડનારો પ્રસંગ ભારતના ભાગલાની એ વસમી કરુણતામાં નીકળે છે જેમાં તમામ હિંદુઓએ પોતાની દૂષિત કરાયેલી સ્ત્રીઓને ત્યાગી દીધી હતી. ભાગલાની વિનાશલીલા પછી ભારત અને પાકિસ્તાનની સરકારોએ પોતાના નવા રાષ્ટ્રો માટે અપહરણ, બળાત્કાર, અને જબરજસ્તીથી ધર્મનો શિકાર બનેલી સ્ત્રીઓ અથવા કોઈ કારણથી સીમાની આ બાજુ કે પેલી બાજુ રહી ગયેલી સ્ત્રીઓને શોધવાનુ અને તેમનો ઉદ્ધાર કરવાનુ કામ શરૂ કર્યું. ભારતના પ્રતિનિધિઓ ત્યારે આશ્ચર્યચકિત થઈ ગયા કે જ્યારે તેઓને અપહરણ કરાયેલી હિંદુ મહિલાઓને પોતાના પરિવાર અથવા સગાંવહાલાંઓ પાસે પાછા જવા માટે સમજાવવામાં ઘણી મુશ્કેલીઓનો સામનો કરવો પડ્યો. કારણ કે આ મહિલાઓ એ નક્કી નહોતી કરી શકતી કે બીજા દેશમાં અપહૃત અને બંદીવાન બનીને રહેવુ વધારે ખરાબ છે કે પોતાના સમુદાયમાં જ કલંકિત અને અસ્વીકાર્ય થઈ પાછા ફરવુ.[52]

ભારતમાં પરિવારને સમુદાય અને રાષ્ટ્રનુ મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રતીક માનવામાં આવેલ છે કારણ કે એ સ્વાભાવિક કુટુંબવૃત્તિ અને એકાત્મકતાનો પ્રભાવ નિર્મિત કરે છે. પરિવારની આ સંસ્થા અને પ્રજનનનુ કેન્દ્ર નારી છે. પરંતુ પરિવાર, સમુદાય અને રાષ્ટ્રના પાયેના પ્રતીકોનો સાચો ભાર પણ નારી દેહે વેઠવો પડે છે. અહીં પાપના અર્થ માટે બાંધેલા નિર્ધારિત નૈતિક, સામાજિક અને રાજનૈતિક આચારસંહિતામાંથી પુરુષનું છટકી જવુ એવો ભાવ છે. રાજસ્થાનમાં સન ૧૯૮૭માં સતીપ્રથાના હિન્દુ રક્ષણ માટે નારી દેહના બલિદાન (ના ગૌરવ)ને મુખ્ય સાધન બનાવાયુ હતુ. સન ૧૯૪૭માં ભારત-પાક સીમા પર બંદીવાન બનાવીને પણ નારી દેહની પ્રતિષ્ઠાને ભાગે, પછી તે કેટલાક બળપ્રયોગ દ્વારા કરવામાં આવી હોય, નવા રાષ્ટ્ર માટેનુ આવશ્યક ઔચિત્ય માનવામાં આવ્યુ હતુ.

હિન્દુ રાષ્ટ્રવાદી ચર્ચાના આ મુદ્દાને આ રીતે સમજવો જોઈએ—નારી જે એક જ સમયે શુદ્ધ પણ છે અને અશુદ્ધ પણ છે તેને માત્ર રક્ષણની જરૂર નથી પરંતુ તેને અનુશાસિત અને નિયંત્રિત પણ કરવી જોઈએ. નારીઓ માટે શીલ ઉપર ભાર આપવો, તેનુ સ્થાન રસોડામાં અને ઘરમાં નિશ્ચિત કરવુ, છોકરીઓ માટે પૂરી સાવધાનીથી તૈયાર કરવામાં આવેલુ શિક્ષણ અને અલગ શિક્ષણ વ્યવસ્થાઓને 'અનૈતિકતા'થી બચાવવા માટે દયાનંદ સરસ્વતી દ્વારા 'નિયોગ' (પ્રજનન માટે અત્યંત મર્યાદિત દેહસંબંધ)નો પ્રસ્તાવ આ બધુ એક એવા યુગમાં મહિલાઓને રક્ષિત, અનુશાસિત અને નિયંત્રિત કરવા માટેની કોશિશો હતી કે જ્યારે વ્યાપક સમુદાયની જરૂરિયાતો મહત્ત્વપૂર્ણ રીતે બદલાઈ રહી હતી. આની સાથે જ સમુદાય (પુરુષ)નો મુખ્ય ઉદ્દેશ શક્તિ અર્જિત કરવી એ જ મનાયો હતો. બીજા શબ્દોમાં એનુ લક્ષ્ય પુરુષત્વ પ્રાપ્ત કરવાનુ અને એ રીતે પોતાનુ, સંપત્તિનુ અને ધર્મનુ રક્ષણ કરવાનુ જ માનવામાં આવ્યુ હતુ.

ઓગણીસમી સદીના આખરી દોરની રાષ્ટ્રવાદી અને હિન્દુ ચર્ચાઓમાં બાહુબળ, ભૌતિક શક્તિ અને યોદ્ધાના ગૌરવ તથા શૌર્યની પર પગ પર જે રીતે જોર આપવામાં આવ્યુ છે, તે વિશે અનેક વિદ્વાનો લખી ચૂક્યા છે. આની પાછળ હિન્દુ પ્રચારકો અને વિચારકોની ૧૯મી સદીના સંસ્થાનવાદી લેખકો જેવી માનસિકતા જ કામ કરતી રહી છે કે હિન્દુઓમાં પુરુષત્વ અને વીરતાની ઓછપ રહી છે. સંસ્થાનવાદીઓના મતાનુસાર આ ઓછપ હિન્દુ

સ્તાનના લાંબા પરિવર્તન વગરના ઇતિહાસનું પરિણામ છે જેનું કારણ અહીંનાં હવાપાણી છે. આ ઊણપને પૂરી કરવા માટે હિન્દુ નેતાઓ ઇતિહાસને જુદી રીતે રચવા આટલી તાલીમ આપવા અને આટલો અઘરો પ્રયાસ કરવા ઇચ્છતા હતા. આટલા માટે લડાયક શીખો, મરાઠા અને રાજપૂતોની બંગાળી, ગુજરાતી અથવા તામિલ બધા પ્રકારના હિન્દુઓના પૂર્વજના રૂપે શોધ કરવામાં આવી. આ માટે બંકિમચંદ્ર ચટ્ટોપાધ્યાયે કૃષ્ણને રસિકતા અથવા કામુકતા વગરના એક પૂર્ણ યોગી અને વિવેકપૂર્ણ કદમ ઉઠાવનાર મનુષ્ય દર્શાવ્યા. આ માટે જ વિવેકાનંદે પણ ગોમાંસ અને ફૂટબોલને હિન્દુઓના પુનરુદ્ધાર માટેનાં સર્વાધિક સુલભ સાધનો ગણાવ્યાં.[૫૩]

હિન્દુ ચર્ચાઓમાં ત્યારથી શૂરવીરતા અને તાલીમ પર એકધારું જોર આપવાનું ચાલુ રહ્યું છે. બધા જ હિન્દુ પ્રચારકોની દલીલોને ગોલવલકરના આ કથનમાં એક સાથે જોઈ શકાય છે:

'જો કોઈ રાષ્ટ્રના યુવકો કામુક અને સ્ત્રૈણ હશે તો તે રાષ્ટ્ર વધારે દિવસો સુધી ટકવાની આશા નહિ કરી શકે. પ્રથમ વિશ્વયુદ્ધમાં 'મિત્ર સેનાઓ' ના મુખ્ય સેનાપતિ ફ્રાંસના માર્શલ ફૂચ હતા. એ રાષ્ટ્ર એટલું શૌર્યવાન હતું કે ફ્રેન્ચોએ દૃઢ સંકલ્પ સાથે જર્મનો સાથે યુદ્ધ કર્યું અને આખરે લડાઈમાં જીત મેળવી. એટલું જ નહિ તેઓએ જર્મનીના એક ખાસ્સા મોટા ભાગ પર કબજો પણ કરી દીધો. પરંતુ વિજય પછી ફ્રેન્ચો કામુકતા અને ભોગવિલાસમાં ફસાઈ ગયા. તેઓ મદ્યપાન અને નાચ-ગાનમાં ખોવાઈ ગયા. પરિણામે પોતાની જબરજસ્ત સૈન્યશક્તિ અને અજેય 'મૅજિનો લાઈન'(સંરક્ષણ હરોળ) છતાં બીજા વિશ્વયુદ્ધમાં ફ્રાંસ જર્મની સામે ૧૫ દિવસમાં ધરાશયી થઈ ગયું. ફ્રાંસના આ આકસ્મિક અને સંપૂર્ણ પરાજય પાછળ રાષ્ટ્રનું સ્ત્રૈણ ચરિત્ર હતું જેણે દેશના ઓજસ્વી પુરુષત્વની ઊર્જાને શોષી લીધી હતી.'[૫૪] બીજા એક પ્રસંગે ગોલવલકર વધારે આશાવાદી રીતે કહે છે, 'હિન્દુઓની વંશીય ભાવના જાગી રહી છે. સિંહ મર્યો નહોતો બસ સૂઈ રહ્યો હતો. તે પોતાને ફરીથી જગાડી રહ્યો છે. અને દુનિયા 'પુનર્જીવિત હિંદુ રાષ્ટ્રની શક્તિ જોશે કે કેવી રીતે તે પોતાની શક્તિશાળી ભુજાઓથી શત્રુઓના ઝુંડને ધરાશયી કરી દે છે. એ દિવસ ઝાઝો દૂર નથી કે જ્યારે એને જોઈ દુનિયા ભયથી કાંપી ઊઠશે...'[૫૫] તેમનો તર્ક છે કે ''દુનિયા તાકાતની ભાષા સિવાય બીજું કંઈ નથી સમજતી. 'સાચો ધર્મ ક્ષાત્ર (યોદ્ધાનો) ધર્મ અર્થાત્ 'વિજયનું દર્શન' છે. નબળા થઈ ગયેલા હિન્દુઓએ જો પોતાની સ્ત્રીઓ, સંપત્તિ અને અધિકારોનું રક્ષણ કરવું હશે તો તેમણે ફરી શક્તિશાળી બનવું પડશે.'' ભય વિના પ્રીતિ શક્ય નથી.[૫૬] આથી હિન્દુઓએ પોતાની સાથે રહેતા બીજા સંપ્રદાયના લોકોમાં પહેલા ભય પેદા કરવો જોઈએ, તો જ સાચો પ્રેમ પેદા થશે. આ જ વિચારના આશ્રયે ૧૯૩૯-૪૫ ના યુદ્ધમાં ઉગ્ર હિન્દુ સંગઠનોએ અંગ્રેજો તરફથી ભારતમાં થઈ રહેલી યુદ્ધ માટેની ભરતી અને સૈનિક તાલીમનું સમર્થન કર્યું હતું અને અખિલ ભારતીય હિન્દુ મહાસભાના અધ્યક્ષ વિનાયક દામોદર સાવરકરે એ વખતે સૂત્ર આપ્યું હતું 'રાજનીતિ'નું હિન્દુકરણ કરો અને હિન્દુવાદનું સૈનિકીકરણ કરો.'

ઉગ્ર હિન્દુ સાહિત્યમાં આ દર્શનથી વિપરીત જતી નારી સુલભતા, અહિંસા અને ગાંધીજીની આકરી નિંદા કરવામાં આવી છે. આશિષ નંદી અને પાર્થ ચેટરજી તથા અન્ય લેખકોએ દર્શાવ્યું છે કે ગાંધી કઈ રીતે પશ્ચિમની સામ્રાજ્યવાદી વિચારધારાની સર્વ અવધારણાઓને ક્યાં તો ઉલટાવી દેતા હતા, ક્યાં તો ગૂંચવી દેતા હતા.[૫૭] પશ્ચિમની આ ધારણાઓ પુરુષત્વ, તર્કવાદ અને કેન્દ્રીકૃત રાજ્ય શક્તિ વગેરેની સ્વાભાવિક શ્રેષ્ઠતા બાબતની છે. કેટલાક કિસ્સાઓમાં ગાંધીવાદે પુરુષત્વ પર ઉભયલિંગવાદ અને નારીવાદને શ્રેષ્ઠતા આપી છે. આનાથી વિપરીત લડાયક હિન્દુ ચર્ચા જે વિશે આપણે અહીં વિચાર કરી રહ્યા છીએ તે હકીકતમાં પશ્ચિમી અને સામ્રાજ્યવાદનું સર્જન છે. જ્યાં પુરુષવાદની તુલના સૈન્ય શક્તિ, હિંસા, ઊર્ધ્વ તર્કબુદ્ધિ અને સ્વાભાવિક કઠોરતાની શ્રેષ્ઠતા ના રૂપમાં કરવામાં આવે છે.

ગૌતમ બુદ્ધ અને મહાત્મા ગાંધીને સમાન રૂપે હિંદુઓને પતિત કરનારા તથા 'અહિંસા અને આધ્યાત્મિક ભ્રાતૃભાવની લોભાવનારી ફેશ્ર્યુંલાથી' હિન્દુઓને બાંધી દેવા માટે જવાબદાર ઠેરવાય છે.[૫૮] આમ તો બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના સંસ્થાપકો સાથે કયારેક એવું કહીને છૂટ પણ અપાય છે કે તેઓએ એ યુગમાં 'સાપેક્ષ અહિંસા'ની વાત કરી હતી જે વખતે આવા દર્શનનો કંઈક અર્થ થતો હતો. પરંતુ 'પૂર્ણ અહિંસા'નો આગ્રહ રાખનારા ગાંધીની સાથે આવી કોઈ છૂટ અપાતી નથી.[૫૯] દલીલ કરવામા આવે છે કે આ સિદ્ધાંતને કારણે જ છેલ્લા એક હજાર વર્ષથી ચાલતા રાષ્ટ્રીય સ્વાધીનતા માટેના 'ગૌરવપૂર્ણ સંગ્રામ'ને ગાંધીના નેતૃત્વ હેઠળ ૩૦ વર્ષોની અંદર જ નિર્લજ્જતાપૂર્વક સમર્પિત કરી દેવાયો અને હિન્દુઓને 'પોતાની ભૂમિના વિશાળ ભાગ પર આક્રાંતાઓના નિર્દ્વંદ્વ શાસન'નો સ્વીકાર કરવા માટે લાચાર થવું પડ્યું.

સાવરકર લખે છે : 'અહિંસા અને સહનશીલતાના સદ્‌ગુણ સારા છે અને પ્રત્યેક હિન્દુ માના દૂધ સાથે જ સહનશીલતાનો પાઠ આત્મસાત કરી લે છે[૬૦] પરંતુ એ ફેંસલો ઐતિહાસિક સંદર્ભો અને રાજકીય પરિસ્થિતિઓએ કરવાનો છે કે આ સદ્‌ગુણનો પ્રયોગ કેટલી હદ સુધી કરવામાં આવે. અસહિષ્ણુ વિદેશી ધર્મોનો સામનો કરવા માટે 'એ આક્રમક અસહિષ્ણુતા જ સદ્‌ગુણ બની જાય છે જે અત્યાચારોનો જવાબ આકરા અત્યાચારોથી આપે.'[૬૧]

આ જ સંદર્ભમા રાષ્ટ્રીય સ્વયંસેવક સંઘ, હિંદુ મહાસભા તથા અન્ય જમણેરી હિંદુ સંગઠનો આ સદીના પાંચમા દસકાના આરંભથી આજ સુધી સમયે સમયે આ સવાલ ઉઠાવતાં રહ્યા છે કે મહાત્મા ગાંધી પોતાના સ્ત્રૈણ 'રેંટિયા' સાથે કઈ રીતે 'રાષ્ટ્રપિતા' થઈ શકે છે? તાજેતરનાં વર્ષોમા તેઓએ ગાંધીજીના હત્યારા નાથુરામ ગોડસેને એક બીજી હિંદુ પરંપરા અને રાષ્ટ્રના અગ્રદૂત તરીકે દર્શાવી તેના કામોનું મહિમાગાન શરૂ કરી દીધું છે. એક એવું રાષ્ટ્ર જે 'નારીત્વ' અને 'અહિંસા'ને બદલે 'પુરુષત્વ' અને 'હિંસા' તથા સત્યની જગ્યાએ વિજયના આદર્શથી બંધાયેલું હોય.

૪

છેલ્લો વિચારણીય પ્રશ્ન એ છે કે સંપ્રદાય, રાષ્ટ્ર અને ઇતિહાસની ઉગ્ર હિંદુ સંરચનાને ખાસ કરીને આજના દોરમાં આટલી વ્યાપક સ્વીકૃતિ કેમ મળી રહી છે? આ પ્રશ્નના યોગ્ય જવાબ માટે ઉપરનાં પાનાંઓમાં કરેલા વિશ્લેષણ કરતાં જુદા પ્રકારનું વિશ્લેષણ કરવું પડશે. પરંતુ ઉપરની ચર્ચામાંથી નીકળનારાં કેટલાંક પ્રાસંગિક બિંદુઓનો ઉલ્લેખ અહીં જરૂરથી કરી શકાય છે.

આ હિંદુ સંરચનાની વ્યાપક સ્વીકૃતિ પાછળ બે પરિબળો સમજમાં આવે છે જે તરફ મેં સંકેત કર્યો છે. એક, સામાન્ય રીતે માનવામાં આવે છે કે ધાર્મિક અવસ્થા અર્થાત્ પોતાની તેમ જ આ દુનિયાની પાર કશુંક વિરાટ છે એવી શ્રદ્ધાની જરૂર માણસની અંતત જરૂરોમાંની એક છે, આથી સંગઠિત ધર્મ અને ધાર્મિક સમુદાય ખૂબ જ 'સ્વાભાવિક' થઈ જાય છે. અર્થાત્ કોઈ ધર્મવિશેષ અથવા ધાર્મિક પરંપરા સાથેનો લગાવ સ્વયંભૂ નહિ પરંતુ જન્મજાત માનવામાં આવે છે, આથી જ હાલમાં પ્રચલિત હિંદુ હિત અને વૈશ્વિક હિંદુ એકતા જેવો આગ્રહ બહાર આવે છે. જોકે મને આશા છે કે ઉપરનાં પાનાંઓથી એ પણ સ્પષ્ટ થઈ ગયુ હશે કે વસ્તુસ્થિતિ તદ્દન જુદી છે. સર્વસામાન્ય હિતોની ઓળખ ખૂબ મુશ્કેલ છે પણ આમ કરવાના પ્રયત્નો ગણતરીપૂર્વકના છે.

ઉગ્ર હિંદુ સંરચનાના પક્ષે બીજું પરિબળ એ છે કે હિંદુ ચર્ચાઓએ પોતાને માટે 'સાચા' રાષ્ટ્રવાદની ભાષા હાથ કરી લીધી છે. જોકે તે એક જ સમયે અનેક પ્રકારની વાણી પણ બોલે છે. કદાચ આથી જ તે પોતાને 'સાચા' રાષ્ટ્રવાદી દર્શાવવામાં સક્ષમ પણ બની જાય છે. ધ્યાન આપવા જેવું છે કે હિંદુ સંગઠનની જરૂર બાબતમાં સ્વામી શ્રદ્ધાનંદના લેખનમા

'ધર્મ' અને 'રાષ્ટ્રવાદ' કેવી રીતે એકબીજામાં ગૂંથાઈ જાય છે. શ્રદ્ધાનંદે ૧૯૨૪માં પોતાની પુસ્તિકામાં લખ્યું હતું : 'આગળનાં પૃષ્ઠો પર હિંદુઓના પતનના ઇતિહાસનું વર્ણન કરવાની કોશિષ કરવામાં આવી છે... પરિણામ રૂપે રાષ્ટ્રની આઝાદીનો માર્ગ બતાવવાનો પણ પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે.' (પાન ૧૩) તેઓ જે પ્રકારનું હિંદુ રાષ્ટ્ર મંદિર બનાવવા ઇચ્છતા હતા તેમાં ત્રણ માતૃશક્તિઓ; ગાય, સરસ્વતી અને ભૂમિમાતાની પૂજા કરવાની હતી.

આ ત્રણમાં છેલ્લીને ક્યાંક પ્રકૃતિ (અર્થાત્ સમૃદ્ધિની અને અન્નની દેવી) જ ન માની લેવામાં આવે એટલા માટે શ્રદ્ધાનંદે ભારત માતાને સજીવ માનચિત્ર બનાવી તેને કોઈ મુખ્ય સ્થાને ગોઠવવાનો પ્રસ્તાવ મૂક્યો જેથી માતૃભૂમિનું પ્રત્યેક બાળક હંમેશ મા ની સમક્ષ નમન કરી શકે અને તેને પ્રાચીન ગરિમાના એ શિખરે ફરીથી પહોંચાડવાના વ્રતને દોહરાવી શકે...' આ જ રાષ્ટ્રવાદી દૃષ્ટિકોણથી શ્રદ્ધાનંદે કેવળ 'અછૂતો' ને જ સાંકળવાનું આહ્વાન ન કર્યું; પરંતુ બાળલગ્ન રોકવાના ઉપાય કરવાનું, વિધવાના પુનર્લગ્ન માટે સંમતિ આપવાનું, ગૌરક્ષા અને એ બધા સાથે સમાન લિપિ (દેવનાગરી) અને રાષ્ટ્ર ભાષા (હિંદી) લાગુ કરવાનું પણ રાષ્ટ્રની પ્રગતિ માટે 'ખૂબ જ જરૂરી' જણાવ્યું.

ભારતના નજીકના ઇતિહાસમાં કેટલાય નાજુક પ્રસંગોએ આ જ રીતે ધર્મ અને રાજનીતિની સેળભેળ થઈ છે. દાખલા તરીકે ૧૯૯૦ના સપ્ટેમ્બર–ઓક્ટોબરમાં ભારતીય જનતા પક્ષના તે વખતના પ્રમુખ લાલકૃષ્ણ અડવાણીની અયોધ્યામાં બાબરી મસ્જિદની જગ્યાએ રામમંદિર બનાવવા માટે કાઢવામાં આવેલી રથયાત્રાને પહેલાં શુદ્ધ ધાર્મિક અને બિનરાજકીય અભિયાન ગણાવાયું હતું. અડવાણીએ કહ્યું હતું, 'ભાજપ એક રાજકીય સંગઠન છે, તેઓ પોતે એક "મામૂલી" રાજકીય કાર્યકર્તા છે જેઓએ ધર્મની બાબત ધાર્મિક નેતાઓ અર્થાત્ સાધુઓ અને મહંતો પર છોડી દીધી છે.'

એવી દલીલ કરવામાં આવી કે રામમંદિરનું આંદોલન ધાર્મિક આંદોલનથી કંઈક વધારે છે, તે એક રાષ્ટ્રીય આંદોલન છે. રામ માત્ર હિંદુ દેવ જ નહોતા બલકે તેઓ મહાન રાષ્ટ્રનાયક હતા. એ જરૂરી નથી કે દરેક ભારતીય હિંદુ અથવા બિન હિંદુ રામની પૂજા કરે પરંતુ ભારતીય નાગરિકતા માટે એ જરૂરી છે કે રામની સ્મૃતિને ભારતનો મહાન સાંસ્કૃતિક વારસો માની આદર કરવામાં આવે. આ ધર્મવિષયક તર્ક નહોતો બલકે એને સંસ્કૃતિવિષયક તર્ક દર્શાવવાનો દાવો કરવામાં આવ્યો.

વાસ્તવમાં આમાં બંને વાતો હતી. ભારતમાં ધર્મ તો મહત્ત્વપૂર્ણ છે જ પરંતુ રાષ્ટ્રવાદનું રાજકીય મહત્ત્વ પણ કંઈ ઓછું નથી. ખરેખર આવા દોરમાં જ્યારે રાષ્ટ્રવાદી ચર્ચાઓ ઠીક ઠીક શક્તિશાળી બની ચૂકી હોય ત્યારે 'રાષ્ટ્રીય' પ્રશ્નને વધારે ભાર મુકાયેલો માની ન શકાય. ખાસ કરીને એવા દેશોમાં તો એનું મહત્ત્વ વધારે હોય છે કે જ્યાં પશ્ચિમના દેશો કરતાં 'પ્રગતિ' અને 'વિકાસ' વિષયક ધારણાઓને કારણે ઉત્પન્ન થયેલી સમસ્યાઓ યોગ્ય રાજકીય વ્યવસ્થાની જરૂરને વારંવાર સામે લાવતી હોય. સમસ્ત ત્રીજા વિશ્વમાં અને બીજા વિશ્વના કેટલાક દેશોમાં આવું જ થઈ રહ્યું છે.

આ સંબંધમાં જે ચીજોને 'સ્વાભાવિક' અને 'સત્ય' માનવામાં આવે છે તેનો ઘણો મોટો હિસ્સો ઇતિહાસલેખનની પદ્ધતિઓ, તેનું પુનરાવર્તન અને એ ચીજોને એકધારી ચાલુ રાખનાર રાજકીય હાલતો સાથે જોડવામાં આવે છે. જેમ્સ મિલના જમાનાથી આજ સુધી ભારતનો ઇતિહાસ જે રીતે લખાયો અને આપણી સમક્ષ રજૂ કરાયો તેનાથી આ હિન્દુવાદી દૃષ્ટિકોણને સારો એવો આધાર મળ્યો છે. આ દૃષ્ટિકોણ હિન્દુ–મુસલમાન સંઘર્ષના ઇતિહાસથી વધારે પુષ્ટ થતો ગયો. આ સંઘર્ષે ૧૯મી સદીના અંતથી તદ્દન નવું પરિમાણ ગ્રહણ કરી લીધું, વીસમી સદીના

ત્રીજા દસકામાં ભારતીય રાજનીતિનું એ કેન્દ્રીય બિન્દુ બની ગયો અને વિભાજનના ગાળામાં ભયાનક કક્ષાએ પહોંચ્યો અને ત્યારથી એ સમય–સમયે ઊભરતો રહ્યો છે. પ્રચાર અને સંઘર્ષ એક બીજાને વધારતા રહ્યા છે જેથી હિંસાનું વધારે ભયંકર અને વ્યાપક રૂપ પ્રગટયું છે અને જેનાથી 'પોતે' અને 'બીજા'ના વિશે પહેલાં કરતાં કયાંય વધારે કુટિલ અને સામાન્યીકૃત સંરચનાઓ સામે આવી છે.[૧૨]

ખાસ કરીને ૧૯૪૭ના વિભાજને ભારતીય ઇતિહાસ અને રાજનીતિના સ્વરૂપ ઉપર માનવામાં આવે છે તેના કરતાં કયાંય વધારે ઊંડી છાપ છોડી છે. ભારતમાં અને પાકિસ્તાનમાં પણ સમગ્ર મુસ્લિમ રાજનીતિનો ઇતિહાસ, અને મારા ખ્યાલ મુજબ કંઈક છૂપી રીતે પરંતુ એટલા જ જોરથી હિંદુ રાજનીતિનો પણ ઇતિહાસ કયાં તો વિભાજન પૂર્વેના ઇતિહાસના આધારે અથવા એ જ અર્થમાં વિભાજનને રોકવાના સંઘર્ષના આધારે લખાઈ રહ્યો છે. ભારતીય મુસલમાનોનો ઇતિહાસ 'મુસ્લિમ રાજનીતિ'નો ઇતિહાસ બની જાય છે જે ઘણી સરળતાથી પાકિસ્તાન આંદોલનનો ઇતિહાસ અને પછી ૧૯૦૬માં થયેલી મુસ્લિમ લીગની સ્થાપનાથી માંડીને ૧૯૪૭ સુધી પાકિસ્તાનની સ્થાપના સુધીનો ઇતિહાસ બનીને રહી જાય છે. હકીકતે આ પ્રક્રિયામાં પાકિસ્તાન માટે ચલાવાયેલા આંદોલનમાં વધુ પાછળ જઈને સર સૈયદ અહમદખાં (૧૮૧૭–૯૮)ના જીવન અને કામોને સામેલ કરી દેવામાં આવે છે. સૈયદ અહમદખાંને નવીન મુસ્લિમ ચેતના તથા આધુનિક મુસ્લિમ રાજનીતિના પિતા, બીજા શબ્દોમાં મુસ્લિમ અલગાવવાદ જેવી ચીજના પિતા તેથી મુસ્લિમ લીગના પિતા અને છેવટે સ્વાભાવિકપણે જ પાકિસ્તાન આંદોલનના પિતા પણ માનવામાં આવે છે.

એમાં આશ્ચર્ય નથી કે પાકિસ્તાની રાષ્ટ્રવાદ અને પાકિસ્તાની રાષ્ટ્રવાદી ઇતિહાસકાર ૧૯મી અને ૨૦મી સદીના આ પ્રકારના ઇતિહાસના પક્ષકાર હોય. નવાઈ એ વાતની છે કે તેના આ ઐતિહાસિક ઢાંચાનો એ લોકો પણ સ્વીકાર કરે છે જેઓ આ ઉપમહાદ્વીપમાં મુસ્લિમ રાષ્ટ્રવાદની 'સ્વાભાવિકતા'માં એટલો વિશ્વાસ નથી કરતા.[૧૩] હિંદુ પ્રચારકો અને ઇતિહાસકારોના મત મુજબ તો ભારત હોય યા અન્ય કોઈ સ્થળ, 'અલગાવવાદ' મુસ્લિમ ચરિત્રનું અપરિહાર્ય પરિણામ છે આ રીતે તેમને માટે પણ પાકિસ્તાનનું આરંભ ભારતમાં ઈસ્લામના આગમનથી નહિ તો ૧૯મી સદીમાં મુસ્લિમ સુધારણા અને સંગઠનના પ્રથમ પ્રયાસોથી શરૂ થાય છે.[૧૪] મુસ્લિમ રાજનીતિ વિશે તેમનું આ વિશ્લેષણ જો બરાબર છે તો મારું કહેવું છે કે હિન્દુ રાજનીતિ વિશે પણ એજ વાત લાગુ પડે છે. પરિણામ રૂપે હિન્દુ રાજનીતિના ઇતિહાસની વ્યાખ્યા પણ એ રીતે કરવામાં આવે છે—એક ખૂબ જ પુરાણી પરંપરાના અંગ રૂપે, સ્વાભાવિક એકતા અને ભારતીય રાજકીય વિકાસની 'સ્વાભાવિક' પ્રક્રિયાના રૂપે.

અંતમાં અહીં એ વાતનો ઉલ્લેખ જરૂરી છે. ભલે એ પહેલાં પણ થઈ ચૂકયો હોય કે આ તર્ક મૂળભૂત રીતે અનૈતિહાસિક છે. દરેક જગ્યાએ રાષ્ટ્રવાદ ઘણા સંઘર્ષો પછી સામે આવ્યો છે અને 'સમુદાય' તથા 'રાષ્ટ્ર' રચાયેલા એકદમ ગઢાયેલા, સ્વાભાવિક અને અપરિવર્તનીય રૂપમાં અચાનક ધરતીના ગર્ભમાંથી પ્રગટ નથી થતા. એ વાત પર ભાર મૂકવો જરૂરી છે કે રાષ્ટ્રવાદી ચર્ચા અને તેની સાથે ભારતની કહેવતી સાંપ્રદાયિક ચર્ચા હમેશા રાજકીય જ હોય છે એને ભલે ધર્મ અને સમુદાયની કેટલીય 'બિનરાજકીય' ભાષામાં રજૂ કરવાનો દેખાવ કરવામાં આવ્યો હોય.

આધુનિક રાષ્ટ્રીય અને સામુદાયિક અસ્મિતાઓની સંરચનામાં રાજ્ય પર રાજકીય નિયંત્રણ અને એ નિયંત્રણનાં પરિણામોનો પ્રશ્ન કેન્દ્રસ્થ હોય છે. કહેવાતા સમુદાય અને રાષ્ટ્રની અંદરના મતભેદો અને સંઘર્ષોના પ્રભાવોનું એકરૂપીકરણ કરવું, તેના વિભિન્ન રંગોને ધોઈ નાખવાની અને તેમને દબાવી દેવાની પ્રક્રિયા

રાષ્ટ્રીય/સામ્પ્રદાયિક ભૂતકાળની રાષ્ટ્રીય/સામ્પ્રદાયિક પુનઃ સંરચનાનું કેન્દ્રસ્થ અંગ છે. આ પ્રક્રિયામાં રૂપાયેલ રાજનીતિ અને ચર્ચા એક યુગવિશેષ અને એક વર્ગવિશેષનું કારસ્તાન હોય છે. આજે આ વર્ગે ભલે કેટલીય મોટી રાજકીય શક્તિ પ્રાપ્ત કરી લીધી હોય અથવા કેટલીય સફાઈ અને સફળતાપૂર્વક સ્વાભાવિક અને શાશ્વતની ભાષાને હાથ કરી લીધી હોય, આ વર્ગને તેની પોતાની વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિઓના સંદર્ભમાં જોવા જોઈએ.*

(અનુ. શાંતિલાલ મેરાઈ)

('ઇકોનોમિક એન્ડ પોલિટિકલ વીકલી' ડિસેમ્બર ૧૯૯૧ માંથી સાભાર)

* આ લેખ ટ્યુબિનગન વિશ્વ વિદ્યાલયમાં નવેમ્બર ૧૯૯૦ માં 'હિન્દુવાદ' ઉપર થયેલા સેમિનાર માં વાંચવામાં આવેલા પેપરનું સંશોધિત રૂપ છે. આ લેખમાંના કેટલાક તર્ક 'કન્સ્ટ્રક્શન ઓફ કોમ્યુનલિઝમ ઇન કોલોનિયલ નોર્થ ઇંડિયા' (દિલ્હી, ૧૯૯૦) માં આપ્યા છે. અહીં એ જ તર્કોને વધારે વ્યવસ્થિત રીતે રજૂ કરાયા છે પરંતુ હજી પણ એ સામાન્ય તર્ક જ છે. આ તર્કોને હજી વધુ પરિશ્રમ અને વિસ્તારપૂર્વક સૂત્રબદ્ધ કરવાની જરૂર છે.

સંદર્ભો અને સંદર્ભસૂચિ

૧ Radhakumud Mookerji The, 'Fundamental Unity of India' (London, 1914), p 6.

૨ D R Goyal, 'Rashtriya Swyamsevak Sangh' (Delhi, 1979), p. 40, citing C P Bhishikar, 'Keshav: Sangh Nirmata (Delhi, n d), p 31. અહીં એ સ્પષ્ટ કરવું જરૂરી છે કે ફ્રાંસ, જર્મની અથવા એ જ રીતે ઇંગ્લેંડ, બ્રિટનમાં રાષ્ટ્રની ઓળખ બાબતમાં સ્વાભાવિક એકાતી જેવી કોઈ ચીજ નથી.

૩ M S Golwalkar, 'We or Our Nationhood Defined' (Nagpur, 1939; 4th edition 1947), p 49.

૪ Ibid, p 48; Nathuram Godse, 'May It Please Your Honour, Statement of Nathuram Godse' (Pune, 1977), p 119; V D Savarkar, 'Hindutva' (4th edition, Poona, 1949). pp 95 and 136.

૫ Ibid, p 74; Golwalkar (1939), op cit, p 10.

૬ V D Savarkar, 'Hindu-pad-Padshahi or a Review of the Hindu Empire of Maharashtra' (Madras, 1925), pp 246-47 and 281.

૭ કેટલાયે ઉદાહરણો છે પરંતુ વિશેષ પ્રકારના સનસનાટી ભરેલાં ઉદાહરણ માટે જુઓ V D Savarkar, 'Six Glorious Epochs of Indian History', (Bombay 1971).

૮ M S Golwalkar, 'Bunch of Thoughts' (1966, 2nd edition, Bangalore, 1980), pp 404-05.

૯ Golwalkar (1939), op cit, pp 16-17

૧૦ આ પહેલાં આ અભિવ્યક્તિનો પ્રયોગ થતો નહોતો. ઉદાહરણ માટે દયાનંદ સરસ્વતી અને બાલ ગંગાધર તિલકનાં લખાણો જુઓ.

૧૧ Swami Shraddhanand, 'Hindu Sangatnan : Saviour of the Dying Race' (1924, np), pp 140-41 આગળના પેરેગ્રાફમાં કૌંસમાં આપેલાં પૃષ્ઠ આ જ પુસ્તકમાંથી.

૧૨ શ્રદ્ધાનંદે પૃષ્ઠ ૧૨ પર સ્પષ્ટ રીતે લખ્યું છે કે વાસ્તવમાં તેમને પુસ્તકની પ્રેરણા કર્નલ યુ. એન.

મુખરજી સાથેની મુલાકાત બાદ મળી હતી, જેમણે ૧૯૦૯ માં 'બંગાલી' નામના અખબારમાં 'એ ડાઈંગ રેસ' શીર્ષકથી એક લેખમાળા લખી હતી. આ લેખોમાં શ્રી મુખરજીએ ૧૮૭૨ 'થી ૧૯૦૧ સુધીની રાજ્યવાર વસ્તીગણતરીના આંકડાઓનો ઉપયોગ કરી આ વિચિત્ર તર્ક ઉપજાવ્યો હતો કે થોડાં વર્ષોમાં હિંદુઓ ભારતમાંથી એકદમ ખલાસ થઈ જશે.

K W Jones, 'Religious Identity and the Indian Census' in N G Barrier (ed). 'The Census in British India: New Perspectives' (Delhi, 1981), p 91. હિન્દુ પ્રચારકો આજ સુધી આ તર્કને દોહરાવતા રહ્યા છે.

૧૩ સુદીપ કવિરાજે બંકિમ પર લખેલ તાજેતરમા પ્રકાશિત થનાર પુસ્તકમા આ વાતને બહુ જોરદાર રીતે રજૂ કરી છે. બંકિમે 'આપણું' નો ઉપયોગ ક્યારેક બંગાળી અને અન્ય પ્રસંગોએ 'ભારતીય' ના સ્વરૂપે કર્યો છે.

૧૪ Savarkar, 'Hindutva', p 84.

૧૫ 'Construction of Communalism', p 216 fn.

૧૬ Bhai Parmanand, 'The Story of My Life', (translated from Hindi; Lahore, 1934), p 66.

૧૭ R V Russell and Hiralal, 'Tribes and castes of the Central Provinces'. Voll 111 (London, 1916), p 315.

૧૮ આગળના પેરેગ્રાફમાં કૌંસમાં આપવામાં આવેલી પૃષ્ઠ સંખ્યા ચોથી આવૃત્તિ (પૂના ૧૯૪૯) ને વિષે છે.

૧૯ આ અનુવાદ ચોથી આવૃત્તિના આમુખ પૃષ્ઠ પર આપવામાં આવ્યો છે.

૨૦ પૃથ્વીરાજ ચૌહાણ દિલ્હીના રાજા હતા જેમને ૧૧૯૨ ના તરાઈના યુદ્ધમાં મહમ્મદ ઘોરીએ પરાજિત કર્યા હતા.

૨૧ સંભવત એનું સૌથી વધારે 'બર્ગર ઉદાહરણ આ સૂત્રમાં મળે છે.– જે હાલના દિવસોમા હિંસાની કેટલીય ઘટનાઓમા લલકારાયું છે. બાબર કી સંતાન: જાઓ પાકિસ્તાન યા કબ્રિસ્તાન'.

૨૨ કૌંસમાં આપવામાં આવેલી પૃષ્ઠ સંખ્યા ૧૯૮૦માં બેંગલોરથી પ્રકટ થયેલ બીજી આવૃત્તિ સાથે સંબધિત છે.

૨૩ આફ્રિકા ઉપર એમના ટિપ્પણનો સંદર્ભ પૃષ્ઠ ૩૪૧.

૨૪ આ જ તર્ક હવે સેક્યુલારિઝમ વિશે આપવામાં આવે છે. મઝાની વાત એ છે કે 'રાષ્ટ્રવાદ', 'ઉદ્યોગવાદ' અથવા 'મૂડીવાદ'ની બાબતમાં આવો કોઈ પ્રશ્ન ઊભો નથી કરાતો.

૨૫ Golwalkar, 'Bunch of Thoughts', p 263.

૨૬ Golwalkar (1939), op cit, p 62.

૨૭ Lajpat Rai, 'A History of the Arya Samaj.' (1915; New Delhi, 1967), pp 124-25.

૨૮ J T F Jordens, 'Dayanand Saraswati: His Life and Ideas (Delhi', 1978) p170 and n on p 322.

૨૯ Lajpat Rai, 'A History of the Arya Samaj', p 120n.

૩૦ See Savarkar, 'Six Glorious Epochs of Indian History'. pp 154-57. 188 192-93 and passim.

૩૧ J T F Jordens, 'Swami Shraddhanand: His Life and Causes' (Delhi, 1981). p 142.

૩૨ એજન પા. ૧૪૩

૩૩ Veer Bharat Talwar, 'Jharkhand ke Adivasi aur RSS' (Chhaibasa, nd).

૩૪ એજન

૩૫ Lajpat Rai (1915), pp 123–24.

૩૬ Savarkar, 'Hindutva', pp 120–21

૩૭ Dayanand Saraswati, 'My Beliefs and Disbeliefs', a condensed version of his thoughts, appended to the 2nd edition of the Satyarth Prakash, and reproduced in K C Yadav (ed). Autobiography of Dayanand Saraswati (Delhi, 1978), p 87; Jordens (1978), op cit, p 226.

૩૮ Swami Shraddhanand, 'Hindu Sangathan', pp 136–37.

૩૯ Cf Romila Thapar, 'Which of Us are Aryans?' in Seminar, no 364 (December 1989).

૪૦ હું આ ઉલ્લેખ અને એમાંથી પ્રગટતા મુદ્દાઓનું શ્રેય વીર ભારત તલવારને આપું છું. તેમનું 'ઝારખંડ કે આદિવાસી ઔર આર. એસ. એસ.' જુઓ.

૪૧ Golwalkar (1939). op cit, p 62.

૪૨ Ibid

૪૩ Swami Shraddhanand, 'Hindu Sangathan', p 141.

૪૪ એક પ્રાચીન હિંદુ પ્રાર્થના જેનો શ્રદ્ધાનંદે ઉપરોક્ત પુસ્તકના પૃષ્ઠ ૯૩ પર પોતાના સમર્થન માટે ઉલ્લેખ કર્યો છે.

૪૫ Golwalkar, 'Bunch of Thoughts', p 48.

૪૬ એજન પા. ૧૨૦–૨૧

૪૭ દાખલા તરીકે જુઓ Uma Chakravarti, 'Whatever happened to the Vedic dasi?' in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (eds). Recasting Women: Essays in Colonial History (Delhi, 1989); and Tanika Sarkar, 'Hindu Conjugality and Hindu Nationalism in late 19th century Bengal' (forthcoming).

૪૮ Partha Chatterjee, 'Nationalist Thought and the Colonial World' (London and Delhi, 1986) and his 'The Nationalist Resolution of the Women's Question' in Samgari and Vaid (ed), 'Recasting Women.'

૪૯ મેં આ ઉદાહરણ ૧૯૮૯માં ઓક્ટોબર-નવેમ્બરમાં ભાગલપુરમાં થયેલાં તોફાનોમાં વહેંચેલ બે પત્રિકાઓમાંથી લીધાં છે.

૫૦ Swami Shraddhanand, 'Hindu Sangathan', p 138.

૫૧ See my Construction of Communalism, appendix 2.

૫૨ મેં આ જાણકારી આ વિષય ઉપર પ્રકાશિત ઉર્વશી બુટાલિયાના અપ્રકાશિત પુસ્તકમાંથી લીધી છે. કહી શકાય કે આ બાબતમાં ઉગ્ર હિન્દુઓએ હિન્દુ પ્રથાને બદલવાની કોશિશ કરી અને આ ઘટના કોઈ પણ રીતે તેમની રાજકીય કારવાઈઓ સાથે સંબંધિત નથી. પરંતુ મુદ્દો એ છે કે આ રાજનીતિ એ બૃહત્તર ઓળખનો હિસ્સો છે જેના દ્વારા એને શક્તિ મળે છે, જેને એ પ્રજ્વલિત કરે છે અને તેથી તેને પોતાની મરજી મુજબ ઘણી મુશ્કેલીથી એ બદલી શકે છે.

૫૩ [illegible] માટે R Guha, 'An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications' (Calcutta, 1988). Sudhir Chandra, 'The Oppressive present: Literature and Social Consciousness in Colonial India' (forthcoming), and Sudipto Kaviraj, 'The Krishnacharita: The Construction of the Figure of Krishna in the work of Bankimchandra Chattopadhyaya.'

૫૪ Golwalkar, 'Bunch of Thoughts', p 317–18 of the sections entitled 'He Men with a Capital M' and 'Potent Men vs Patton Tanks'

૫૫ Golwalkar (1939), op cit, p 17

૫૬ Golwalkar, Bunch of 'Thoughts, p 377, Savarkar, Six Glorious Epochs, p 55 આ મુસ્લિમ ગ્રંથ પણ આજકાલમાં ૧૯૮૯ ના વર્ષે વાંચવામાં આવેલ પત્રિકામાં જોવા મળે છે.

૫૭ Ashis Nandy, 'The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism'; Partha Chatter[j]ee, Nationalist Thought, op cit.

૫૮ Savarkar, 'Hindutva', p 19, Godse, 'May it Please Your Honour', p 7

૫૯ V D Savarkar, 'Presidential Add[r]ess at the 22nd Session of the Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha', Madura, 1940 AD, p 41.

૬૦ Savarkar, 'Six Glorious Epochs', p 169.

૬૧ ઉપરોક્ત ૧૧૯ (પૃ ૧૩૫ અને સંલગ્ન જુઓ). 'ઓરિએન્ટાલિઝમ'નું આ [illegible] જુઓ) આજના સમયનો [illegible] [illegible] [illegible] સાહજિક છે.

૬૨ આ મુદ્દા માટે જુઓ મારો લેખ 'Defence of the Fragment: Writing about Hindu–Muslim Riots in India Today', EPW, Annual Number, March 1991.

૬૩ Francis Robinson's important study 'Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces Muslims, 1860–1923' (Cambridge, 1974). John McLane in Indian Nationalism and the Early Congress (Princeton, 1977).

૬૪ Golwalkar, Bunch of Thoughts, p 164, અને [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] મંદિર મસ્જિદ મુદ્દાની આસપાસ રચાયેલ [illegible] સંપૂર્ણ હિન્દુ [illegible]

પ્રારંભિક ક્ષિતિજે : ૧૯મી સદી દરમિયાન કચ્છમાં જ્ઞાન સંશોધન*

વર્ષા ભગત

વીસમી સદીના અંતે ઓગણીસમી સદી દરમિયાન પ્રસિદ્ધ થયેલા અભ્યાસનું સંકલન કરીને પુસ્તકાકારે પ્રકાશિત કરવાનો યત્ન એ ભૂતકાળને વિસરાઈ જતો રોકવાનો અને દસ્તાવેજીકરણ દ્વારા લાંબા સમય સુધી ટકાવી રાખવાનો સુયત્ન છે. ભૂતકાળને જાણવા–સમજવાની જિજ્ઞાસા માનવીને હમેશાં રહી છે અને એ કારણે વીતી ગયેલા સમયને જાણવા માટે અને સાંપ્રત વિકાસ અનુસાર અર્થઘટન કરવા માટે વિવિધ શાસ્ત્રો અને પદ્ધતિઓ વિશે અનેક ચર્ચા–વિચારણાઓ થઈ છે. સંશોધન એ સાંપ્રત સમયના પ્રવાહો જાણવા–સમજવા માટે હોઈ શકે અને ભૂતકાળને જાણવા પણ, આમ તો માહિતી મેળવી, પૃથક્કરણ કરી, તેનાં અર્થઘટનો કર્યા બાદ તેનો પ્રસાર થાય તે સંશોધન કરવાના અનેક હેતુઓમાંના કેટલાક હેતુઓ છે; જેમાં દસ્તાવેજીકરણ એ આપોઆપ થતી ઘટના છે. આ સંદર્ભે, 'જ્ઞાન સંશોધન' એ નવો ભાષાપ્રયોગ છે. આ જ રીતે પુસ્તકનું મથાળું 'પ્રારંભિક ક્ષિતિજે' એ પણ નવો ભાષાપ્રયોગ છે.

પુસ્તકને પહેલી નજરે જોતાં આવા નવા ભાષાપ્રયોગ અંગે પ્રશ્નો ઊભા થાય છે અને સાથે–સાથે પુસ્તકમાં સમાવાયેલા ગઈ સદી દરમિયાન કચ્છ અંગે થયેલા અભ્યાસોની ઉપયોગિતા અને મહત્ત્વના દસ્તાવેજીકરણ પર ભાર મુકાતો જોઈ આનંદ–આશ્ચર્ય પણ ! આવી સ્થિતિમાં સ્વાભાવિક રીતે જ સંપાદકનો પરિચય મેળવવાનું મન થાય. તેઓશ્રીએ સંચાર ક્રિએસ સહકારી મંડળીની કચ્છની સાંસ્કૃતિક બાબતો અંગેની અધૂરી રહેલી ચિત્રપટ–દસ્તાવેજીકરણની પ્રવૃત્તિમાં અંશતઃ રીતે સહયોગી રૂપે અને મુંબઈનાં જુદાં જુદાં અખબારોમાં સંવાદદાતા અને ઉપતંત્રી તરીકે કાર્ય કર્યું છે. ઉપરાંત મુંબઈની ચિત્રપટ મંડળી, 'સ્ક્રીન યુનિટ'ના સ્થાપક મંત્રી રહ્યા છે. કચ્છી લોકસંસ્કૃતિ અંગે કેટલાંક લખાણો પ્રગટ કર્યાં છે.

પુસ્તકની 'ભૂમિકા'માં સંપાદકશ્રીએ પુસ્તકના હેતુઓ, વ્યવહારુ મર્યાદાને કારણે પુસ્તકમાં સમાવાયેલા લેખ વિશે સ્પષ્ટતા કરતાં જણાવ્યું છે કે 'માનવવિદ્યા–સમાજવિદ્યા શાખાઓ હેઠળ આવતાં ભાષાશાસ્ત્ર, ઇતિહાસ, અર્થશાસ્ત્ર, રાજ્યશાસ્ત્ર, અભિલેખાંવિદ્યા, સિક્કાશાસ્ત્ર જેવા ઘણા વિષયોમાં થયેલી કામગીરીનો ઉલ્લેખ આપી શકાયો નથી...જરૂરતમંદ લોકો (અભ્યાસીઓ અને રસિકજનો)ને મૂળ લખાણો સહેલાઈથી ઉપલબ્ધ થઈ શકે અને તેમને પોતાના પુસ્તકાલયની અભેરાઈ પર રાખી શકે.' ત્યારબાદ તેઓએ સંગ્રહને લગતી કેટલીક સ્પષ્ટતાઓ કરી છે; જેવી કે, મૂળ લખાણોની ભાષા, આવશ્યક સુધારાઓ, ટિપ્પણીઓ, સંદર્ભસૂચિની ગોઠવણ વગેરે.

ભૂમિકા બાદ 'પ્રવેશક'માં એકત્રિત માહિતીના વર્ણનથી અર્થઘટન ભણી જવામાં કચ્છની રૂપરેખા, ગઈ સદીમાં કચ્છ–બ્રિટિશ સત્તાધીશોના સંબંધો, કચ્છ સંબંધિત અભ્યાસ કામગીરીમાં સામેલ લોકો—તેઓની કાર્યપદ્ધતિ, અભિગમનિષ્ઠા, બહારના (વિદેશી) અને સ્થાનિક સંશોધકોની કામગીરીની તુલના વિશે વિગતે–ઉદાહરણ ટાંકીને વાત કરી છે. આ બાબતોમાંથી

......

* પ્રારંભિક ક્ષિતિજે : ૧૯મી સદી દરમ્યાન કચ્છમાં જ્ઞાન સંશોધન, સંપાદન : મણિલાલ બાલા, રચના પ્રકાશન, અમદાવાદ, ૧૯૯૯ મૂલ્ય, રૂ. ૫૦/–

બૌદ્ધિક પ્રામાણિકતા પર સંપાદકે ખાસ્સો ભાર મૂક્યો છે. તેઓએ લખ્યું છે કે 'જૂની સામગ્રીને જરાતરા મઠારીને ફરી રજૂ કરવાની પ્રવૃત્તિ ચાલે છે, જે દર્શાવે છે કે આપણે ત્યાં અભ્યાસપ્રવૃત્તિને બહુ ગંભીર રીતે લેવાતી નથી.' છેલ્લા એક-બે દાયકા દરમિયાન કચ્છ પરની પ્રકાશિત સામગ્રીનું સર્વેક્ષણ કર્યું છે અને સાથે-સાથે તેના મૂળ સ્રોત નોંધીને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે તત્કાલીન કર્તાઓએ મૂળ કર્તાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો નથી. આ બાબતને સ્થાનિક અભ્યાસીઓના નૈતિક ધોરણો સાથે સાંકળી છે અને જણાવ્યું છે કે તેઓના કાર્યમાં લાગણી-પ્રચુરતા જણાય છે. આમ, બહારના (વિદેશી) અને સ્થાનિક અભ્યાસીઓની કામગીરીની તુલના કરતાં કાર્યપદ્ધતિ, નિષ્ઠા, શાસ્ત્રીયતાના આધારે તેઓનું પલ્લું બહારના અભ્યાસીઓ તરફ વધુ ઢળતું જણાય છે.

અહીં એ નોંધવું યોગ્ય રહેશે કે આ પુસ્તકમાં કુલ આઠ વિભાગોના નવ લેખકોમાંથી પાંચ મૂળ બ્રિટિશ લેખકો છે, ત્રણ કચ્છી લેખકો (જેમાંથી એક અનુવાદક) છે અને એક લેખક વિશેની ચોક્કસ માહિતી નથી. આ અંગે બીજી એક સ્પષ્ટતા જરૂરી છે કે આઠમા વિભાગમાં અનુવાદકનો મૂળ કર્તા તરીકે લેખકે પરિચય આપ્યો છે. બીજી નોંધપાત્ર બાબત એ છે કે જે વિષયો અને કર્તા છે તેઓને મુખ્ય બે ભાગમાં વહેંચી શકાય : પહેલો વિભાગ, જેમાં શાસન અને પ્રણાલી કાયમ રાખવા માટે જે-જે પ્રકારની માહિતીની જરૂર પડે, અને બીજો વિભાગ કચ્છની સાંસ્કૃતિક, પારંપારિક બાબતો. પહેલા વિભાગના લેખકો મુખ્યત્વે અંગ્રેજો છે જ્યારે બીજા વિભાગના સ્થાનિક લેખકો.

સૌથી પહેલો વિભાગ છે 'પ્રદેશ પરિચય-ભૂગોળ'નો. આ વિભાગમાં શ્રી જેમ્સ મેકમર્ડો દ્વારા લિખિત 'કચ્છ પ્રાંતનો, અને ગુજરાત અને સિંધુ નદી વચ્ચે આવેલા દેશોનો વૃત્તાંત; રહેવાસીઓ, તેમના ઇતિહાસ, રીતભાત અને સમાજની સ્થિતિ અંગે અછડતી ટિપ્પણી સાથે'નો કેટલોક અંશ રજૂ કર્યો છે. આ લેખ ઈ.સ. ૧૮૧૮માં મૂળ અંગ્રેજી ભાષામાં લખાયેલો જેનો અનુવાદ શ્રી ચંદ્રસેન મોમાયાએ કર્યો છે. શ્રી મેકમર્ડો (૧૭૮૭-૧૮૨૦) ઈસ્ટ ઇન્ડિયા કંપનીના લશ્કરમાં જોડાયા હતા અને ૧૮૧૬થી તેઓને કચ્છમાં નિવાસી તરીકે નિયુક્ત કરવામાં આવ્યા હતા. આ લેખમાં કચ્છની સીમા, મુખ્ય વિભાગો અને તેઓના વર્ણન, જમીન અને પેદાશો, નદીઓ વગેરેની માહિતી રજૂ કરી છે. ગઈ સદીમાં, બ્રિટિશરાજ દરમિયાન અને અત્યારના આઝાદ ભારતમાં કચ્છની સ્થિતિ શું છે તેવા પ્રકારના અભ્યાસ માટે આ લેખ મહત્ત્વનો બની રહે છે. આ લેખની ભૂમિકા બાંધતાં સંપાદકશ્રીએ લખ્યું છે કે 'સ્થાનિક પ્રજા અને પ્રદેશ અંગે પરિચય —મોટાભાગે લશ્કરી-રાજકીય હેતુઓ માટે— બ્રિટિશ ઈસ્ટ ઇન્ડિયા કંપનીના લશ્કરના માણસોએ જુદા જુદા વિસ્તારોમાં પગપેસારો કર્યો હતો અને તે વિસ્તારો અંગે વૃત્તાંત તૈયાર કર્યા હતા. ..કેપ્ટન જેમ્સ મેકમર્ડો કચ્છની બાબતો સાથે સંકળાયેલા હોવાથી તેમણે કચ્છ પ્રાંતનો વૃત્તાંત તૈયાર કર્યો હતો. કચ્છના ભૂગોળ અને અન્ય પાસાં અંગે એને પ્રથમ વિગતવાર લેખિત દસ્તાવેજી રજૂઆત ગણી શકાય એમ છે.' આ લેખના અંતે ઈ.સ. ૧૮૨૭થી ૧૯૭૧ દરમિયાન 'કચ્છ પ્રદેશ પરિચય-ભૂગોળ'ને લગતા ૧૮ જેટલા ચુનંદા સંદર્ભ સ્રોતની સૂચિ છે. આમાં અંગ્રેજી-ગુજરાતી લેખ પુસ્તકોનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે.

બીજો વિભાગ 'નૃવંશશાસ્ત્ર'નો, જેમાં કચ્છની જનજાતિઓ અને જાતિઓ વિશેનો શ્રી દલપતરામ પ્રાણજીવન ખખ્ખરનો લેખ છે. આ લેખની પ્રારંભિક નોંધમાં સંપાદકશ્રીએ લખ્યું છે કે 'આ નિબંધ, આ વિષય અંગે પ્રાથમિક કક્ષાની માહિતી પૂરી પાડે છે પણ તેમાં કચ્છની લગભગ બધી વસતિ આવરી લેવાઈ હોવાથી આજે પણ એક પ્રકારના તાત્કાલિક સંદર્ભ માટે ઉપયોગી સંક્ષિપ્ત નોંધ તરીકે તે કામ આપે છે. અલબત્ત, પાછળથી મળેલા નવા પુરાવા અને અર્થઘટનોથી તેમાં રજૂ કરાયેલી ઐતિહાસિક અને અન્ય વિગતો સંબંધમાં ઘણું બદલાયું છે.' આ સંદર્ભે ગઈ સદીમાં પ્રચલિત વિસ્તારોના નામ અને હાલમાં પ્રચલિત નામની સમજૂતી સંપાદકશ્રીએ રજૂ કરી છે

જે ખૂબ ઉપયોગી બની રહે છે. શ્રી ખખ્ખરના લેખમાં કુલ ૧૧૨ જાતિ, જનજાતિઓ વિશે વિવરણ છે. આ પ્રજા ક્યાંથી આવી, હાલમાં ક્યાં વસે છે, કયો ધર્મ પાળે છે વગેરે બાબતોની રૂપરેખા આપી છે. આ લેખ 'ઈન્ડીઅન એન્ટીક્વેરી' માસિક જૂન, ૧૮૭૬ના અંકમાં પ્રસિદ્ધ થયો હતો—અને એનો અનુવાદ સંપાદકશ્રીએ કર્યો છે. લેખની પાદટીપમાં લેખકે જણાવ્યું છે કે આ નિબંધ તંત્રી (શ્રી જેમ્સ બર્જેસ) ની વિનંતીથી તૈયાર કરવામાં આવ્યો હતો. મોટા ભાગની જાતિઓની યાદી તંત્રીએ લેખકને પૂરી પાડી હતી. એનો અર્થ એવો થઈ શકે કે આવી અનેક જાતિ–જનજાતિઓની વિગતો ઈ.સ. ૧૮૬૭ પહેલાં 'કોઈ'એ એકઠી કરી હોવી જોઈએ જે શ્રી બર્જેસને મળી, ઉપરાંત કેટલીક જાતિઓની વિગતો આ લેખકે ઉમેરીને આ નિબંધ લખ્યો. આમાં મહત્ત્વની બાબત એ છે કે અત્યારે સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ પ્રદેશની કેટલીક જાતિ–જનજાતિઓ વિશે માહિતી મળી રહે છે જ્યારે મધ્ય, ઉત્તર-પૂર્વ, દક્ષિણ ગુજરાતની જાતિ–જનજાતિ વિશે વિગતો મેળવવાનું મુશ્કેલ બની ગયું છે. આ લેખના અંતે ઈ.સ. ૧૮૨૦થી ૧૯૮૭ દરમિયાન આ વિષય પર પ્રકાશિત, પસંદ કરેલા ૭૫ લેખગ્રંથની સૂચિ આપી છે.

ત્રીજો વિભાગ 'સમાજશાસ્ત્ર'નો છે, 'કચ્છમાં દૂધપીતી રિવાજ અંગે' લેખ શ્રી એલેક્ઝાંડર બર્ન્સનો છે, જેનો અનુવાદ ચંદ્રસેન મોમાયાએ કર્યો છે. આ લેખની પ્રારંભિક નોંધમાં સંપાદકે સાંપ્રત પરિસ્થિતિમાં સ્ત્રીઓના દરજ્જાની વાત કરતાં જણાવ્યું છે કે 'સિંધ, મારવાડ, કચ્છ અને સૌરાષ્ટ્રના રાજપૂતોમાં અને ગુજરાતના ખેડા જિલ્લાના કણબીઓમાં 'એક વખત અતિ પ્રચલિત નવજાત બાળકીઓની હત્યા કરવાનો (દૂધપીતી કરવાનો) રિવાજ હજી જુદા જુદા વિસ્તારોમાં વિવિધ રીતે અમલમાં છે...અને આધુનિક વિજ્ઞાન–તંત્રજ્ઞાને આ પ્રથાને અણધારી રીતે વ્યાપક બનાવી છે...રાજપૂતોમાં દૂધપીતી પ્રથા અટકાવવા માટેના કરારના અમલ સંબંધમાં થયેલી કાર્યવાહી દરમિયાન મળેલા આંકડા : ૧૮૩૯માં કચ્છના જાડેજાઓની વસતિ ગણતરી થઈ હતી ત્યારે ૪૯૨૧ પુરુષોની સામે ૩૩૫ સ્ત્રીઓની નોંધણી થઈ હતી......જે જાતિઓમાં આ રિવાજ પ્રચલિત હતો તે બંધ થયા પછી તેમના જીવન–વ્યવહારમાં શું ફેરફારો આવ્યા છે અને તાજી સ્થિતિ શું છે તેનો સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસ ઘણો ઉપયોગી થઈ પડશે.' આ લેખનું વાંચન ૧૮૩૩ની ૨૦મી જુલાઈએ થયું હતું અને પછી જર્નલ ઓફ રોયલ એશિયાટિક સોસાયટી ઓફ ગ્રેટ બ્રિટન એન્ડ આયરલેન્ડમાં પ્રગટ થયો હતો. શ્રી બર્ન્સનો જન્મ ૧૮૦૫ માં થયો હતો અને ૧૮૨૧માં ઈસ્ટ ઈન્ડિયા કંપનીની લશ્કરી પ્રવૃત્તિમાં જોડાવા માટે મુંબઈ આવ્યા હતા. ફારસી અને હિન્દુસ્તાની ભાષાઓમાં નિપુણતા મેળવી હોવાથી લશ્કરમાં તેમને દુભાષિયા અને અનુવાદકનું કામ અપાયું હતું. કચ્છમાં તેઓ સહાયક રાજકીય નિવાસી તરીકે રહ્યા હતા. અફઘાન પ્રજાએ કરેલા વિદ્રોહમાં ૧૮૪૧માં તેઓની હત્યા થઈ હતી. બ્રિટને તેમની કામગીરી બદલ 'નાઈટહૂડ'નો ખિતાબ આપ્યો હતો. પ્રસ્તુત લેખમાં તેઓએ ૧૧૨ નગરો અને ગામડાંમાં બાળકોની સંખ્યામાંથી કાઢેલા નિષ્કર્ષની રજૂઆત છે. લેખની શરૂઆતમાં આ બધાં જ નગરો અને ગામડાંઓના નામ, વિસ્તાર, પુરુષ, સ્ત્રી, છોકરા અને છોકરીની સંખ્યા આપવામાં આવી છે. આ પરથી તારણ નીકળ્યું છે કે રાજપૂતોમાં ૧ સ્ત્રીની સામે ૬ પુરુષો—આવું વસતીનું પ્રમાણ છે. આ સમસ્યાને વ્યવસ્થિત રીતે સમજવામાં કચ્છના સમાજબંધારણને તેઓ કેન્દ્રમાં રાખે છે અને જણાવે છે કે 'આ ધિક્કારપાત્ર પ્રથા માનવતાની વિરુદ્ધ હોવાથી તેને ખતમ કરવી જોઈએ એમ માનવું પૂરતું નથી કારણ કે આ અટકાવવા માટે આપણી કાર્યવાહીઓ સૌથી જટિલ નીતિવિષયક પ્રશ્નો ઊભા કરે છે અને એટલે જરૂરી છે કે આપણે જાડેજા જાતિની વિચારસરણીમાં પરિવર્તન લાવીએ તે પહેલાં, વધુ સભ્યતા ધરાવતા અને જ્ઞાનસીમાડા વિસ્તૃત કરતા ખ્યાલોનું તેમનામાં નિરૂપણ કરીએ તે પહેલાં આપણે આ રિવાજ નાબૂદ

કરશું તો આપણી હકૂમત માટે આપણે જ અસંતોષ પેદા કરાવીશું; જે પ્રજાના નિર્વિવાદ શાસક રહ્યા છે એવા સરદારોને આ પ્રજાની નજરમાં હલકા પાડી દેશું. આમ આપણે ગુના સાથે અવગતિ જોડી દઈશું.' આ લેખના અંતે ઈ.સ. ૧૮૧૧થી ઈ.સ. ૧૯૮૩ દરમિયાન આ વિષય પર પ્રકાશિત ચુનંદા ૧૮ લેખ-ગ્રંથની સૂચિ આપી છે.

પ્રસ્તુત લેખ ઉપરાંત આ વિભાગમાં બે પરિશિષ્ટ રજૂ કરવામાં આવ્યા છે. જે પહેલું પરિશિષ્ટ 'દૂધપીતી રિવાજ' વિષય અંગે બ્રિટિશ ઈસ્ટ ઈન્ડિયા કંપનીના મેજર એલેક્ઝાન્ડર વોકર અને કચ્છના જમાદાર ફતેહ મહમદ વચ્ચે થયેલા પત્રવ્યવહારના અંશોનું છે, જેમા ૧૮૦૫ની સપ્ટેમ્બરની ૨૮મી તારીખે ફતેહ મહમદને મેજર વોકરે લખેલા પત્રના અંશ છે તથા ૨૧મી ઓક્ટોબરે મેજર વોકરને ફતેહ મહમદ જમાદાર દ્વારા લખાયેલા પત્રના અંશ છે. કર્નલ વોકરે પત્રમાં લખ્યું છે કે "પૂર્વગ્રહના અંધ પ્રભાવ હેઠળ 'જાડેજા'ઓની સ્ત્રી તેમનાં શિશુઓની હત્યા કરે છે તેને અટકાવવા માટે જાડેજા પરિવારોના અલગ, સ્વતંત્ર વડાઓએ તેની નાબૂદી અંગેના સોગંદનામાનો અમુક જાહેર દસ્તાવેજ આપવો જોઈએ. આ પત્રના જવાબમાં ફતેહ મહમદે જણાવ્યું છે કે તમે જે બાબતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે ત તમારા સારા ચરિત્ર સાથે શોભતું નથી...આ મુલકની સરકાર, એક જ કુળમાંથી ઊતરી આવેલા જાતભાઈ-ઓને ધરાવે છે; જે બીજા કોઈ વિસ્તારમા જોવા નહિ મળે...આ વિષય પર ફરીથી મને લખતા નહિ." બીજું પરિશિષ્ટ 'કચ્છમાં દૂધપીતી પ્રથા નાબૂદ કરવા માટે કચ્છના રાજા, બ્રિટિશ સરકાર અને કચ્છના ભાયાતો વચ્ચે થયેલી સમજૂતીઓ' છે.

ચોથો વિભાગ છે 'ધર્મ.' આ વિભાગમાં શ્રી ટી. પોસ્ટાન દ્વારા લિખિત 'ધીણોધરના કાનફટાઓનો વૃત્તાંત, તેમના સ્થાપક ધોરમનાથની દંતકથા સાથે' રજૂ કરવામા આવ્યો છે. આ લેખ ઈ.સ. ૧૮૩૮ની ૩ ફેબ્રુઆરીના દિવસે વંચાયો હતો અને પછી ૧૮૩૯માં જર્નલ ઓફ રોયલ એશિયાટીક સોસાયટી ઓફ ગ્રેટ બ્રિટન એન્ડ આયરલેન્ડમાં પ્રગટ થયો હતો. આ લેખનો અનુવાદ સંપાદકે કર્યો છે. કાનફટા નામે ઓળખાતા જોગીઓના પંથના થાનક, ધીણોધર ખાતેના પીર (અથવા વડા)એ લેખક સાથે કરેલી વાતનુ વિવરણ છે. તેઓ શા માટે કાનફટા કહેવાય છે, હાલમાં ક્યાં કેવી રીતે રહે છે, તેઓની આંતરિક વ્યવસ્થા શું છે વગેરે અંગેની રૂપરેખા આપતી માહિતી છે

પાંચમો વિભાગ છે 'લોકશાસ્ત્ર.' જેમાં 'ઉઢો કેર અને હોથલ નિગામરી'ના કેટલાક અંશ સમાવાયા છે. નવમી સદીના ઐતિહાસિક પાત્રો ધરાવતી 'ઉઢો કેર અને હોથલ નિગામરી' નામની કચ્છી વાર્તાની માહિતી વિવિધ લોકો પાસેથી મેળવ્યા પછી, આધારભૂત સ્રોતને આધારે શ્રી જીવરામ અજરામર ગોરે આ વાર્તાનું સંપાદન કર્યું હતું. 'લોકશાસ્ત્ર' એ નવો, અપ્રચલિત શબ્દપ્રયોગ છે. આ લેખને અંતે ઈ.સ. ૧૮૯૯થી ૧૯૮૫ દરમ્યાન પ્રસિદ્ધ થયેલા ૧૨ લેખ-ગ્રંથની સંદર્ભસૂચિ આપી છે.

છઠ્ઠો વિભાગ '(ધાર્મિક) સ્થાપત્ય'નો છે જેમાં 'કાઠિયાવાડ અને કચ્છના પુરાતન અવશેષો અંગેના હેવાલના અંશો' શ્રી જેમ્સ બર્જેસે રજૂ કર્યા છે. જેનો અનુવાદ સંપાદકે કર્યો છે. કચ્છી ગાથાઓમા કેરાકોટા તરીકે પ્રખ્યાત એવા કેરા–કોટાય ખાતેના ૧૦મી સદીના પ્રારંભિક ગાળામાં બંધાયેનાં મંદિરોનું વર્ણન કર્યું છે. આ લેખને અંતે ઈ.સ. ૧૮૭૬થી ઈ.સ. ૧૯૮૬ દરમ્યાન આ વિષયને લગતા પ્રસિદ્ધ થયેલા ચુનંદા લેખ–ગ્રંથની યાદી છે.

સાતમો વિભાગ 'હસ્તકળા'નો છે જેમાં 'કચ્છ (પશ્ચિમ ભારત)ના ચાંદીકામના કારીગરો' વિશેનો લેખ છે. આ લેખ શ્રી બી. એચ. બેડન–પોવેલ દ્વારા લખાયેલો છે જેની શરૂઆતમાં શ્રી પોવેલે જણાવ્યું છે કે 'આપેલી નોંધ મૌલિક હોવાનો કોઈ દાવો કરતી નથી. ભારત સરકારના મહેસૂલ અને કૃષિ વિભાગના સચિવ સર એડવર્ડ બક દ્વારા મળેલ, ભારતના બી. એ. ગુપ્તે

લિખિત એક નિબંધ પર આધારિત છે.' આ લેખમાં ચાંદીકામની કામગીરીની વિવિધતા, લાક્ષણિકતાઓ તથા તેની પ્રણાલિનો વિગતે ઉલ્લેખ છે અને સાથે સાથે જરૂરી લાગે ત્યાં અર્થઘટનો પણ છે. અન્ય પ્રદેશોની સરખામણીમાં કચ્છની ચાંદીકામ કારીગરી વિગતે વર્ણવી છે. આ લેખને અંતે ઈ.સ. ૧૮૭૭થી ઈ.સ. ૧૯૮૫ દરમ્યાન ઉપર્યુક્ત વિષયને લગતા પ્રસિદ્ધ થયેલા ૩૮ લેખ-ગ્રંથની સૂચિ છે.

આઠમા વિભાગ 'જીવનચરિત્ર'માં 'શ્રી જગડૂ ચરિત' ના અંશ છે. આ ચરિત મૂળ સંસ્કૃતમાં સર્વાનન્દસૂરિએ રચ્યું હતું જેનો ગુજરાતીમાં અનુવાદ શ્રી મગનલાલ દલપતરામ ખખ્ખરે કર્યો છે. કુલ સર્ગમાં ૩૮૭ શ્લોકો ધરાવતા સર્વાનન્દના મહાકાવ્યમાંથી છઠ્ઠો સર્ગ જ અહીં પ્રસ્તુત કર્યો છે, જેમાં જૈન ગુરુ પરમદેવસૂરિનું ભદ્રેસરમાં આગમન, જગડૂ દ્વારા તેઓની આરાધના, સંઘયાત્રા, કરેલા દાન અને વિવિધ મંદિર, વાવના બાંધકામ, દુષ્કાળ દરમ્યાન અન્નની વહેંચણી વગેરે પ્રસંગોનું વર્ણન છે. તે પછી ઈ.સ. ૧૮૭૬ થી ઈ.સ. ૧૯૮૫ દરમ્યાન આ વિષય પર પ્રકાશિત થયેલા ૧૮ લેખ-ગ્રંથની યાદી છે. પછી પરિશિષ્ટરૂપે શ્રી સર્વાનન્દસૂરિ વિરચિત 'શ્રી જગડૂ ચરિતં કાવ્યમ્'નો ષષ્ઠઃ સર્ગ મૂળ સંસ્કૃતમાં છે તે રજૂ કર્યો છે.

આ પુસ્તક સંદર્ભ પુસ્તિકાની ખોટ પૂરી કરે છે. ચુનંદા લેખ-ગ્રંથની યાદીમાંથી તારવીએ તો ગઈ સદીના કુલ ૬૩ જેટલા લેખ-ગ્રંથની યાદી બને છે. જે વિભાગો-વિષયો સમાવવામાં આવ્યા છે તેના અંગ્રેજી-ગુજરાતી સંદર્ભ લેખ-ગ્રંથની સૂચિ ખૂબ મદદરૂપ બની રહેશે એટલું જ નહિ, જે તે વિભાગને લગતા વિવિધ વિષયોનાં ક્ષેત્રો સંશોધન માટે ખુલ્લાં મૂકે છે. સંપાદકે લીધેલી મહેનત સાચા અર્થમાં ફળશે. ઓગણીસમી સદી દરમ્યાન જે પુસ્તકો પ્રસિદ્ધ થયાં, વિશેષ કરીને કચ્છને લગતાં, તેમાંથી મુખ્યત્વે દલપતરામ ખખ્ખર અને મગનલાલ ખખ્ખરનું પ્રદાન વધુ રહ્યું છે. તેમના લેખો-અનુવાદોનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે તે નોંધપાત્ર છે. આ ઉપરાંત અંગ્રેજ લેખકો જે મુખ્યત્વે ઈસ્ટ ઈન્ડિયા કંપની કે બ્રિટિશ રાજના અમલદારો હતા, તેઓનું પ્રદાન અન્ય ઘણાં ક્ષેત્રોમાં રહ્યું છે તે સૂચિ પરથી જાણી શકાય છે.

કચ્છ વિશે જાણવાની જિજ્ઞાસાને કેટલેક અંશે આ પુસ્તક સંતોષે છે; આ સદી દરમ્યાન વધુ વિકસેલાં શાસ્ત્રો-રાજ્યશાસ્ત્ર, અર્થશાસ્ત્ર, સમાજ[illegible]-શાસ્ત્ર, સિક્કાશાસ્ત્ર, વગેરે વધુ પ્રચલિત થયાં છે અને મોટાભાગના વાચકો આ વિભાગોથી ટેવાયેલા હોય છે. તેઓની અપેક્ષા સહજ રીતે આવા પ્રચલિત-પ્રમાણમાં વધુ ખેડાયેલા અને ઉપયોગી વિષયની જાણકારી માટે વધુ હોય. આ ઉપરાંત દરેક વિભાગમાં એક જ લેખ છે. એક વિભાગમાં આ એક લેખ ઉપરાંત જે તે વિષયને લગતા વધુ લેખ સમાવ્યા હોત તો સારું એમ સહજ લાગણી થઈ આવે. આ ઉપરાંત લેખની શરૂઆતમાં સંપાદકની ટૂંકનોંધથી વિષયની ભૂમિકા યોગ્ય રીતે બંધાઈ છે અને છતાંય એ સામાજિક ઇતિહાસથી થોડે છેટે રહી જતું લાગે છે. આ દૃષ્ટિથી આ પુસ્તક કેટલેક અંશે નવો ચીલો પાડે છે અને કેટલેક અંશે મર્યાદિત હેતુ સારે છે તેમ લાગે.

સમગ્ર પુસ્તકની સજાવટ અને સુશોભન ઘણાં સારાં છે. સંદર્ભ પુસ્તિકા તરીકેનું તેનું આયોજન ક્રમબદ્ધ અને વ્યવસ્થિત છે. અંગ્રેજીમાંથી ગુજરાતી ભાષાંતર ઘણું સારું છે. લેખની શરૂઆતમાં સંપાદકની ટૂંક નોંધ સમગ્ર લેખ કે લેખના અંશો, પાદટીપ, લેખને અંતે ચૂંટેલી સંદર્ભસૂચિ, બધા લેખોના અંતે કર્તાપરિચય અને કર્તાનાં લખાણો તથા કર્તા વિશે લખાયેલાં લખાણોની યાદી અને પસંદ કરેલી છબિઓ આ સર્વે સુગ્રથિત સુયોજિત રીતે પાર પાડવામાં આવ્યું છે, ટૂંકમાં આ પુસ્તકનો જે હેતુ છે તે ચોક્કસપણે સિદ્ધ થાય છે.

❀ ❀ ❀

અર્થાત્



'સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક'
ઓક્ટોબર-ડિસેમ્બર ૧૯૯૩ ■ ગ્રંથ ૧૨ : અંક ૪

લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઇતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાંત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચાં સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનું શક્ય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને પાંચ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામાં આવે છે.

લવાજમ–જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫; સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૫૦; વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ, બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા.
બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.

જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ. ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;
આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધું પાનું રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

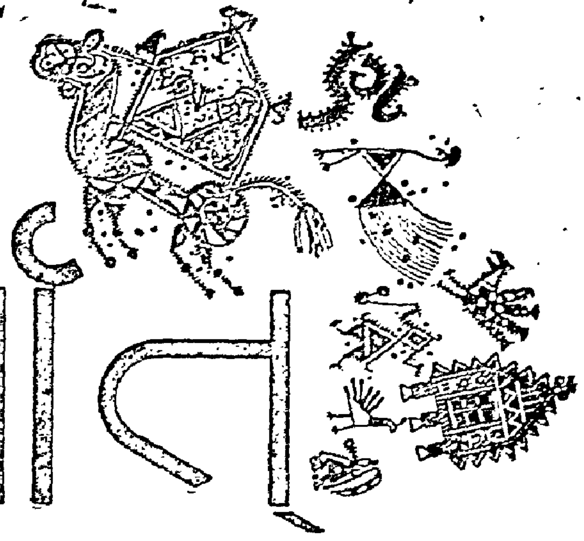
પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન–સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક



અર્થાત



ઑક્ટોબર-ડિસેમ્બર ૧૯૯૩ ગ્રંથ : ૧૨ □ અંક : ૪

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

મકરન્દ મહેતા
વિઝિટીંગ પ્રોફેસર, ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિ વિભાગ, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ અમદાવાદ.

આશિસ નંદી
મનોવિજ્ઞાનના પ્રોફેસર, દિલ્હી યુનિવર્સિટી, દિલ્હી.

એસ વી જાની
પ્રોફેસર અને અધ્યક્ષ, અનુસ્નાતક ઇતિહાસ વિભાગ, સૌરાષ્ટ્ર યુનિવર્સિટી, રાજકોટ.

અર્જુન પટેલ
ફેલો, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત

મહારાજા સયાજીરાવ ગાયકવાડ અને તેમની દલિતોદ્ધારની પ્રવૃત્તિઓ, ૧૮૮૨–૧૯૧૫

મકરન્દ મહેતા

પ્રસ્તાવના

ગાંધીજી અને ડૉ. આંબેડકરે અસ્પૃશ્યતા સામે દેશવ્યાપી આંદોલન શરૂ કર્યું તેના દાયકાઓ પહેલાં તેની સામે ઝુંબેશ ચલાવનારાઓની ઉજ્જ્વળ નામાવલિમાં વડોદરા રાજ્યના શાસક સયાજીરાવ ગાયકવાડ (૧૮૬૩–૧૯૩૯)નો સમાવેશ થાય છે. હકીકતમાં તો તેઓ આ કાર્ય માટે ૨૦મી સદીની શરૂઆત સુધીમાં દેશ-વિદેશમાં પંકાઈ ચૂક્યા હતા. આમ હોવા છતાં તેમને વિષેનું આપણું જ્ઞાન પ્રમાણમાં અલ્પ છે. તેથી આ લેખ દ્વારા સયાજીરાવના વ્યક્તિત્વને તેમ જ તેમની પ્રવૃત્તિઓને સમજાવવાનો પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે. અત્યાર સુધી રચાયેલા ઇતિહાસમાં મુખ્યત્વે ઉપલા વર્ગો અને જ્ઞાતિઓને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે. દલિતો અને સમાજના નીચલા અને કચડાયેલા વર્ગો–વર્ણોને પૂરતા પ્રમાણમાં સ્થાન મળ્યું નથી. તે દૃષ્ટિએ આ લેખ મહત્ત્વનો છે. સયાજીરાવને વિશે અત્યાર સુધી જે લખાયું છે તે મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક સ્વરૂપનું છે. વળી તે અહોભાવયુક્ત પણ છે તેથી આ લેખમાં મેં ભારતના વિશાળ સાંસ્કૃતિક પરિપ્રેક્ષ્યમાં સયાજીરાવને સમજવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. આ 'સાંસ્કૃતિક' ખ્યાલાત્મક માળખામાં રાજકીય, આર્થિક, ભૌતિક અને ધાર્મિક–સામાજિક પરિબળો પણ સમાવિષ્ટ છે.

સયાજીરાવ મૂળભૂત રીતે સમાજસુધારક નહિ પણ શાસક હતા. તેમને મન અસ્પૃશ્યતાનો પ્રશ્ન એક માત્ર કે એકલદોકલ ન હતો. તેઓ આ પ્રશ્નને તેમના રાજ્યની અનેક સમસ્યાઓના અંતર્ગત ભાગરૂપે જોતા હતા. વ્યાયામપ્રવૃત્તિ અને જાહેર આરોગ્યથી માંડીને વહીવટ, હુન્નર ઉદ્યોગ, ખેતીવાડી, સ્ત્રી-શિક્ષણ, સંગીત અને ચિત્રકલા, જ્ઞાતિભેદ, લગ્ન અંગેની સંમતિવય, સ્ત્રીઓના વારસાઈ હક્કો, પડદાપ્રથા અને આદિવાસીઓના પ્રશ્નોમાં તેમણે ઊંડો રસ લીધો હતો અને રાજ્યના સર્વાંગી વિકાસ માટે સંનિષ્ઠ પ્રયાસો કર્યા હતા.

સયાજીરાવ એક મહારાજા હતા તેથી તેમની જીવનશૈલી મધ્યમ વર્ગીય સમાજસુધારકો કરતાં ભિન્ન હતી. રાજ્યવહીવટ અને સમાજસુધારાની સાથે સાથે તેમને ઘોડેસ્વારી, શિકાર, કિંમતી વસ્ત્રો અને આભૂષણો તેમ જ દેશ–વિદેશની મુસાફરીઓમાં રસ હતો. વળી 'ખાણીપીણી' તેમ જ સુંદર સ્ત્રીઓની મિત્રાચારીમાં પણ તેમને આનંદ પડતો. સયાજીરાવને સમજવા આ પ્રકારનું ઉદાર, વ્યાપક અને ખ્યાલાત્મક દૃષ્ટિબિંદુ હોવું જરૂરી છે. સાથે સાથે આ વિષયને તેની તમામ આંટીઘૂંટીઓ સહિત જોવો, વિચારવો આવશ્યક છે. સંખ્યાબંધ લેખો, ગ્રંથો અને દસ્તાવેજોનો ઉપયોગ કરીને મેં એક વ્યવસાયી ઇતિહાસકાર તરીકે તેમ કરવાનો અત્રે પ્રયાસ કર્યો છે.

પ્રગતિશીલ એટલે કે સેક્યુલર અને રૅશનલ વિચારસરણી સમાજપરિવર્તનની આધારશિલા છે. મહારાજાએ સમાજકલ્યાણનાં કાર્યોમાં દિલચસ્પી કેમ બતાવી? તેમની વિચારસરણી કયા સંજોગોમાં અને કેવી રીતે ઘડાઈ? આ પ્રશ્નો અટપટા છે. તેથી મહારાજાનું વ્યક્તિત્વ ઉપસાવવા તેમ જ તેમની અસ્પૃશ્યોદ્ધારની પ્રવૃત્તિઓને સમજવા આપણે વડોદરા રાજ્યના ઇતિહાસમાં સંક્ષિપ્તમાં તેમ જ ચીવટપૂર્વક ડોકિયું

કરીશું. તેનાથી વાચક જોઈ શકશે કે સયાજીરાવ તેમની પહેલાના રાજાઓ કરતાં કઈ રીતે જુદા તરી આવતા હતા.

૧

૧૮મા સૈકાની શરૂઆતથી મુગલ સામ્રાજ્ય ક્ષીણ થવા લાગ્યું. તે સમયની રાજકીય અસ્થિરતાનો લાભ લેવા નિઝામ, હૈદરઅલી અને ટીપુ, પેશ્વા, સિંધીઆ અને અન્ય રાજાઓ અને સામંતો તત્પર બન્યા અને સત્તા પ્રાપ્ત કરવા લડવા લાગ્યા. આવા સંજોગોમાં પૂના પાસે આવેલા દાવડી ગામના મરાઠા પાટીલના પુત્ર દામાજીરાવ ગાયકવાડે ગુજરાતમાં પરાક્રમો કરી બતાવ્યાં તેથી શિવાજીના પૌત્ર શાહુએ તેને 'સમશેર બહાદુર'નો ઈલકાબ આપ્યો. તેના મૃત્યુ બાદ તેનો ભત્રીજો પીલાજીરાવ સત્તાસ્થાને આવ્યો અને તેણે ૧૭૩૦માં ગાયકવાડ રાજ્યવંશનો પાયો નાંખ્યો.

અંગ્રેજોએ પણ સમય પારખીને યુદ્ધોમાં ઝંપલાવ્યું. ૧૫મી અને ૧૬મી સદી દરમ્યાન પશ્ચિમ યુરોપમાં નવજાગૃતિ અને ધર્મસુધારણાનાં આંદોલનો થયાં હતાં. ૧૮મા સૈકાના ઉત્તરાર્ધમાં ત્યાં ઔદ્યોગિક ક્રાંતિની શરૂઆત થઈ હતી અને પાર્લામેન્ટરી પદ્ધતિ તો તે પહેલાં પાંગરી ચૂકી હતી; તેથી વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજી, રાષ્ટ્રીય ભાવના અને સામાજિક મૂલ્યોની બાબતમાં અંગ્રેજો આપણા કરતાં ગુણાત્મક રીતે ચઢિયાતા હોય તે સ્વાભાવિક હતું. તે સમયે મિત્રો અને દુશ્મનો ઝડપથી પલટાતા. પણ સામાન્ય રીતે ગાયકવાડ અને અંગ્રેજો 'ટીમ સ્પીરીટ'થી કામ કરતા. તેથી ૧૮૧૮માં જ્યારે ઈસ્ટ ઇન્ડિયા કંપની પશ્ચિમ હિંદમાં સાર્વભૌમ સત્તા બની ત્યારે તેણે વડોદરાને 'મિત્રરાજ્ય'નો દરજ્જો આપ્યો.[૧]

વડોદરાના મોટા ભાગના શાસકો અભણ અને અંધશ્રદ્ધાળુ હતા. તેઓ સામંતશાહી માનસ ધરાવતા અને 'ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલ'ના સિદ્ધાંતોને વરેલી સેંકડો વર્ષ જૂની સમાજવ્યવસ્થાને ટકાવી રાખવામાં તેમનું ગૌરવ સમજતા. આમ છતાં વડોદરા મિત્ર રાજ્ય હોવાને નાતે કંપની સરકાર તેમની આંતરિક બાબતોમાં દરમિયાનગીરી કરવાનું ટાળતી હતી.

આવા સંજોગોમાં સયાજીરાવ બીજા (૧૮૧૯–૪૭) વડોદરાના રાજા બન્યા. તેમનું વહીવટીતંત્ર લાંચરુશ્વતથી ભરેલું હતુ. સયાજીરાવને ત્રણ પુત્રો હતા: ગણપતરાવ, ખંડેરાવ અને મલ્હારરાવ. ૧૮૪૭માં ગણપતરાવ ગાદીએ બેઠા. તેમની છાપ સારી ન હતી. પોતાના પિતા સયાજીરાવને ગાદી પરથી ઉથલાવવાનું નિષ્ફળ કાવત્રું તે કરી ચૂકયા હતા. તે સમયના બ્રિટિશ પોલિટિકલ એજન્ટ કર્નલ જેમ્સ આઉટ્રામે તેમને આધુનિક વિચારસરણીથી પરિચિત કરવાના પ્રયત્નો કર્યા. યુરોપીયન વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજીથી તેમને પરિચિત કરવાના આશયથી કર્નલ ફ્રેંચ નામના એક અંગ્રેજ અમલદારે તેમને 'મિકેનિકલ સ્ટીમ એંજિન' ભેટ આપ્યું. પણ અંગ્રેજોના પ્રયાસોની ગણપતરાવ ઉપર અસર થઈ નહિ. ઊલટાનું ગુલામોને લે-વેચ કરવાની પહેલાની બદી તેમના રાજ્યઅમલ દરમ્યાન વધારે પ્રબળ બની. અનાથ બાળકોને પકડીને ગુલામો તરીકે વેચી દેવામા આવ્યાં.[૨] 'સતી' થવાના કેટલાક પ્રસંગો બન્યા[૩] અંગ્રેજોએ આવાં જંગલી અનિષ્ટોને ડામવાના પ્રયાસો કર્યા

ગણપતરાવ ૧૮૫૬માં મૃત્યુ પામ્યા. તેમના પછી તેમના ભાઈ ખંડેરાવ (૧૮૫૬–૭૦) ગાદીએ બેઠા. તેમણે ૧૮૫૭–૫૮નો બળવો સમાવવામાં અંગ્રેજોને મદદ કરી. તથી તેમની સેવાઓ બદલ બ્રિટિશ સરકારે 'નાઈટ'નો ઈલકાબ આપીને તેમને 'સ્ટાર ઓફ ઇન્ડિયા'ની પંક્તિમા મૂકયા વળી તોપોની સલામીમાં પણ બઢતી—૧૯માંથી ૨૧ તોપોની[૪]—આપી.

ખંડેરાવ શરીરે ખડતલ હતા. તેમને ત્રણ પત્નીઓ! શિકાર, દારૂ અને સ્ત્રીઓનો શોખ. ગુન્હેગારોને હાથીને પગે જાહેરમા કચડાવી નાખવામાં તેમને મઝા પડતી. મલ્લયુદ્ધ અને 'બુલ ફાઈટ' તેમની પ્રિય રમતો પણ સૌથી વધારે પ્રિય રમત તો પકડાયેલા કેદીઓને વાઘનખ પહેરાવીને તેમને જાહેરમાં લડાવવાની હતી.

એક પ્રસંગે આ 'સ્પોર્ટ' માણવા મહારાજાએ લુઈ રોઝલે નામના ફ્રેન્ચ મુસાફરને આમંત્રણ આપ્યું. મુસાફર તે જોવા જૂન ૧૮૬૪માં વડોદરા ગયો. તેણે 'મુક્કીકા કુસ્તી' એવો હિંદી શબ્દપ્રયોગ કરીને નોંધ્યું છે કે બે કેદીઓને લડતાં જોઈને મહારાજા એવા તો તાનમાં આવી ગયા કે તે બેઠક પરથી ઊભા થઈને બોલવા લાગ્યા કે 'અલી ઓર, અલી ઓર'. તેમાંથી એક કેદી લોહીલુહાણ થઈને જમીન પર પટકાઈ ગયો અને 'ચીત' એમ બોલ્યો. તેણે ખંડેરાવ તરફ દયામાગી આંખે જોયું પણ મહારાજાએ પેલા વિજયી 'મલ્લ'ને 'અભી મારો' એમ કહ્યું. તેથી વાઘનખના પ્રહારો થતાં 'ચીત' થયેલા કેદીના શરીરમાંથી લોહીની છોળો ઊછળી અને તેનું પ્રાણપંખેરું ઊડી ગયું.[5] પેલો ફ્રેન્ચ મુસાફર ડઘાઈ ગયો અને ઊઠીને ચાલવા માંડ્યો. તેણે ઉમેર્યું છે કે મોટા ભાગના દેશી રાજા-મહારાજાઓ અભણ, વ્યસની, અને જંગલી છે.

ખંડેરાવ ૧૮૭૦માં દેવલોક થયા. તેમને તેમની પત્ની જમનાબાઈથી જન્મેલી તારાબાઈ નામે એકમાત્ર પુત્રી હતી અને તે પણ તેમના મૃત્યુના બે માસ પછી જન્મી હતી. તારાબાઈને પુત્ર જન્મશે કે પુત્રી તેની કોઈને ખબર ન હતી તેથી મલ્હારરાવે તારાબાઈનું કાસળ કાઢી નાખવા માટે તાંત્રિકોની મદદ સહિતના તમામ પ્રયાસો કર્યા હતા. પણ અંગ્રેજોએ તેને મહિને રૂ. ૩૦૦૦નું વર્ષાસન બંધાવી આપીને પૂના વિદાય કરી દીધી હતી.[6] આમ ખંડેરાવના મૃત્યુ બાદ તેમના ભાઈ મલ્હારરાવ (૧૮૭૦-૭૫) વડોદરાની ગાદીએ બેઠા. તેમણે ખંડેરાવને પદભ્રષ્ટ કરવાનાં કાવત્રાં કર્યાં હતાં. ૧૮૫૭–૫૮ના બળવા વખતે તેમણે બ્રિટિશ હકૂમત સામે ગુજરાતના ભીલ અને કોળીઓને ઉશ્કેર્યા હતા. તેથી 'પેરેમાઉન્ટ પાવર' પહેલેથી જ તેમનાથી નારાજ હતો. આમ છતાં વડોદરા રાજ્ય સાથે કંપની સરકારની ઐતિહાસિક મિત્રાચારી હોવાથી તેમ જ ૧૮૫૮માં મહારાણી વિક્ટોરીયાએ રજવાડાંઓની આંતરિક બાબતોમાં માથું ન મારવાનો ઢંઢેરો બહાર પાડવાથી અંગ્રેજોએ મલ્હારરાવને ગાદી ઉપર બેસાડવાની મંજૂરી આપી હતી.

મલ્હારરાવ વહેમી હતા. ભૂત, પિશાચ, ડાકણમાં માનતા. નગરની પોળો અને શેરીઓમાં ફરવા જાય ત્યારે યુવતીઓ છુપાઈ જતી. તેમનું રાજ્ય 'અંધેર રાજ્ય' હતું. તેથી અંગ્રેજોએ વહીવટી સુધારણાર્થે ૧૮૭૨માં સુપ્રસિદ્ધ અર્થશાસ્ત્રી, આંકડાશાસ્ત્રી અને રાષ્ટ્રવાદી ચિંતક દાદાભાઈ નવરોજીની નિમણૂંક વડોદરા રાજ્યના મુખ્ય દીવાન તરીકે કરી અને તેમના હાથ નીચે બાલા મંગેશ, હોરમસજી વાડીયા અને બેરિસ્ટર કાઝી શાહબુદ્દીન જેવા તેજસ્વી અમલદારોને નીમ્યા.[7] તેમણે આધુનિક કેળવણી ખાતાની સ્થાપના કરી તેમ જ વહીવટીતંત્રને સુધારવાના પ્રયાસો કર્યા પણ કેટલાક ખટપટી બ્રિટિશ અમલદારો અને મલ્હારરાવ વચ્ચે એવું તો વૈમનસ્ય ચાલ્યું કે દાદાભાઈ કંટાળીને ૧૮૭૩માં વડોદરા છોડીને ચાલ્યા ગયા. આવા સંજોગોમાં જ્યારે મલ્હારરાવે બ્રિટિશ રેસીડેન્ટ કર્નલ ફેરેને ઝેર આપીને મારી નાંખવાનો પ્રયાસ કર્યો ત્યારે તો બ્રિટિશ સરકાર સંપૂર્ણ રીતે છંછેડાઈ ગઈ. તેણે મલ્હારરાવ સામે 'ઈન્કવાયરી કમિશન' બેસાડ્યું અને તહોમત પુરવાર થતાં તેમને પદભ્રષ્ટ કરીને ૨૪–૪–૧૮૭૫ના રોજ મદ્રાસ હદપાર કર્યા.

પણ વડોદરાની પ્રજા તો હજુ રાજાશાહીમાં માનતી હતી. ગમે તેવો પણ છેવટે તો રાજા જ ને! તેથી વડોદરા નગરમાં જબરજસ્ત હડતાલ પડી. મલ્હારરાવની પત્ની લક્ષ્મીબાઈ સાથે ભળીને મરાઠા સરદારોએ નગરની ફરતે તમામ દ્વારો બંધ કરાવી દીધાં અને મલ્હારરાવના બે વર્ષના પુત્ર જયાજીરાવને ત્વરાથી ગાદીએ બેસાડી દીધો. પણ બ્રિટિશ મિલિટરી ઓફિસરોએ દરવાજા તોડી નાંખ્યા અને બંડ શમાવી દીધું. જયાજીરાવને તેની માતા લક્ષ્મીબાઈ સાથે મદ્રાસ રવાના કરી દીધો. તે મદ્રાસમાં મૃત્યુ પામ્યો અને તેના થોડા દિવસોમાં ૨૬–૭–૧૮૮૨ના રોજ મલ્હારરાવ મૃત્યુ પામ્યા.[8]

ઉપર્યુક્ત ચર્ચા પરથી ફલિત થાય છે કે વડોદરાના મોટા ભાગના રાજાઓ રૂઢિચુસ્ત અને વ્યસની હતા.

બ્રિટિશ હિંદમાં તો સામાજિક અનિષ્ટો સામે લડવા માટે જરૂરી એવાં પ્રગતિશીલ પરિબળો છેક ૧૯મા સૈકાની શરૂઆતથી પ્રસરવા શરૂ થયાં હતાં. રાજા રામમોહન રાય, ઈશ્વરચંદ્ર વિદ્યાસાગર, જ્યોતિબા ફુલે બહેરામજી મલબારી, કવિ નર્મદ, પાર્વતીકુંવર, રમાબાઈ રાનડે અને મહર્ષિ કર્વે જેવા સમાજસુધારકોએ સંઘર્ષો શરૂ કરી દીધા હતા. સ્વામી દયાનંદ સરસ્વતીએ હિંદુ ધર્મનું નવી રીતે અર્થઘટન કરીને જ્ઞાતિપ્રથા, બાળલગ્નો અને વિધવાઓ ઉપરના અત્યાચારો સામે એવા તો આકરા પ્રહારો કર્યા હતા કે તેનાથી હિંદુઓની રાષ્ટ્રીય ભાવનાને પણ પુષ્ટિ મળે. પરંતુ આમ છતાં વડોદરા રાજ્ય તો હજુ સામંતશાહી યુગમાં જીવી રહ્યું હતું. તેમાં પરિવર્તનની કોઈ જ ભૂમિકા સર્જાઈ ન હતી— નહિ 'પુનરુત્થાનવાદી' કે નહિ 'આધુનિક'.

મલ્હારરાવ પદભ્રષ્ટ તો થયા. હવે તેમને સ્થાને ગાદી પર કોને બેસાડવા? આની સૌથી વધારે ચિંતા 'શાંતિપ્રિય' અંગ્રેજોને થઈ! વડોદરા મિત્ર રાજ્ય ખરું પણ છેલ્લાં ૩૦-૪૦ વર્ષથી અભણ રાજાઓ અને તેમના ખટપટિયા વહીવટીતંત્ર સાથે અંગ્રેજો જે રીતે સંપર્કમાં આવ્યા હતા તેમાંથી તેમણે પદાર્થપાઠ લીધો. ૧૮૫૭નો ભયંકર દાવાનળ તેમની આંખ સમક્ષ હતો. વળી મલ્હારરાવને ગાદીએથી ઉથલાવવામાં અંગ્રેજોએ જે કાવાદાવા કર્યા હતા તેનાથી માત્ર વડોદરાની જ નહિ પણ હિંદની પ્રજામાં તેમની સામે રોષ ભભૂકી ઊઠ્યો હતો. આ તમામ કારણોસર અંગ્રેજો હવે એવા રાજાની શોધખોળમાં પડ્યા કે જે પ્રજાની નાડ પારખીને તેને પ્રગતિને પંથે દોરે. વળી રાજા પણ એવો હોય જે બ્રિટિશ સલ્તનતના ટેકારૂપ બની રહે. બ્રિટિશ સામ્રાજ્યવાદીઓની આ પ્રકારની મનોવૈજ્ઞાનિક મથામણો અને વિટંબણાઓનો વિચાર કરીએ તો જ નવો રાજા ખોળવાની તેમની વ્યાકુળતાનો મર્મ પકડી શકાય. અંગ્રેજોએ હવે વડોદરાના આંતરિક વહીવટમાં હસ્તક્ષેપ કરવાનું મનોગત નક્કી કર્યું. તેમણે એ નિર્ણય લીધો કે કોઈ બાળકને જ રાજા બનાવવો કે જેથી તેને આધુનિક શિક્ષણ અને તાલીમ આપીને યોગ્ય સમય આવે ત્યારે સત્તાની ધુરા સોંપી શકાય

મલ્હારરાવ પદભ્રષ્ટ થશે તેવા ભણકારા વાગી રહ્યા હતા. તેથી તેમની સામે કામ ચાલ્યું તે દિવસથી જ શાહી કુટુંબોમાં વારસા માટેના હક-દાવા અને કાવત્રાં શરૂ થઈ ગયાં. અંગ્રેજો પણ મુત્સદ્દી હતા. તેમણે ઉપરઉપરથી ચહેરા પર સ્થિતપ્રજ્ઞ જેવો ભાવ રાખ્યો. તેમણે એકતરફ આંતરિક ખટપટો ઉપર ચાંપતી નજર રાખી અને બીજી તરફ તેમણે પૂનામાં શેષ જીવન ગુજારી રહેલી મહારાજા ખંડેરાવની વિધવા જમનાબાઈને ચૂપકીદીથી વડોદરા બોલાવી લીધી અને તેને કોઈ લાયક વ્યક્તિને દત્તક લેવાનો આદેશ આપ્યો. જમનાબાઈ સતારા પાસે આવેલા રોહિણીપુરના પાટીલ આપ્પાસાહેબ માનેની પુત્રી હતી. તેની સાથે તેનો ભાઈ અન્નાસાહેબ માને પણ વડોદરા ગયો. આ ભાઈ બહેનની મુરાદ તેમના ઘરમાંથી જ કોઈને મલ્હારરાવના વારસદાર બનાવવાની હતી[૯] પણ અંગ્રેજો પરિસ્થિતિ પામી ગયા. તેમણે બંદોબસ્ત વધારે કડક બનાવ્યો. આવા સંજોગોમાં નાસિક જિલ્લામાં આવેલા કવળાણે ગામના એક કુટુંબે તે સમયના હિંદના વાઈસરોય લોર્ડ નોર્થબ્રુકને અરજી કરીને વડોદરાની ગાદી પર તેનો દાવો નોંધાવ્યો. અરજી નીચે મુજબ હતી.

'This is the most humble petition of Gagajirao, Bapurao, Kashirao, Okhajirao, and Sakharamrao bin Bhicajirao Guicowad, residents of Kavalane, Talooka Malegaum in the Nassick district. Your Excellancy's 'Memorialists fervently hope in the interests of the good name of the Guicowad family, that it may not he necessary for your Excellency in Council to interfere permanently with the rule of His

Highness Malhrrao at Baroda. But if after the close investigation directed by your Excellency, it should unfortunately be found necessary to depose His Highness altogether, then your Excellency's Memorialists most respectfully submit and pray for adoption or by way of direct installation in the gaddi should recave the favourable consideration of your Excellellency in council. We are informed that many others have put forth their claims. But your Excellency's Memorialists have full confidence in the justice and fairness of the Bitish Government.[10]

ઉપર્યુક્ત અરજીની સાથે દાવાના પુરાવા તરીકે કેટલાક તામ્રપત્રો તેમ જ વંશાવળી રજૂ કરવામાં આવી હતી.

અંગ્રેજોના આદેશથી જમનાબાઈએ કાશીરાવના બે પુત્રો ગોપાળરાવ અને સંપતરાવ તથા કાશીરાવના ભાઈ ભીખાજીરાવના પુત્ર દાદાજીરાવને 'પસંદગી કસોટી' માટે વડોદરા બોલાવ્યા, પણ અન્ય દાવેદારોએ એવી અરજી કરેલી કે આ ખાનદેશી કુટુંબ તો ચક્ર કે મહાર કુળનું છે. મહારોમાં ગાયકવાડ અટક હોય છે. આમ છતાં પણ પસંદગી બાર વર્ષના ગોપાળરાવની થઈ અને જમનાબાઈએ તેને દત્તક પુત્ર બનાવીને તથા તેને 'સયાજીરાવ' નામ આપીને ૨૭–૫–૧૮૭૫ના રોજ વડોદરાના મહારાજા બનાવ્યા. તેના થોડા દિવસ પહેલાં બાલાજીરાવ નામના એક દાવેદારનો દાવો ઊડી જતાં તેણે કપાળ ઉપર પિસ્તોલ ફોડીને આપઘાત કર્યો.[11] આ ઉપરથી ગાદી વારસાની હરીફાઈની તીવ્રતાનો ખ્યાલ આવશે.

સયાજીરાવના પ્રથમ બાર વર્ષ ઉપર પ્રકાશ નાંખવો જરૂરી છે. તેમના શૈશવકાળ અંગેની માહિતી તેમની દલિતોદ્ધારની પ્રવૃત્તિઓને સમજવામાં ઉપકારક છે. ગાયકવાડ કુટુંબના વડા ભાવંતરાવ, તેમના ચાર પુત્રો અને તેમના કુટુંબકબીલા સાથે સંયુક્ત કુટુંબમાં રહેતા હતા. આ પુત્રોના નામ ભીખાજીરાવ, અખારામ, ભગાજીરાવ, અને કાશીરાવ હતાં. કાશીરાવના પત્નીનું નામ ઉમાબાઈ હતું અને તેમને આનંદરાવ, ગોપાળરાવ (સયાજીરાવ) અને સંપતરાવ નામનાં ત્રણ બાળકો હતાં. સયાજીરાવના પ્રથમ બાર વર્ષ નાસિક જિલ્લામાં આવેલા માલેગાંવ તાલુકાના કવળાણે નામના ગામડામાં પસાર થયાં હતાં. મનમાડ રેલવે સ્ટેશનથી ૧૨ કિલોમિટર દૂર આવેલા આ ગામમાં લગભગ ૧૨૦ ઘર હતાં. મોટા ભાગની વસ્તી કણબી ખેડૂતોની હતી અને બાકીની બ્રાહ્મણો અને મહારોની. અહીં એ યાદ રાખવું જરૂરી છે કે ખેતી કરતા મરાઠાઓ મરાઠા–કણબી તરીકે ઓળખાતા. કાશીરાવ અને તેમનાં કુટુંબીજનો પણ મરાઠા કણબી તરીકે જ ઓળખાતા. તેમના પૂર્વજોએ ભલે સમશેર ચલાવી હશે પણ કેટલીક પેઢીઓથી આ કુટુંબે ખેતીનો વ્યવસાય અપનાવ્યો હતો.[12]

કાશીરાવ અને તેમના કુટુંબીજનો ગરીબ અને નિરક્ષર હતા. પણ સંયુક્ત કુટુંબમાં બધાનું ગુજરાન ચાલી જતું. ગોપાળરાવ અને તેમના ભાઈઓ માબાપને ખેતીમાં મદદ કરતા અને ઢોર ચરાવવા લઈ જતા. આનંદપ્રમોદ માટે ગામના છોકરાઓ સાથે આ બાળકો ગિલ્લીદંડા, લખોટી, લંગડી અને ખોખો રમતા. વળી તળાવમાં ભૂસકા મારતા અને તરતા. એક દિવસે વહેલી સવારે ખંડુ નામનો એક મહાર છોકરો તળાવમાં ડૂબકી મારી પણ તે ખડક સાથે અથડાયો અને ઊંડા પાણીમાં ફસાઈ ગયો. બીજા છોકરાઓ ગભરાઈ ગયા પણ ગોપાળે પાણીમાં ભૂસકો માર્યો અને ખંડુને બહાર કાઢ્યો.

કવળાણે ગામમાં પ્રાથમિક શાળા હતી, પણ ગોપાળ અને તેના ભાઈઓ તેમાં જતા ન હતા. આથી તેઓ

તદ્દન અજાણ રહી ગયા હતા. ગામ બહાર ગામના શિવાલય અને હનુમાનના મંદિરમાં તેઓ પૂજા કરવા જતા અને રમતા. અવારનવાર વડીલો સાથે કવલાણે નજીક આવેલા માલેગાવમાં મેળો માણવા પગપાળા કે બળદગાડામાં જતા. ગોપાળરાવ ખેતી અને રમતગમતમાં પ્રવીણ હતા. તેમનામાં વ્યવહારુ સૂઝ સારી હશે તેમ જોઈએ. ૧૮૭૫ના એક રિપોર્ટ મુજબ 'ગોપાળે ૧૧ વર્ષ પૂરાં કર્યાં છે અને તે સંપત કરતાં ૨ વર્ષે મોટો છે. શરીરે દુબળો પણ સશક્ત છે... ગોપાળ, દાદા સંપત, અને આનંદ ખેતી સિવાય બીજું કાંઈ શીખ્યા ન હોવાથી તેઓ તદ્દન ગમાર ('Entirely unsophisticated') છે.'[13] આવા જ કારણોસર ગાદીવારસાની ખટપટો દરમિયાન અન્ય દાવેદારોએ તેમને 'ઘટ' 'ખેડૂત' અને 'ગમાર' તરીકે વગોવ્યા હતા.

હવે ખેતરમાંથી રાજમહેલમાં પ્રવેશેલા બાળક ઉપર જે વિવિધ સંસ્કારો પડ્યા તે વિશે જોઈએ. તેનો રાજ્યાભિષેક દબદબાપૂર્વક થયો. સાથે સાથે બ્રાહ્મણો દ્વારા હિંદુ શાસ્ત્રો મુજબ તેના શુદ્ધિકરણનો વિધિ પણ થયો. રાજા બનતાં તેના સર્વાંગી અભ્યાસની વ્યવસ્થા બ્રિટિશ અમલદારોએ કરી. ખંડેરાવની વિધવા એટલે કે જમનાબાઈ અને મામા અન્નાસાહેબ માને સયાજીરાવની દેખરેખ કરવા લાગ્યા. વળી દત્તક મા અને મામા બાળકની સંભાળ કેવી રાખે છે તેની ઉપર ચાંપતી નજર રાખવા બ્રિટિશ ડિટેક્ટીવ!

જમનાબાઈ ચતુર હતાં. વડોદરા રાજ્યના ૧૮૭૮-૭૯ અને ૧૮૭૯-૮૦ની સાલના વહીવટી અહેવાલોમાં નોંધવામાં આવ્યું છે કે જમનાબાઈએ તેમની પુત્રી તારાબાઈને વિધિસર રીતે સયાજીરાવની દત્તક બહેન બનાવી દીધી. તારાબાઈનું લગ્ન ૨૧-૧૨-૧૮૭૮ના રોજ સાવંતવાડીના રાજકુમાર રઘુનાથરાવ સરદેસાઈ સાથે ધામધૂમપૂર્વક ઉજવવામાં આવ્યું. તેના થોડા દિવસો બાદ ૧૭ વર્ષના સયાજીરાવનું લગ્ન ૬-૧-૧૮૮૦ના રોજ લક્ષ્મીબાઈ નામની એક અનાથ બાળા સાથે કરવામાં આવ્યું. કન્યા તાંજોર રાજ્યની મહારાણીના પતિની ભત્રીજી હતી અને તે મોહિતે કુટુંબની હતી. તે પ્રસંગે એવી અફવા ઊડી હતી કે મહારાજા ઉચ્ચ કુળના મનાતા ન હોવાથી તેમને માટે દૂર દૂરથી અનાથ કન્યા લાવવી પડી હતી. તેની સાથે સાથે એવી અફવા પણ ફેલાઈ કે વડોદરાના દીવાન સર ટી. માધવરાવ તાંજોરના હોઈ તેમણે રાજ્યમાં તાંજોરીઓને ભર્યા છે અને સયાજીરાવને કન્યા પણ તાંજોરની જ આપવી છે.[14]

બાળકને પ્રથમ 'એટીકેટ' શીખવવામાં આવી. ગ્રહણશક્તિ સારી તેથી શીખવામાં વાર ન લાગી. ગાદીએ બેસતાં જ તેમને 'શ્રીમંત સરકાર', 'સમશેર બહાદુર' અને 'સેના ખાસખેલ' જેવા વંશપરંપરાગત બિરુદો મળ્યાં હતાં. તેમાં વળી એક તદ્દન નવું અને આંજી નાખે તેવું બિરુદ ઉમેરાયું—'ફરજંદ-એ-ખાસ, દૌલત-એ-ઇંગ્લીશિયા'. પ્રસંગ એ હતો કે ૧-૧-૧૮૭૭ના રોજ ઇંગ્લેંડની મહારાણી વિક્ટોરિયાએ 'કૈસરે હિંદ'નું પદ ધારણ કર્યું હતું. તેની ઉજવણી નિમિત્તે સયાજીરાવને કલકત્તાના 'ઇમ્પિરીયલ દરબાર'માં લઈ જવામાં આવ્યા. બધા રાજા-મહારાજાઓની ઉપસ્થિતિમાં હિંદના મહેરબાન વાઈસરૉય લોર્ડ લિટને તે પ્રસંગે ૧૪ વર્ષના કિશોરને ઉપરનું બિરુદ આપ્યું.[15] સાર્વભૌમિક રાજ્ય સાથે તાદાત્મ્ય સાધવાના ઇરાદાથી મહારાજાને કલકત્તા મોકલવામાં આવ્યા હતા.

આ રીતે સયાજીરાવ બ્રિટિશ સામ્રાજ્યવાદના પ્રભાવ નીચે આવ્યા. પણ આ એકમાત્ર અસર નહિ. તેમના દીવાનો પશ્ચિમની કેળવણી પામેલા અનુભવી રાજપુરુષો હતા. સયાજીરાવની સગીર વય દરમિયાન (૧૮૭૫-૮૧) સર ટી. માધવરાવ, અને ત્યાર બાદ બેરિસ્ટર કાઝી શાહબુદ્દીન, લક્ષ્મણ જગન્નાથ વૈદ્ય, મણિભાઈ જશભાઈ દેસાઈ અને રમેશચંદ્ર દત્ત—આ તમામ દીવાનોએ વડોદરા રાજ્યના વહીવટીતંત્રનું આધુનિકીકરણ કરવામાં અનન્ય ફાળો આપ્યો. વડોદરા કૉલેજમાં પ્રોફેસર બનતા પહેલા અરવિંદ ઘોષ મહા

રાજાના રહસ્યમંત્રી રહી ચૂક્યા હતા.[૧૬]

સયાજીરાવના શિક્ષણનો પ્રબંધ અંગ્રેજોએ કર્યો. શરૂ શરૂમાં યુરોપિયન 'એટીકેટ'ની સાથે સાથે તેમને મરાઠી અને ગુજરાતી ભાષા શીખવવા અનુક્રમે કેશવરાવ પંડિત અને રત્નારામ મહેતાજીને નિયુક્ત કરવામાં આવ્યા. પણ અંગ્રેજોએ જોયું કે મહારાજાને તો ભાષાઓની સાથે પ્રાચીન હિંદુ રાજ્યવ્યવસ્થા અને સંસ્કારોથી પ્રભાવિત કરવામાં આવે છે. તે સમયે સંસ્કૃત, પર્શિયન અને ઉર્દૂ જેવી પ્રાચીન અને મધ્યકાલીન ભાષાઓનો અભ્યાસ સ્વધર્મનું ચુસ્ત રીતે રક્ષણ કરવા માટે પણ થતો હતો. તેથી અંગ્રેજો ચોંકી ઊઠ્યા કે તેનાથી તો ધીમે ધીમે પાંગરતાં જતાં પ્રગતિશીલ મૂલ્યો રુંધાશે. વળી અંગ્રેજો ૧૮૫૭ને દોહરાવવા માંગતા ન હતા. ઊલટાનું ગળવાનો પદાર્થ-પાઠ લઈને તેઓ રાજામહારાજાઓ તેમ જ જમીનદારોને બ્રિટિશ શાસનના પીઠબળરૂપ બનાવવાના પ્રયાસો કરી રહ્યા હતા.[૧૭] આમ બધી જાતની અગમચેતીઓ રાખીને અંગ્રેજોએ ૧૮૭૫ના ડિસેમ્બરમાં 'રાજપુત્ર શાળા' શરૂ કરી અને તેના પ્રથમ પ્રિન્સિપાલ તરીકે નિવૃત્ત આઈ. સી. એસ. અધિકારી એફ. એ. એચ. ઈલિયટને નિયુક્ત કર્યા. ઈલિયટને મહારાજાના ખાનગી ટ્યુટર અને 'પર્સનલ ગવર્નર' પણ બનાવવામાં આવ્યા. અભ્યાસમાં સરળ રીતે મેકોલે અને મીલ ઉપરાંત ભૂગોળ, પોલિટિકલ ઈકોનોમી, મોરલ ફિલોસોફી, ગણિત અને અંગ્રેજી ભાષા. ગણિતમાં કંટાળો આવે તેથી તે કાચું રહી ગયું. પ્રોફેસર એલ્ગન બીડગરી પ્રાચીન ગ્રીસના સોફીસ્ટોની જેમ સંવાદરૂપે મોરલ ફિલોસોફી ભણાવતા અને વડોદરા રાજ્યનો ઈતિહાસ સમજાવતા. રાજાઓના વહેમો અને તેમની અપરિવર્તનશીલ નીતિઓ વિશે જાણકારી આપતા. ખંડેરાવ અને મલ્હારરાવનાં દૃષ્ટાંતો તો નજર સમક્ષ હતાં. ટૂંકમાં, ઘડતરનાં વર્ષો દરમિયાન મહારાજાના મન ઉપર યુરોપમાં પ્રચલિત લીબરલ વિચારસરણીની અસર થઈ.

મહારાજાનો અભ્યાસ એવો તો યોજનાપૂર્વક ચાલવા માંડ્યો કે સર ટી. માધવરાવે તંગ આવી જઈને કહ્યું કે બ્રિટિશ શાસકો તો હિંદુ સંસ્કારોને ભોગે મહારાજામાં પશ્ચિમના વિચારો પ્રત્યે અહોભાવ ઉત્પન્ન કરી રહ્યા છે. તેમણે કહ્યું કે આ કિશોર હવે 'એંગ્લો-યુરોપિયન' બની ગયો છે અને કોઈ સલાહ આપીએ તો સામી દલીલો કરે છે કે 'આમ કેમ?'[૧૮] આ પરિસ્થિતિનો ચિતાર અમદાવાદથી અંગ્રેજી અને ગુજરાતીમાં પ્રસિદ્ધ થતા 'હિતેચ્છુ'માંથી મળે છે. તેણે કેટલાંક વર્ષો બાદ લખ્યું :

'His Highners the Gaekwad of Baroda has, since his inistallation, hardly made a religious gift so as to deserve the special thanks of his subjects. It is difficult to understand the line of his conduct, but it seems that he is sound and self-willed. It is these qualities that led to the resignation of the late sir T. Madhav Rao, Khan Bahadur Kazi Shahabudin, Diwan Bahadur Lakshman Jagannath, and Mr. Pestanji Jehangirs, under one excuse or another. As regads the present minister, Diwan Bahadur Manibhai Jashbhai, it is said that he would merely act as a puppet. While some of the high officials have had to the frequently changed, Mr Elliot has retained his Post, and this shows that His Highness has a great faith in him. It is feared that he will not leave Baroda until the state is utterly ruined. It is a fact ihat His Highness thninks of discontinuing the practice of giving Khichadi to the Brahmins and of withdrawing the endowments made to temples, and to utilise

the savings thus made for his European tours and it is pity that Government should be quite indifferent to the poverty of the Brahmin class'[૧૯]

આ ઉપરથી તત્કાળમાં બૌદ્ધિક પ્રવાહોનો ખ્યાલ આવી શકે છે. મહારાજાના મન પર શિક્ષણના બોજાની અસર થયા વગર રહી નહિ. એક તરફ મુરબ્બીઓ અને નિકટના સરદારો તેમને હિંદુ રાજ્યવ્યવસ્થા અને સંસ્કારોની વાત ઠસાવ્યા કરે, જ્યારે બ્રિટિશ શિક્ષકો એમ માને કે વસ્તુતઃ સ્વરૂપમાં તો આ સંસ્કારો બાલિશ છે અને બાળવિવાહ જેવા અનિષ્ટોની તરફેણ કરે છે. તો આ ચાલુ રાખીશું તો પશ્ચિમના લોજિક અને રેશનલ વિચારધારાનો આશરો લઈને રહેવાનું વધારે મુશ્કેલ રીતે પ્રાચીન મૂલ્યોની તરફેણમાં દલીલો કરતા શીખી જશે. આમ આ કિશોરની સ્થિતિ સૂડી વચ્ચે સોપારી જેવી થઈ ગઈ અને તેનામાં માનસિક અને ભાવાત્મક આવેશો શરૂ થવા જીવ રૂંધાવા લાગ્યો. અધૂરામાં પૂરું તેમના પત્ની ચીમનાબાઈ ૧૮૮૫ના મે માસમાં ગુજરી ગયા. જો કે સોળ સાત મહિના પછી સયાજીરાવ ૬ માસમાં દેવાસ (મધ્યપ્રદેશ) રાજ્યના સરદાર બાજીરાવ ઘાટગેની પુત્રી ગજરાબાઈ (રાજ્ઞી ચીમનાબાઈ બીજા, જ. ૧૮૫૮) સાથે પરણ્યા, પણ આમ છતાં તેમને માટે વહીવટનો બોજો વધતો જ ગયો અને શરીર પર આઘાત અસહ્ય બન્યો. તેમણે મુંબઈના પ્રખ્યાત બ્રિટિશ સર્જન વિલિયમ ગ્રે પાસે તપાસ કરાવી. ડૉક્ટરે 'neurasthenia' જાહેર કર્યો. ૨૩ વર્ષની ભર યુવાન વયે મહારાજા 'ઈન્સોમ્નિયા' અને 'નર્વસ બ્રેકડાઉન'નો ભોગ બન્યા હતા. આ અંગે ડૉક્ટર સુમંત મહેતાના શબ્દો ટાંકવાના છે. તેમના પિતા ડૉક્ટર બટુકરામ સયાજીરાવના અંગત ડૉક્ટર હતા. તેમણે નોંધ્યું છે કે

"૧૮૮૫માં પહેલા પત્ની ગુજરી ગયા ત્યાર પછીથી એમને ઊંઘ આવતી નહિ. એમના ઘણા દિવસો સુધી આ અંદર અનેક વિષયોનું ધ્યાન એમના મગજ ઉપર ભારે ભારણ કરવાનો ભય હતો. તેથી મહારાજાને ઊંઘનું ઔષધ લેવાની ટેવ પડી હતી. એ નાનપણમાં રાજ્ય કારભારની જવાબદારી પણ મોટી હતી અને જે મોટી ફરજો તદ્દન અણઘડ રીતે એમને માથે આવી પડી હતી તેને પહોંચી વળવા તેમણે અથાગ પ્રયત્ન કરી જોયા હતા. એ બધું તેમની શક્તિ ઉપરાંતનું હતું."[૨૦]

ડૉ. સુમંત મહેતાએ નોંધ્યું છે કે "૧૮૮૮ની[૨૧] સાલથી એમને (સયાજીરાવને) યુરોપ જવાની લત લાગી હતી." આ વાત સાચી છે. પણ તે સમયે તો મોટા ભાગના લોકો અને યુનિવર્સિટીઓના વિદ્યાર્થીઓ બ્રિટિશ શાસન અને પશ્ચિમના પ્રવાહોના પ્રભાવ નીચે આવતા હતા અને ઇંગ્લેંડમાં અભ્યાસ કરવાના મનોરથો સેવતા હતા. ડૉ. સુમંત મહેતા પોતે જ તે સમયે બ્રિટિશ અને યુરોપિયન પ્રણાલી, રહેણીકરણી અને રાજકીય સંસ્થાઓથી એટલા તો અંજાઈ ગયા હતા કે તેઓ ઇંગ્લેંડમાં રહેતા ગુજરાતી લોકો સાથે મળવામાં તો શું પણ તેમની સાથેની ઔપચારિક વાતચીત કરવામાં પણ નાનમ અનુભવતા હતા. વળી ખુદ બ્રિટિશ ડૉક્ટરે મહારાજાને ઉપચાર તેમ જ દાક્તરી તપાસ અને આરામ માટે યુરોપ જવાની સલાહ આપી હતી. મહારાજા પૈસા ખર્ચી શકે તેમ હતા. તેઓ અતિ શ્રીમંત હતા. ઉદાહરણ તરીકે ૨૮-૮-૧૮૮૧ના રોજ જ્યારે તેમને વાસ્તવમાં રાજ્યની ધુરા સોંપવામાં આવી ત્યારે રાજ્યના ખજાનામાં તે સમયની 'ખરીદ તાકાત'ની દૃષ્ટિએ ૮૬ લાખ ૫૮ હજાર રોકડા રૂપિયા તથા ૧ કરોડ ૩૦ લાખ ૨૨ હજાર રૂપિયાના સરકારી કાગળો જમા પડ્યા હતા. હીરા રત્નોથી ખાનગી તિજોરી તો જુદી જ.[૨૨] આમ સયાજીરાવે ૧૮૮૮થી વિદેશ પ્રવાસ શરૂ કર્યા. માગી દલીલ એ છે કે વિદેશની મુસાફરી દ્વારા મહારાજાની બૌદ્ધિક અને નૈતિક ક્ષિતિજો વિસ્તરવામાં તેમ જ તેનું માનસિક અને શારીરિક સ્વાસ્થ્ય સુધારવામાં હકીકતમાં ઉપકાર થયો.[૨૩]

મહારાજાની યુરોપની સૌપ્રથમ મુસાફરી ૧૮૮૭માં ગોઠવવામાં આવી. ૫૦ દરબારીઓ અને નોકરચાકરોનો કાફલો! યુરોપથી પાછા ફર્યા બાદ જુનવાણી લોકોનાં મોં બંધ કરવા મહારાજાએ હિંદુ શાસ્ત્રો મુજબ દેહશુદ્ધિ-પ્રાયશ્ચિત્ત કરી લીધું. તેમણે ભારે પુણ્યદાન કર્યું, બ્રાહ્મણોને રૂ. ૧૬,૦૦૦/- દાનદક્ષિણામાં આપી તેમના મોંમાં ડૂચો માર્યો. વડોદરાથી તેઓ અમદાવાદ ગયા અને ત્યાં મોટી સભા ભરીને તેમને દક્ષિણા અને સરપાવ આપ્યા. જો કે તે જ સમયે તેમણે ૧૮૪૮માં સ્થપાયેલી ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટીને રૂ. ૫,૦૦૦/- દાનમાં આપ્યા. તે જ વર્ષે દુકાળ રાહતમાં રૂ. ૧૦,૦૦૦/-નું દાન, અને નડિયાદમાં ખેતીવાડીનું પ્રદર્શન ખુલ્લું મૂકતાં રૂ. ૧,૦૦૦/-નું દાન એમ સાર્વજનિક કલ્યાણ માટે ઘણાં દાનો આપ્યાં. તેની સાથે સાથે ફ્રાન્સનો જગપ્રસિદ્ધ રાજમહેલ જોઈને તેવો મહેલ બાંધવાના તેમના મનમાં કોડ જાગ્યા. પરિણામ: વર્સેલ્સ પેલેસના પેટર્ન મુજબ પ્રથમ પત્ની લક્ષ્મીબાઈની સ્મૃતિમાં બાવન લાખ રૂપિયાને ખર્ચે 'લક્ષ્મીવિલાસ પેલેસ!'[૨૪] રાજમહેલનું બાંધકામ ૧૮૮૦માં શરૂ થયું અને ૧૮૯૦માં પૂર્ણ થતાં મહારાજા સકુટુંબ તેમાં રહેવા ગયા. આ સમયે વડોદરા રાજ્યનો વિસ્તાર ૮૬૦૦ ચોરસ માઈલ હતો અને ૨૯૩૧ ગામડાં. રાજ્યની વસ્તી ૨૨ લાખની હતી. પ્રજા ગરીબ અને અભણ હતી.

૧૮૮૮માં મહારાજા જ્યારે બીજી વાર યુરોપ ગયા ત્યારે તેમની સાથેના રસાલામાં ડૉક્ટર બટુકરામ હતા. પોતે 'નાગર ગૃહસ્થ', તેથી તેમની સાથે પેટલાદથી 'નાગર-બ્રાહ્મણ' રસોઈયાને ઇંગ્લેંડ લઈ ગયા હતા. પાછા ફર્યા બાદ રસોઈયો દંડાયો અને ડૉ. બટુકરામને પણ નાતમાં પાછા દાખલ થવા માટે રૂ. ૨૮૦૦ દંડના આપવા પડ્યા. જો કે દંડની તમામ રકમો મહારાજાએ ભરી. ડૉ. સુમંત મહેતા આ અંગે જણાવે છે કે 'આ દંડ મહારાજાએ એટલે કે વડોદરાના ગરીબ ખેડૂતોએ ચૂકવ્યો એમ ગણાવું જોઈએ'.[૨૫]

બટુકરામને તેમની નાગરી ન્યાતનો ત્રાસ વેઠવો પડે. પણ મહારાજાને શું? તેમને જતાં કોણ રોકે? તેથી તેમણે દર વર્ષે વિદેશોની મુલાકાતો લેવા માંડી. તે દરમિયાન તેઓ યુનિવર્સિટીઓ, મ્યુઝિયમો અને પુસ્તકાલયોનું બારીકાઈથી અવલોકન કરતા. કેળવણીકારો, રાજપુરુષો અને ચિંતકોને મળવાની તેઓ ભાગ્યે જ તક ચૂકતા. સયાજીરાવની વિદેશયાત્રાઓનું (૧૮૮૭-૧૯૧૪) કોષ્ટક નીચે પ્રમાણે છે.[૨૬]

અનુ.નં.	સમય	દેશનું નામ
૧	મે ૧૮૮૭-ફેબ્રુ. ૧૮૮૮	ઈજીપ્ત, ઈટાલી, ફ્રાન્સ, ઇંગ્લેંડ, સ્કૉટલેન્ડ, સ્વીટ્ઝરલેન્ડ
૨	જૂન ૧૮૮૮-ઑક્ટો. ૧૮૮૯	ઈટાલી, સ્વીટ્ઝરલેન્ડ
૩	મે ૧૮૯૨-જાન્યુ. ૧૮૯૩	ઇંગ્લેંડ, ઈટાલી, નોર્વે, બેલ્જીયમ, ફ્રાન્સ
૪	મે ૧૮૯૩-ઑક્ટો. ૧૮૯૩	ઑસ્ટ્રિયા, જર્મની, નોર્વે
૫	નવે. ૧૮૯૩-જાન્યુ. ૧૮૯૫	ઇંગ્લેંડ, સ્કૉટલેન્ડ, ફ્રાન્સ, ઑસ્ટ્રિયા, જર્મની, ઈટાલી, સ્વીટઝરલેન્ડ, તુર્કસ્તાન
૬	ઑક્ટો. ૧૮૯૭ ડિસે. ૧૮૯૭	ઈજીપ્ત
૭	મે ૧૯૦૦-જાન્યુ. ૧૯૦૧	ઇંગ્લેંડ, જર્મની, સ્પેન, ફ્રાન્સ, ઇંગ્લેંડ
૮	ફેબ્રુ. ૧૯૦૧-ઑગસ્ટ ૧૯૦૧	ઇંગ્લેંડ
૯	એપ્રિલ ૧૯૦૫-નવે. ૧૯૦૬	ઇંગ્લેંડ, ફ્રાન્સ, સ્વીટ્ઝરલેન્ડ, યુ. એસ. એ., ઈટાલી
૧૦	માર્ચ ૧૯૧૦-ડિસે. ૧૯૧૦	યુ. એસ. એ., કેનેડા, ઇંગ્લેંડ, ચીન, જાપાન, હોનોલુલુ
૧૧	એપ્રિલ ૧૯૧૧-નવે. ૧૯૧૧	ઇંગ્લેંડ, સ્કૉટલેન્ડ, આયર્લેન્ડ
૧૨	મે ૧૯૧૩-નવે. ૧૯૧૩	ફ્રાન્સ, ઇંગ્લેંડ, સ્વીટ્ઝરલેન્ડ
૧૩	એપ્રિલ ૧૯૧૪-ડિસે. ૧૯૧૪	ઇંગ્લેંડ, ફ્રાન્સ, જર્મની

મહારાજા કેવળ પરદેશની મુસાફરીઓ જ માણતા ન હતા. તેઓ પોતાના રાજ્યનાં ગામડાંઓમાં પણ ઘૂમતા. તેમનામાં શારીરિક અને માનસિક શક્તિ પ્રચંડ હોવી જોઈએ અને સાથે સાથે પોતાની પ્રજાનું કલ્યાણ કરવાની તાલાવેલી પણ. તેથી ૧૮૮૨માં તેઓ પહેલવહેલા કડી પ્રાંતમાં ફર્યા, ગામોના ખેડૂતોને મળ્યા અને તે અંગેની લેખિત નોંધ તેમણે પોતે લીધી. તેમણે પોતાની હાજરીમાં જ જાહેરનામાં ચોંટાડાવ્યાં કે 'કોઈ પણ અરજદારે કોઈ પણ કામ માટે અરજી લઈને મહારાજા સાહેબને સીધા મળવું અથવા તો અરજીમાં લખેલા કામનો નિકાલ જે અમલદાર દ્વારા થવાનો હોય તે અમલદારનો તેના પર સેરો કરાવવો કે જેથી કામનો જલદી નિકાલ થાય.'[૨૭] ત્યાર બાદ તેઓ વર્ષોવર્ષ ગામડાંઓમાં ફરતા, સામાન્યમાં સામાન્ય માણસોને મળતા, અને તેમના કલ્યાણ માટે પ્રબંધ કરતા. ખેડૂતોનાં ઝૂંપડાં કે ખેતરમાં તેમની સાથે જમવા બેસી જતા. મહારાજા યુરોપની યાત્રાઓમાંથી નવું નવું શીખી લાવીને અખતરા કરતા. તેઓ માનતા કે આર્થિક ઉન્નતિનો મુખ્ય પાયો કૃષિ વિકાસ છે. આ કારણથી તેમણે ખેડૂતોને આધુનિક કૃષિપદ્ધતિ અપનાવવા ઉત્તેજિત કર્યા. તેમણે ખેડૂતોના જૂના વેરા નાબૂદ કર્યા એટલું જ નહિ પણ જમીન મહેસૂલના દર ઘટાડ્યા. કૃષિ વિષયક પ્રદર્શનો યોજીને નવાં રાસાયણિક ખાતરો, ખેતીનાં ઓજારો અને બિયારણોથી ખેડૂતોને પરિચિત કર્યા. જે ખેડૂત નવી રીતરસમ અપનાવે તેને ઇનામ મળે નાના એકમો ધરાવનાર ગરીબ ખેડૂતો માટે વિવિધ પ્રબંધો અને પ્રોત્સાહનો. આમ મહારાજાની કૃષિ નીતિનો ઉપયોગ માત્ર જમીન મહેસૂલ વિષયક ચોપડાઓમાં જ ન રહેતાં વાસ્તવમાં થયો. તેમણે આદિવાસીઓના પ્રશ્નોને જે રીતે છેક ૧૮૮૩–૮૪થી ઉપાડ્યા ('હાળુકા' વસ્તીગૃહો, શિષ્યવૃત્તિઓ વગેરે) તે કામ હિંદભરમાં સૌ પ્રથમ હતું. તેમણે પ્રેમાનંદ ઘેલાભાઈ પટેલ નામના અમલદારને આદિવાસીઓના જીવનનો સર્વાંગી અભ્યાસ કરવા દક્ષિણ ગુજરાતનાં જંગલોમાં મોકલ્યા. 'નવસારી પ્રાંતની કાળીપરજ' (ઈ.સ. ૧૯૦૧) નામનું પ્રેમાનંદ પટેલનું આધારભૂત પુસ્તક વાંચવાથી ખાત્રી થાય છે કે મહારાજા આદિવાસીઓના કલ્યાણ માટે જરૂરી સાધનસામગ્રી પ્રાપ્ત કરવા કેવા આતુર હતા. મૂળમાં તો મહારાજા પોતે એક ગરીબ ખેડૂત હતા, તેથી તેઓ ખેડૂતોનાં દુઃખ-દર્દ સમજી શકતા. સ્ત્રી શિક્ષણ, સ્ત્રી અધ્યાપન પાઠશાળાઓ વગેરેનું વર્ણન કરવા બેસીએ તો એક સ્વતંત્ર પુસ્તક થઈ જાય તેથી અત્રે માત્ર બે જ પ્રસ્તુત બાબતોની સંક્ષિપ્તમાં ચર્ચા કરીશું.

એક તો એ કે મહારાજાએ ગામડાંઓમાં ઠેરઠેર પ્રાથમિક શાળાઓ સ્થાપી. ૧૮૯૨–૯૩માં ઇંગ્લેન્ડ અને ખાસ કરીને જર્મનીના પ્રવાસોમાંથી તેઓ આ શીખી લાવ્યા હતા. વળી તે જ વર્ષે તેમણે મફત અને ફરજિયાત પ્રાથમિક શિક્ષણ માટેનો એક અખતરો શરૂ કર્યો અને તે સમયના દીવાન મણિભાઈ જશભાઈ દેસાઈ અને પ્રાથમિક શિક્ષણના સંચાલક વિદ્યાધિકારી અને પ્રખર સમાજસુધારક હરગોવિંદદાસ દ્વારકાદાસ કાંટાવાળાને હુકમ કર્યો કે આ કામ વ્યવસ્થિત રીતે કરવાનું છે અને તેને સફળ બનાવવાનું છે.[૨૮] આ યોજના મુજબ અમરેલી તાલુકો પસંદ કરવામાં આવ્યો અને ૭ થી ૧૦ વર્ષની છોકરીઓ અને ૭ થી ૧૨ વર્ષના છોકરાઓને શાળામાં જવાની ફરજ પાડવામાં આવી. બાળકો જો ૧૧ દિવસથી વધારે સમય માટે ગેરહાજર રહે તો માબાપને દંડ થાય અને નિયમિત હાજરી આપે તો ઇનામ મળે. સ્લેટ, પેન અને પુસ્તકો મફત. દંડની આનાપાઈ સાથેની રકમનો યોજના પાછળ એવી રીતે ઉપયોગ થાય કે પ્રજા તેને વિશે ખાસ સજાગ બને. 'ઇન્સેન્ટીવ સ્કીમ'નો તેમનો અખતરો સફળ થતો લાગતાં તા. ૧–૮–૧૯૦૬ના રોજ આ કાયદો સમગ્ર રાજ્યને લાગુ પાડ્યો.[૨૯] અલબત્ત આ એક ભગીરથ કાર્ય હતું અને તેમાં તેઓ સફળ થયા નહિ, પણ સમાજના કચડાયેલા વર્ગોના પ્રશ્નોમાં તેમણે અંગત રસ લીધો હતો તે બાબત નિર્વિવાદ છે. તેમનાં પુસ્તકાલયો વડોદરા જેવા નગરોમાં જ નહિ પણ ગામડાઓમાં પણ પથરાયેલાં હતાં.[૩૦] તેમણે શરૂ

કરેલું 'ગ્રંથાલય આંદોલન' બાળકો ઉપરાંત પુખ્તવયનાં સ્ત્રી-પુરુષો માટે પણ ઉપકારક બન્યું હતું.

મહારાજાનું બીજું યશસ્વી કાર્ય તે તેમણે સુપ્રસિદ્ધ વૈજ્ઞાનિક પ્રોફેસર ત્રિભુવનદાસ કલ્યાણદાસ ગજ્જરની મદદથી ૧૮૯૦માં સ્થાપેલું 'કલાભવન.' આજે તો તે મહારાજા સયાજીરાવ યુનિવર્સિટીની 'ફેકલ્ટી ઓફ ટેકનોલોજી એન્ડ એન્જિનિયરીંગ' તરીકે દેશ–વિદેશમાં મશહૂર બન્યું છે. તેની સ્થાપના પહેલાં આર્ટ્સ અને સાયન્સ કોલેજોમાં મુખ્યત્વે ઉચ્ચ જ્ઞાતિઓનાં સંતાનો જવા ભાગ્યશાળી થતાં. ટેકનોલોજીમાં તો હાથ-પગ પણ ચલાવવા પડે અને ચામડા અને તેના જેવા 'હલકા' પદાર્થોને સ્પર્શ પણ કરવો પડે. તેથી શિષ્ટ લોકો હુન્નર-ઉદ્યોગને હલકો ગણતા. પરંતુ 'કલાભવન' શરૂ થતાં તેમાં જ અંત્યજો ઉપરાંત મોટી સંખ્યામાં કારીગરો દાખલ થયા. તેમને માટે મહારાજાએ ખાસ સવલતો કરી હતી.[૩૧]

મફત અને ફરજિયાત શિક્ષણ અને કલાભવન મહારાજાએ ઉપાડેલાં મહાન કાર્યો હતાં. તેને લીધે શૂદ્રો અને અંત્યજોને પણ લાભ થતો હોવાથી તેની સામે ઉચ્ચ વર્ણના લોકોએ 'હોહા' કરી મૂકી. પણ મુંબઈથી પ્રસિદ્ધ થતા 'ઇન્દુપ્રકાશે' મહારાજાની પીઠ થાબડતાં લખ્યું કે 'The education of the depressed and the untouchables in the Baroda State is the result of the personal exertions and initiative of His Highness Maharaja Sayajirao Gaekwad. He has been fighting against the orthodoxi and we hope that he will succeed in carrying out his plans.'[૩૨]

આ બધું કેવી રીતે શક્ય બન્યું? સયાજીરાવ, ગાયકવાડ કુટુંબમાંથી પાંગરેલી ક્ષત્રિય પરંપરા ધરાવતા રાજવી જરૂર હતા. પરંતુ એક ખેડૂત તરીકેની તેમની સભાનતા નકારી શકાય નહિ. મારો મહત્ત્વનો મુદ્દો એ છે કે સયાજીરાવે અનેક વિરોધો વચ્ચે જે રીતે ૧૯મા સૈકાના વર્ગીય સુધારાને કળપૂર્વક શૂદ્રો અને દલિતો તરફ વાળ્યો તેની પાછળ માત્ર પશ્ચિમની રેશનલ અને માનવતાવાદી અસર ન હતી. તેની ભીતરમાં મહારાજાની 'પીઝન્ટ આઇડેન્ટીટી' છુપાયેલી હતી. દુર્ગારામ મહેતાજી, મહીપતરામ રૂપરામ, કવિ નર્મદ અને કરસનદાસ મૂળજી જેવા તેમના સમકાલીન સમાજ-સુધારકો પણ પશ્ચિમની વિચારસરણીથી પ્રભાવિત થયા હતા. પણ તેઓ સુધારાને નીચલા સ્તર સુધી પહોંચાડી શક્યા ન હતા. તેઓ તે પ્રત્યે સભાન જરૂર હતા. પણ કાંઈ કરી શક્યા ન હતા. આમ સુધારાને કચડાયેલા વર્ગો અને જ્ઞાતિઓ સુધી પહોંચાડવા માટેનું મહારાજાનું 'સેલ્ફ એસર્શન' ગરીબ કિસાન તરીકેની તેમની બાલ્યાવસ્થાની સ્મૃતિઓમાંથી પ્રગટ થતું હતું.

૨

આ વિભાગની શરૂઆતમાં જ મારે એ બાબત ઉપર ભાર મૂકવાનો છે કે સયાજીરાવ બ્રિટિશ રાજ્યતંત્ર અને યુરોપીય વિચારસરણીથી પ્રભાવિત થયા હોવા છતાં તેઓ બ્રિટિશ હકૂમતના પૂતળારૂપ ન હતા. આના કેટલાક પુરાવા મોજૂદ છે. અલબત્ત, એ સાચું છે કે બ્રિટિશ કેળવણીકારો તેમ જ બ્રિટિશ અને હિંદી અમલદારોએ તેમના બાળપણ અને જીવન ઘડતરનાં વર્ષો દરમિયાન નિર્ણયાત્મક રીતે ભાગ ભજવ્યો હતો. પશ્ચિમની સ્ફૂર્તિદાયક વિચારધારાની જો તેમના મન પર શરૂઆતથી જ અસર થઈ ન હોત તો કદાચ તેઓ પણ તેમના પૂર્વજો અને તેમના (સયાજીરાવના) સમયના મોટા ભાગના રાજા-મહારાજાઓની જેમ પ્રજાને ભોગે કેવળ લીલાલહેર જ કરતા હોત. આમ બ્રિટિશ શાસન અને કેળવણીકારોનું પ્રદાન 'પ્રાઈમ મુવર્સ' તરીકેનું ખરું જ. પરંતુ સાથે સાથે એ વાત પણ છે કે વ્યક્તિ તેની ઉપર પડતા વિવિધ પ્રભાવોનું જડ રીતે અનુકરણ ન કરતા તેને પોતાની આગવી રીતે અભિવ્યક્ત કરવાની સર્જકતા ધરાવે છે. સયાજીરાવ એક સંવેદનશીલ યુવક હતા અને નવાચારોને (innovations) ગ્રહણ કરવા-

ની તેમ જ સારાસારનો વિચાર કરીને તેને વ્યવહારમાં ઉતારવાની તેમની સજ્જતા આશ્ચર્યકારક હતી. આ જ કારણથી સયાજીરાવની આકરી ટીકાઓ કરવા છતાં ડૉ. સુમંત મહેતાએ ભારપૂર્વક જણાવ્યું છે કે તેઓ અત્યંત કાર્યકુશળ અને પરગજુ સ્વભાવના હતા. આ કારણથી મહારાજાનાં તમામ સત્કાર્યોને માટે કેવળ બ્રિટિશ શાસનને તેમ જ તેમના શિક્ષકો અને અમલદારોને જ બિરદાવતા રહેવું તે વ્યક્તિ–ઘડતર અને સામાજિક વિકાસની પ્રક્રિયાને સંકુચિત અને એકમાર્ગી પરિપ્રેક્ષ્યમાં જોવા સમાન છે. જીવનનાં પ્રથમ ૧૨ વર્ષ દરમ્યાન મહારાજાને જે કૌટુંબિક અને અન્ય અનુભવો થયા તે વિશેની માહિતી, અગાઉ જણાવ્યા મુજબ પૂરતી ન કહેવાય. આમ છતાં આ અંગે મેં જે કાંઈ જણાવ્યું છે તે સયાજીરાવની દલિત ઉત્કર્ષની પ્રવૃત્તિઓને સમાજશાસ્ત્ર અને સામાજિક મનોવિજ્ઞાનના દૃષ્ટિકોણથી સમજવામાં મદદરૂપ છે. વળી સાંસ્થાનિક સમય દરમિયાન હિંદનાં ગામડાઓમાં વસતા ગરીબ કિસાનો જે કઠોર યાતનાઓમાંથી પસાર થતા હતા તે વિશે તો ઘણું લખાયું છે. આ પ્રકારની ખૂટતી કડીઓને ખ્યાલાત્મક માળખામાં સાંકળતાં હું એ તારણ ઉપર આવ્યો છું કે સયાજીરાવને એક બાળ–ખેડૂત તરીકે જે સારા નરસા અનુભવો થયા હતા તેને લીધે તેઓ તેમની ઉંમરના પ્રમાણમાં વધારે પરિપક્વ બની ગયા હતા. આજની સરખામણીમાં ૧૯મી સદીના સ્ત્રી–પુરુષોનો 'યૌવનકાળ' ૧૩–૧૪ વર્ષે શરૂ થઈ જતો અને જો જીવી ગયા તો પણ ૪૦–૪૨ વર્ષે તો ઘડપણ આવી જતું. જો વસ્તુસ્થિતિ આ હોય તો એમ વિચારવું અઘરું નથી કે લગભગ ૨૨–૨૪ વર્ષની વયે અનુભવે પ્રૌઢ બનતાં સયાજીરાવે અંગ્રેજોના બૌદ્ધિક ટેકા ઉપર જ આધાર ન રાખતાં પોતાની રીતે સુધારાની દિશા બદલવી શરૂ કરી દીધી હતી.

આ મુદ્દાને લક્ષમાં રાખીને આપણે હવે સયાજીરાવની અંત્યજોદ્ધારની પ્રવૃત્તિઓ વિશે ચર્ચા કરીશું. તેમને સમજવા સૌ પ્રથમ તેમનાં મહત્ત્વનાં વ્યાખ્યાનોને ટાંકીશું; કેમકે તે આજની દલિત વિભાવનાઓની દૃષ્ટિએ પણ મહત્ત્વનાં છે. સયાજીરાવે મફત અને ફરજિયાત શિક્ષણ દાખલ કરતી વખતે તારીખ ૨૯–૩–૧૮૯૨ના રોજ જાહેર વ્યાખ્યાનમાં કહ્યું:

'હું કહીશ કે મારા રાજ્યના ખેડૂતોમાં અને ખાસ કરીને પછાત વર્ગોમાં શિષ્યવૃત્તિ અને બીજી જાતની આર્થિક મદદ આપીને પ્રાથમિક શિક્ષણનો પ્રચાર કરવાના ઉદ્દેશ જેટલી બીજી કોઈપણ વસ્તુ મને પ્રિય નથી.'[33]

૧૮–૧૦–૧૯૦૩નું સયાજીરાવનું વ્યાખ્યાન:

'હું વારંવાર સાંભળું છું કે દક્ષિણ આફ્રિકામાં હિંદીઓને માટે ત્યાંની સરકારે અમુક રહેવાનાં સ્થળ નક્કી કર્યાં છે, અને જ્યાં ગોરા લોકો રહે છે તે જગ્યાએ જવા માટે તેમને મનાઈ કરવામાં આવી છે. તેથી હિંદીઓ ફરિયાદ કરે છે. તો થોડું આત્મ–પરીક્ષણ કરો. જો તમને લાગતું હોય કે તમારા દેશબંધુઓને દક્ષિણ આફ્રિકામાં અમુક સાચી હાડમારીઓ ભોગવવી પડે છે તો તમને લાગવું જ જોઈએ કે કહેવાતા પછાત વર્ગના લોકો સાથે ધિક્કાર ભરેલી વર્તણૂંક ચલાવવામાં તમે માણસાઈ અને સહાનુભૂતિનું દેવાળું કાઢ્યું છે. કમકમાટ ઉપજાવે તેવા ઉચ્ચ વર્ણના લોકોની જુલમ જહાંગીરી સામે હું બળવાનો પોકાર કરવાની પહેલી તક લઈશ.'[34]

તા. ૨૬–૯–૧૯૦૯ના રોજ પૂનામાં યોજાયેલા 'ડીપ્રેસ્ડ ક્લાસીસ મિશન'ના ઈનામ વિતરણના સમારંભમાં શિક્ષણ ઉપર ભાર મૂકતાં તેમણે કહ્યું:

'તમને જણાવતાં આનંદ થાય છે કે આજે મારા રાજ્યમાં ૩૩૬ અંત્યજ શાળાઓ ચાલે છે, જેમાં લગભગ ૧૦,૦૦૦ છોકરા–છોકરીઓ ભણે છે અને તે સંખ્યામાં વધારો થતો જ જાય છે. આ ઉપરાંત અંત્યજો માટે મેં ચાર વસતિગૃહો કાઢ્યાં છે. મારે દિલગીરી સાથે કહેવું પડે છે કે હજુ પણ ઘણા હિંદુઓ એવા છે કે જેમને આ દલિત કોમ માટે કામ કરવાનો વિચાર બહુ સારો લાગતો નથી. તેથી તો

માટે આ કામ માટે ખ્રિસ્તી અને મુસલમાન શિક્ષકોનો ઉપયોગ કરવો પડે છે. હું તમને કહું છું કે મને પોતાને તમને 'ડીપ્રેસ્ડ' એટલે દલિત કહેવા એ વ્યાજબી લાગતું નથી. પણ એનો માર્ગ તમારા પોતાના જ હાથમાં છે. તમારે હંમેશાં દલિત રહેવું કે તમારી સ્થિતિ સુધારવી એનો નિર્ણય તમે પોતે જ કરજો.[૩૫]

૩

આ વિભાગમાં સયાજીરાવના દલિતોદ્ધારનાં કાર્યોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. ૧૯૧૧ના વડોદરા રાજ્યના વસતીગણતરીના અહેવાલ મુજબ તે સમયે સવર્ણ હિંદુઓની સંખ્યા ૧૬,૯૭,૧૬૦ હતી અને અંત્યજોની સંખ્યા ૧,૭૩,૧૯૪ હતી. આમ હિંદુઓની સરખામણીમાં દલિતોની જનસંખ્યા ૧૦.૨ ટકા હતી. તેનું કોષ્ટક નીચે દર્શાવ્યું છે.[૩૬]

સયાજીરાવના સમયનો ઉપર્યુક્ત વસતી ગણતરી અહેવાલ તેની પહેલાના અહેવાલો કરતાં વધારે આધારભૂત હોવાથી તેને આ લેખમાં આવરી લેવામાં આવ્યો છે. તે ઉપરથી જણાશે કે જનસંખ્યાની દૃષ્ટિએ દલિતોમાં અનુક્રમે ઢેડ, ચમાર અને ભંગી આવે છે.

સયાજીરાવ જ્યારે સગીર હતા ત્યારે તેમણે તેમની વફાદારી, રીતભાત અને ગ્રહણશક્તિ દ્વારા બ્રિટિશ સરકારના પ્રતિનિધિઓ તેમ જ વહીવટદારો ઉપર સારી છાપ પાડી હતી. તેથી ૨૦ વર્ષની ઉંમર સુધી રાહ જોવાને બદલે તેમને ૧૮ વર્ષની વયે તા. ૨૮-૧૨-૧૮૮૧ ના રોજ રાજ્યસત્તા સોંપવામાં આવી.[૩૭] તેમણે જ્યારે અસ્પૃશ્યોનો પ્રશ્ન હાથ ધર્યો (૧૮૮૨) ત્યાર તેમની ઉંમર ૨૦ વર્ષની હતી. તે સમયના સરકારી અહેવાલમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે સવર્ણોની શાળાઓમાં અંત્યજોને પ્રવેશ મળતો ન હોવાથી મહારાજાએ અખતરા ખાતર ૧૮૮૨ની આખરમાં વડોદરા શહેરમાં એક અંત્યજ શાળા સ્થાપી જેમાં ૨૮ વિદ્યાર્થીઓ ભણતા હતા. તેને બીજે વર્ષે, ૧૮૮૩ માં પાટણમાં એક અને વડનગરમાં એક એમ ૨ અંત્યજ શાળાઓ સ્થાપવામાં આવી.[૩૮] વળી સાથે સાથે ખેડા જિલ્લાના વસોમાં પણ એક શાળા. આમ ૧૮૮૩-૮૪માં આખા રાજ્યમાં કુલ ૪ અંત્યજ શાળાઓ હતી જેમાં માત્ર ૮૨ વિદ્યાર્થીઓ અભ્યાસ કરતા હતા. અત્રે બે મુદ્દાઓ ઉમેરવા જરૂરી છે. આ શિક્ષણ માત્ર પ્રાથમિક સ્તર સુધીનું જ હતું અને બાળકોને સેકન્ડરી સ્તર સુધી લઈ જવાની તેમાં કોઈ જ વ્યવસ્થા ન હતી. બીજો નોંધપાત્ર મુદ્દો એ છે કે પ્રાયમરી કક્ષાનું શિક્ષણ ગાંધીવાદી શિક્ષણની સર-

નામ	વડોદરા	કડી	નવસારી	અમરેલી	કુલ
ભંગી	૧૫૧૦૨	૮૫૬૧	૯૮૨	૧૭૫૨	૨૬૩૯૭
ઢેડ	૩૩૫૭૯	૪૦૩૮૬	૧૪૫૦૦	૧૧૨૯૩	૯૯૭૫૮
ગરોડા	૧૭૦૨	૪૨૦૪	૨૩૦	૧૪૫	૬૨૮૧
ચમાર	૧૦૪૩૦	૧૯૧૨૯	૧૮૪૩	૮૦૮	૩૨૨૧૦
સેનવા	૩૭૪	૭૨૦૭	૪	૨	૭૫૮૭
ખુરડ	૭૦	૧૬	૫૪	૧૦	૧૫૦
ઢોલાર	૫૧	—	—	—	૫૧
મહાર	૬૪૨	૨૦	૩૯	—	૭૦૧
અન્ય	૧૯	—	—	—	૧૯
કુલ	૬૧૯૬૯	૭૯૫૨૩	૧૭૬૫૨	૧૪૦૧૦	૧૭૩૧૯૪

બ્રાહ્મણોમાં વધારે વ્યવસ્થિત અને પ્રગતિશીલ હતું. ગાયકવાડની અંત્યજ શાળાઓનો મુખ્ય ઝોક શુદ્ધિ અને ધાર્મિક જ્ઞાન ઉપર હતો. ઉદાહરણરૂપે મામાસાહેબ ફડકે જ્યારે જ્યારે ગુજરાતની હરિજન શાળાઓની તપાસ માટે જતા ત્યારે તેઓ બાળકોને સંયમ રાખવાનો ઉપદેશ આપતા. તેમણે એક પ્રસંગે તેમને કહ્યું હતું કે:

'તમે માનવાની ભૂલ નહિ કરતા કે તમારી બૂરી હાલત ઊંચી જ્ઞાતિઓએ જ કરી છે. પ્રભુને ઘેર ન્યાય છે. ઊંચી જ્ઞાતિ ઊંચી થઈને રહી કેમકે તેમનામાં સંયમ વધારે હતો. અનેક દુકાળો જોવા છતાં, અનેક રાજ્યોની ઉથલપાથલનું દુઃખ અનુભવ્યા છતા, તેઓએ પોતાનો શુદ્ધ આચાર ને ટેક છોડ્યાં નહિ. તમે તો માંસ ને દારૂને જ તમારું અન્ન ને પાણી બનાવ્યાં. તમારા પગાર રીતસર કર્યા પછી પણ તમે ચોખ્ખા રહેતા નથી. તમને દૂર રાખવા માટેનું એ જ મોટું કારણ છે. આપણા ધર્મમાં ચોખ્ખાઈ ઉપર તો ઘણો જ ભાર મૂકેલો છે... આખરે અંત્યજસેવામાં જેઓ રોકાયા છે તેવા ભાઈઓને પણ નમ્રભાવે બે બોલ કહી દઉં. ઉજ્જવલ હિંદુ ધર્મ પર પડેલો અસ્પૃશ્યતાનો મેલ ધોવાનું વ્રત આપણે લીધું છે. પણ તેને માટે પ્રથમ આપણે નિર્મળ બનવું ને રહેવું જોઈએ. કાદવવાળા પાણીથી કોઈ પણ કપડું સાફ નહિ થઈ શકે. હિંદુ ધર્મને માટે આપણને અભિમાન છે. તેનું પાલન આગ્રહપૂર્વક આપણે કરવું જોઈએ ...આજે મહાત્મા ગાંધી જેવા મહાન પુરુષે તમારી બાંય પકડી છે.'૩૯

ગાયકવાડ સરકારની શિક્ષણ વ્યવસ્થામાં 'શુદ્ધિ'નો કોઈ અવકાશ ન હતો. તેમાં અક્ષરજ્ઞાન ઉપરાંત યુરોપ અને હિંદના ઇતિહાસના સરળ પાઠો, સંવાદરૂપે ભૂગોળ, ગણિત અને અંગ્રેજી ભાષા શીખવવામાં આવતા. ચોખ્ખાઈ ઉપર ભાર જરૂર પણ તે ધર્મને નામે નહિ. જ્યારે ગાંધીવાદી રીતરસમોમાં અસ્પૃશ્યતા નિવારણની સાથે સાથે જ્ઞાતિ અને ધર્મનું રક્ષણ કરવાની પણ વાત હતી. આ દૃષ્ટિએ જોઈએ તો એમ કહી શકાય કે ગાંધીજીના જેવા દાવપેચો પહેલાં હોવા છતાં સયાજીરાવનાં હરિજનોદ્ધારનાં કાર્યો વધારે પ્રગતિશીલ હતાં. આ લેખમાં આગળ ટાંકવામાં આવેલાં સયાજીરાવનાં ભાષણો તેના પુરાવારૂપ છે.

અંત્યજ શાળાઓ શરૂ થતી સાથે જ સયાજીરાવે ૧૮૮૪–૮૫માં બીજી ૬ શાળાઓનો ઉમેરો કર્યો, તેથી વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યા ૮૨થી વધીને ૨૬૦ થઈ. પણ મહારાજાને એટલેથી જ સંતોષ ન થયો. ૧૮૯૩–૯૪માં તેમણે મફત અને ફરજિયાત પ્રાથમિક શિક્ષણનો અખતરો અમરેલી તાલુકામાં શરૂ કર્યો. તેથી તાલુકામાં ૧૭ નવી અંત્યજ શાળાઓ શરૂ થઈ અને વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યા વધીને ૧૨૨૬ની થઈ. જોકે વર્ષને અંતે બાળકોની સંખ્યા ઘટીને ૧૧૦૦ થઈ ગઈ પણ તેનું કારણ એ હતું કે ૧૮૯૩ની આખરમાં સયાજીરાવે વડોદરા, અમરેલી, પાટણ અને નવસારીમાં એમ કુલ ચાર અંત્યજ બોર્ડિંગ શાળાઓ શરૂ કરી હતી તેમાં ભોજન અને કપડાં પણ મફત મળતાં હોવાથી ઘણા વિદ્યાર્થીઓ તેમાં દાખલ થયા. આ કારણથી ૧૮૯૩–૯૪માં વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યામાં ઘટાડો દર્શાવવામાં આવ્યો છે.૪૦ જોકે ૧૮૯૬–૯૭માં બોર્ડિંગ શાળાઓની યોજના પડતી મૂકવામાં આવી અને તે છેક ૧૯૦૭–૦૮માં ફરીથી શરૂ કરવામાં આવી. આ મહત્ત્વનો મુદ્દો આપણે પાછળથી ચર્ચીશું પણ અહીં એ જાણવું જરૂરી છે કે સયાજીરાવે ૧૮૯૪–૯૫માં વડોદરા શહેરમાં અંત્યજ કન્યાઓની એક શાળાની સ્થાપના કરી અને ત્યાર બાદ ૧૮૯૮માં ભંગી બાળકો માટે એક શાળા સ્થાપી. ૧૮૯૯–૧૯૦૦ના વર્ષના રીપોર્ટ મુજબ તે વર્ષે રાજ્યભરની વિવિધ અંત્યજ શાળાઓની પરીક્ષાઓમાં કુલ ૨૯૭ બાળકો બેઠાં જેમાંથી ૨૦૬ પાસ થયાં. ૯ વિદ્યાર્થીઓએ તે વર્ષે પ્રાથમિકનું છઠ્ઠું ધોરણ પાસ કર્યું.૪૧ આ તમામ વર્ષો દરમિયાન સેકંડરી તેમજ બરોડા કૉલેજમાં ભણતા સવર્ણ હિંદુ વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યા આપવામાં આવી છે. તેમની સંખ્યા અને તેમના શિક્ષકો અને પ્રોફેસરોનો વિચાર કરીએ તો જ ખ્યાલ આવી શકે કે અસ્પૃશ્ય વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યામાં વધારો થતા રહેવા છતાં તેઓ વસ્તુતઃ

ઉચ્ચ વર્ણોનાં વિદ્યાર્થી–વિદ્યાર્થિનીઓની સરખામણીમાં દિનપ્રતિદિન પાછળ પડી જતા હતા.[૪૨] વડોદરા રાજ્યની અંત્યજ શાળાઓ અને વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યા નીચેના કોષ્ટકમાં દર્શાવવામાં આવી છે :[૪૩]

કોષ્ટકના આંકડા ઝીણવટપૂર્વક જોનારને નવાઈ લાગે કે ૧૯૦૪–૦૫ બાદ અસ્પૃશ્ય વિદ્યાર્થીઓની સંખ્યા ઝડપથી કેવી રીતે વધી ગઈ? આનું કારણ એ છે કે સયાજીરાવે અંત્યજોના શિક્ષણમાં વધારો કરવાના આશયથી આત્મારામ બેદી (૧૮૬૬–૧૯૩૮) નામના એક આર્યસમાજી યુવાનની નિમણૂક કરી અને તેમના પ્રયાસોને લીધે આ શક્ય બન્યું. અંત્યજ શાળાઓમાં ભણાવવા દોઢ ગણો વધારે પગાર આપવા છતાં કોઈ સવર્ણ શિક્ષક આ કામ માટે તૈયાર ન થતો. તેથી મુસલમાન અને ખ્રિસ્તી શિક્ષકો બાળકોને ભણાવતા. એક પ્રસંગે સયાજીરાવ જ્યારે લાહોર ગયા ત્યારે તેમણે ત્યાંના આર્યસમાજી કાર્યકરોને તા. ૧૮–૧૦–૧૯૦૩ના રોજ સંબોધન કર્યું. તેમણે સ્પષ્ટ શબ્દોમાં જણાવ્યું હતું કે તમે આર્યસમાજીઓ ખ્રિસ્તી અને મુસલમાનોની ધર્મવટાળ પ્રવૃત્તિની ટીકા કેમ કરો છો? તેમને ગાળો દેવા કરતાં વડોદરા રાજ્યના અસ્પૃશ્યોને ભણાવવા આવો તો વધારે સારું'.[૪૪] સયાજીરાવ એટલેથી અટક્યા નહિ. તેમણે ઉત્તર હિંદુસ્તાનમાંથી સ્વામી નિત્યાનંદ, સ્વામી વિશ્વેશ્વરાનંદ, તેહેલરામ ગંગારામ, બદ્રીદત્ત શર્મા અને જમનાદાસ પાંડે જેવા આર્યસમાજી કાર્યકરોને અવારનવાર વડોદરા બોલાવ્યા. પરંતુ આ બધામાં પંજાબના આત્મારામ રાધાકૃષ્ણ બેદી (અમૃતસરી) સૌથી વધારે ઉપયોગી પુરવાર થયા. ૧૯૦૭–૦૮ના સરકારી અહેવાલમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે મહારાજાએ તે વર્ષે અંત્યજ છોકરાઓ અને છોકરીઓ માટે ફરીથી બોર્ડિંગ શાળાઓ શરૂ કરી અને તેની સાથે અસ્પૃશ્યતાને નાબૂદ કરવાની ધગશ રાખતા આત્મારામની નિમણૂક રાજ્યની અંત્યજ શાળાઓના સુપ્રિન્ટેન્ડન્ટ તરીકે કરી. અહેવાલમાં એવી આશા વ્યક્ત

વર્ષ	છોકરાઓની શાળા	છોકરાઓની સંખ્યા	છોકરીઓની શાળા	છોકરીઓની સંખ્યા	વિદ્યાર્થીઓની કુલ સંખ્યા
૧૮૮૨–૮૩	૧	૨૮	—	—	૨૮
૧૮૮૩–૮૪	૪	૮૨	—	—	૮૨
૧૮૮૪–૮૫	૯	૨૯૦	—	—	૨૯૦
૧૮૮૫–૮૬	૮	૨૮૨	—	—	૨૮૨
૧૮૯૨–૯૩	૧૨	૧૨૨૩	—	—	૧૨૨૩
૧૮૯૩–૯૪	૧૪	૧૧૦૦	—	—	૧૧૦૦
૧૮૯૪–૯૫	૨૧	૧૪૬૮	૧	૨૮	૧૪૯૬
૧૮૯૫–૯૬	૨૧	૧૬૦૪	૧	?	૧૬૦૪
૧૮૯૮–૯૯	૨૨	૧૭૯૪	૧	?	૧૭૯૪
૧૮૯૯–૧૯૦૦	૨૨	૨૧૦૧	૧	?	૨૧૦૧
૧૯૦૪–૦૫	૧૯	૧૭૧૫	૧	૬૮	૧૭૮૩
૧૯૦૬–૦૭	૨૪૭	૯૨૬૯	૧	?	૯૨૬૯
૧૯૦૭–૦૮	૩૦૦	૧૦૪૬૯	૫	૩૨૯	૧૦૭૯૮
૧૯૦૮–૦૯	૨૯૯	૧૦૦૯૯	૫	૩૪૯	૧૦૪૪૮
૧૯૧૪–૧૫	૨૯૮	૧૧૯૪૦	૫	૩૫૫	૧૨૨૯૫

કરવામાં આવી કે આત્મારામના આગમનથી હિન્દુ [illegible] ૧૯૦૦માં [illegible] અને [illegible] ઉત્તમ [illegible] લાગુ પાડ્યો હતો. તેથી હવે આત્મારામ [illegible] વડોદરાને પોતાનું કાર્યક્ષેત્ર બનાવ્યું. તેઓ રાજ્યના વિવિધ ભાગોમાં ચલાવેલી અંત્યજ શાળાઓનું તથા વડોદરા, પાટણ, નવસારી અને અમરેલી જેવા સ્થળોની બોર્ડિંગ શાળાઓનું ઇન્સ્પેક્શન કરવા ફરવા લાગ્યા.

આત્મારામ દલિતોના મિત્ર હતા. તેઓ તેમને [illegible] આત્મારામ [illegible] અને વિવિધ [illegible] સાથે સ્કાઉટ અને [illegible] તાલીમ પણ આપતા હતા. [illegible] સુપ્રસિદ્ધ [illegible] દલિત [illegible] અને [illegible] જેવા આદિવાસી નેતાઓ વડોદરાની [illegible] બોર્ડિંગ સ્કૂલમાં તૈયાર થયા હતા. [illegible] છે કે પંડિત આત્મારામે તથા તેમના પત્ની [illegible] તેમને મા બાપ જેવા [illegible] હતા. [illegible] સિવાય [illegible] તમામ [illegible] મુસલમાન અને ખ્રિસ્તી હતા. તે વખતે [illegible] સરકારી સ્કૂલમાં અંત્યજ વિદ્યાર્થીને પ્રવેશ મળતો ન હતો. અંત્યજ [illegible] સરકારી હાઈસ્કૂલોના [illegible] અંત્યજ વિદ્યાર્થીઓને [illegible] હતા. [illegible] આ [illegible] વિદ્યાર્થીઓને હાઈસ્કૂલમાં દાખલ કરવા [illegible] તેમ જ થયું. [illegible] વડોદરાની સરકારી હાઈસ્કૂલ [illegible] દાખલ કરવા [illegible] [illegible] હાઈસ્કૂલના [illegible]

હિન્દુઓ બેસી રહી [illegible] પરિણામે [illegible] હિન્દુમાં [illegible]

આ ઉપરથી ખ્યાલ આવશે કે તે સમયે [illegible] અને આત્મારામ જેવી [illegible] વિરોધને ખાળતા હતા. [illegible] બોર્ડિંગ [illegible] વિદ્યાર્થીઓને માટે [illegible] કર્યું [illegible] હતું. આત્મારામના [illegible] મહારાજશ્રી સાથે સાથે આત્મારામની [illegible] પ્રશંસા કરી છે [illegible] [illegible] અનુભવો [illegible] સમજવામાં મદદરૂપ છે. તેથી અમે તેને [illegible] છે:

"[illegible] વિદ્યાર્થી [illegible] હતું તે પ્રસંગે ત્યાં [illegible] વ્યવસ્થા કરવામાં આવી હતી. અમારા અધિકારી પંડિતજી (આત્મારામ) પોતાના આખા કુટુંબ સાથે આ પ્રસંગે આવેલા. [illegible] રહેલ અને ખૂબ [illegible] આવે છે કે [illegible] અમે ગયેલા [illegible] અને [illegible] વ્યવસ્થા કરેલી [illegible] હતા. [illegible] પણ નહિ [illegible] સરકારી [illegible]

તો પણ બાપાઓના ક્રોધનું શમન થયું નહિ. પાછા વળતી વખતે જ્યારે અમારા ગાડાં ગામમાંથી પસાર થતા હતા ત્યારે કોઈએ ત્હેને રોકયા. 'અલ્યા ત્હમે કોણ છો? ત્હમને શરમ નથી આવતી! અમે બેઠા હોઈએ તો ત્હમારે અમને નમવું જોઈએ, અને ગાડામાંથી ઉતરી જવું જોઈએ!!!' અમે બધા ખડખડાટ હસી પડયા. અમારા હસવાથી દાદાઓના ચહેરામાં ઉગ્રતા આવી ગઈ. કેટલીક જગ્યાએ શામ, દામ, દંડ, અને ભેદની નીતિથી કામ લેવું પડે છે. અમે વેદ ધર્મના અનુયાયી હોવાથી એ નીતિ ભૂલી જઈએ ત્હેમ નહોતા. 'શઠં પ્રતિ શાઠયમ'ની નીતિ અખત્યાર કર્યા સિવાય ચાલે તેમ ન હતું... અમારા મંડળના પંડિતશ્રી આનંદપ્રિયજી (આત્મારામના પુત્ર) તે વેળા વડોદરામાં મુનસફ હતા. ત્હેમણે મક્કમપણે તડૂકીને વાત કરી. બાપાઓ ધડધડધસ કરતા નરમ પડવા લાગ્યા. પંડિતજીએ કહ્યું કે 'અમે સરકારી માણસો છીએ. હું મુનસફ છું અમે શ્રીમંત મહારાજા સાહેબના અંત્યજોદ્ધારનું કાર્ય કરીએ છીએ. ખબરદાર કોઈએ અવાજ કાઢયો તો! કેસ કરીશું અને ખબર પાડી દઈશું; પંડિતજીએ કેટલાક દાદાઓના નામો નોંધી લીધા. આ વખતે કેટલાક તો કાલાવાલા કરવા લાગ્યા. અમારાં ગાડાં ચાલવા માંડયા. ગાડાનો સમય થયો હતો એટલે સડસડાટ કરતાં ગાડાં અમે મારી મૂકયાં.'[૪૮]

ગાંધીયુગ દરમિયાન પરીક્ષિતલાલ મજમુદાર, ઠક્કરબાપા અને મામા સાહેબ ફડકે જેવા સંનિષ્ઠ કાર્યકરો અસ્પૃશ્યતા વિરુદ્ધ પ્રચાર કરતા હતા. પણ તેની પહેલાં સયાજીરાવે ઊભી કરેલી શિક્ષણપ્રથા ગ્રામીણ દલિતો સુધી કેવી ગૌરવભેર પ્રસરી હશે તે જાણવું જરૂરી છે. આપણે નાગજીભાઈ આર્યના શબ્દોમાં તે જોઈશું :

(૧) 'પંડિતજીના આગમન પછી કેવળ વસતિગૃહો, અંત્યજ શાળાઓ અને વ્યવસ્થિત કાર્ય સંચાલનની જ શરૂઆત થઈ નહોતી પણ ગ્રામ અંત્યજ જનતામાં પ્રચાર દ્વારા પ્રાણવાન પ્રવૃત્તિઓ પણ શરૂ થઈ ચૂકી હતી. આ પ્રવૃત્તિઓની રાજ્યના કારોબારી વૃત્તાંતોમાં પણ વારંવાર સમાલોચનાઓ થઈ છે. પંડિતજીની પ્રચાર પ્રણાલી જાણવા જેવી છે. પંડિતજી શાળાઓની મુલાકાતે જતા, શાળાઓનું કાર્ય પરવારી વણકરવાસો અને અંત્યજ વસતિગૃહમાં તૈયાર થયેલા વિદ્યાર્થીઓ પણ સભાના સમયે જે તે સ્થળે આવી પહોંચતા. આ પ્રચારક મંડળનો ઉતારો હંમેશાં અંત્યજવાસોમાં રહેતો. પોતાનાં કેળવાયેલાં અને સુઘડ બાળકોને જોઈને અંત્યજ માનવ–સમાજમાં જાગૃતિના અંકુરો ફૂટતા. અંત્યજ માણસોમાં પોતાનાં બાળકોને આવી રીતે ભણાવીને સુઘડ બનાવવાની ભાવના જાગૃત થતી. પંડિતજી અને વિદ્યાર્થીઓ છટાદાર ભાષણો કરતા અને ઉપદેશ દેતા. નોંધવા જેવી બાબત એક જણાવવી જોઈએ કે અંત્યજ વસતિગૃહની કેળવાયેલી કન્યાઓ પણ આ પ્રચારમાં જતી. કન્યાઓ અને વિદ્યાર્થીઓનાં ભાષણોની અપૂર્વ છાપ પડતી.'[૪૯]

(૨) 'રજાના દિવસોમાં પ્રચારનો કાર્યક્રમ વિશિષ્ટ પ્રકારનો રહેતો. રાતના વિદ્યાર્થીઓ અને કન્યાઓ આવે ત્યારે અંત્યજ વસાહતોમાં સવારમાં ગામના સમસ્ત સવર્ણ હિંદુઓની સભામાં અને સમીસાંજના ગામના સ્ત્રી સમાજમાં ભાષણો અપાતાં. શાળાઓના દિવસોમાં વિદ્યાર્થીઓ રાતના સમયે આવી રહેતા એટલે પ્રચારમાં ખૂબ સરળતા રહેતી. કોઈવાર નિશાળમાં જવાનું મોડું ન થાય તે માટે ખાસ કાળજી રાખીને વિદ્યાર્થીઓને સવેળા પાછા રવાના કરી દેવામાં આવતા. આ પ્રમાણે પ્રચાર થતો. આ પ્રચાર-પંથના પ્રવાસીઓમાં આ ગ્રંથના લેખકનું નામ પણ ખરું.'[૫૦]

સયાજીરાવ ગાયકવાડે ધીમે ધીમે શિક્ષિત અંત્યજોને રાજ્યની નોકરીઓમાં લેવા શરૂ કર્યા. સામાન્ય રીતે ગુજરાતી ૭ ધોરણ પસાર કરનારને નોકરી મળતી. ૧૯૧૦ની આસપાસ 'શ્રીમંત સરકારે રાજ્યનાં જુદાં જુદાં ખાતાઓમાં અંત્યજોને નોકરીમાં દાખલ કરવા શરૂ કર્યા, એમાંથી ૨૦ કેળવણી ખાતામાં, ૧૯ મિલિટરીમાં, ૧૦ સુધરાઈમાં, ૭ પોલીસમાં,

૩ સર્વે ખાતામાં, ૨ બગીચાખાતામાં, અને ૧ વોટરવર્ક્સ ખાતામાં એ પ્રમાણે સ્થાન મળ્યું.' સયાજીરાવે બાબાસાહેબ આંબેડકરને ૧૯૧૩માં શિષ્યવૃત્તિ આપીને ઇંગ્લૅંડ અને અમેરિકા મોકલ્યા. નાગજીભાઈ આર્ય લખે છે કે આમ જૂના 'શ્રીમંત સરકારે ૧૯૧૦ સુધી કરેલા પ્રયત્નોને પાયામાં પહેલી પૂણી તરીકે ગણવા જોઈએ'.

પણ આવી 'પૂણીઓ' સામે પણ સવર્ણો ઉશ્કેરાતા. ઉદાહરણ તરીકે અમદાવાદથી પ્રકાશિત થતા 'બુદ્ધિપ્રકાશ' લખ્યું કે 'અસ્પૃશ્યોને શિક્ષણ તો આપવું જ જોઈએ. પણ તમારે તેમની ઉન્નતિ કરીને એમને ક્યાં લઈ જવા છે? અથવા તો શું એમને કલેક્ટર કે મામલતદાર બનાવવા છે?'[૫૧] તે જ પ્રમાણે સયાજીરાવે જ્યારે અંત્યજ વિદ્યાર્થીઓને સવર્ણોની શાળામાં દાખલ કર્યા તથા જાન્યુઆરી ૧૯૧૦માં મોતીબાગ પેલેસમાં મેળાવડો યોજીને તેમને ભોજન અને વસ્ત્રો આપ્યાં ત્યારે તેના વિરોધરૂપે 'પ્રજાબંધુ'એ ઘોષણા કરી કે:

"વડોદરા રાજ્યે જ્યારથી, હિંદુ સંસાર સુધારામાં હાથ ઘાલ્યો છે ત્યારથી જેવી રીતે તેનાં વખાણ થવા લાગ્યાં છે તેવી રીતે તેના કેટલાંક ઉતાવળીઆ કાર્યોને માટે તેની ટીકા પણ થવા લાગી છે. ગાયકવાડ સરકાર ઘણું ઉતાવળીયું પગલું લે છે. તેણે મેલ ટ્રેનિંગ કોલેજમાં અંત્યજ વિદ્યાર્થીઓને દાખલ કરવાનો હુકમ કાઢ્યો છે તેથી કોલેજના સઘળા હિંદુ વિદ્યાર્થીઓએ હડતાલ પાડી છે. વડોદરા રાજ્યના કેળવણી ખાતાના અધિકારીઓ પણ ના ગાયકવાડના ફરમાનને અનુસરીને અંત્યજ વિદ્યાર્થીઓની મુશ્કેલીઓને દૂર કરી શક્યા નથી. સવર્ણ વિદ્યાર્થીઓ સાંસારિક બંધનમાં રહેલા હોવાથી તેઓ પોતાના ધર્મ તથા સંસારના નિયમોને અનુસરીને અંત્યજ વર્ગ સાથે સ્પર્શાચારથી વર્તી શકે નહિ. અંત્યજ વર્ગની ઉન્નતિ થયેલી જોવાને હિંદનો સઘળો જનસમાજ આતુર છે. એ વર્ગ હિંદની પ્રજામાંનો એક વિભાગ છે અને હિંદનું એ અંગ પણ સડેલું ન હોવું જોઈએ એવો શિષ્ટ પુરુષોનો મત છે ના. ગાયકવાડ તેમને કેળવણી આપીને તથા એ વર્ગ માટેની શાળાઓ સ્થાપીને તેમને આગળ લાવવાના પ્રયાસો કરે છે. પણ તે વર્ગમાં કેળવણી અને હુન્નરઉદ્યોગનો ફેલાવો કરવાથી તેમની ઉન્નતિ કરી શકાય તેમ છે તો પછી તેને અસ્પૃશ્ય માનનારાઓને તેનો સ્પર્શ કરવાની ફરજ શા માટે પાડવામાં આવવી જોઈએ, તે અમે સમજી શકતા નથી. અંત્યજ વર્ગમાં થોડા કેળવાયેલા અને આગળ વધેલા સખ્સોના સારા આચારવિચારો ઉપરથી તે વર્ગ બીજા વર્ગો સાથે ભળવાને લાયક થઈ ચૂક્યો છે એમ માનવું વધારે ભૂલભરેલું છે. તેમના હલકા વાતાવરણમાં સારા વિચારવાળા જનસમાજને હરવા ફરવાની ફરજ પાડવી તે ડહાપણ ભરેલું નથી. અંત્યજોને જનસમાજ સાથે ભેળવી નાખવાના પ્રયાસમાં ના. ગાયકવાડ આ રીતે કદાપિ સફળતા મેળવી શકશે નહિ.'[૫૨]

પણ ઉપર જણાવ્યું છે તે મુજબ મહારાજા આવા વિરોધોને ગાંઠતા ન હતા તેઓ તો કાર્યકુશળ માણસોને પસંદ કરીને તેમને જવાબદારીઓ સોંપતા અને અવારનવાર અહેવાલો મંગાવતા. તેઓ સારા વક્તાઓને બોલાવીને અસ્પૃશ્યતા વિરુદ્ધ પ્રચાર કરાવતા. તેનું એક જ્વલંત દૃષ્ટાંત સુપ્રસિદ્ધ અંત્યજોદ્ધારક વિઠ્ઠલ રામજી શિંદે છે. શિંદેએ ૧૯૦૬માં મુંબઈમાં 'ડીપ્રેસ્ડ ક્લાસીસ મિશન'ની સ્થાપના કરી તે પહેલાં તે ૧૯૦૩મા ઑક્સફર્ડ યુનિવર્સિટીમાં અભ્યાસ કરીને સ્વદેશ પાછા ફર્યા હતા. તે જ વર્ષે ખુદ સયાજીરાવે તેમનો સંપર્ક સાધ્યો અને કહ્યું કે મારા રાજ્યમાં અંત્યજોદ્ધારની જે પ્રવૃત્તિઓ ચાલી રહી છે તેનું નિરીક્ષણ કરીને મને એક અહેવાલ તૈયાર કરી આપો. તેથી શિંદે વડોદરા ગયા. ત્યાર બાદ મહારાજાએ શિંદેને ફરીથી વડોદરા બોલાવ્યા. આ સમયે તેઓ પ્રખર આર્યસમાજી કાર્યકર આત્મારામ બેદીને ('અમૃતસરી') મળ્યા ત્યાર બાદ બન્નેના મળવાના ઘણા પ્રસંગો ઊભા થયા. આ રીતે મહારાજા સયાજીરાવ, 'પુનરુત્થાનવાદી' આર્યસમાજ સુધારક અને પશ્ચિમમાં કેળવણી પામેલા 'આધુનિક' સમાજ સુધારક વી. આર. શિંદે વચ્ચે

કેન્દ્રરૂપ બન્યાં. વડોદરા નગર સુધારાના વિવિધ પ્રવાહોનું સંગમસ્થાન બન્યું.

શિંદેને ૧૯૦૭માં બોલાવતાં પહેલાં મહારાજાએ તેમને લખ્યું હતું કે તમે અસ્પૃશ્યોદ્ધાર અંગેનો એક લેખ તૈયાર કરીને લેતા આવજો. તેમ થયું. તેથી સયાજીરાવે નગરની વચ્ચે આવેલા ન્યાયમંદિરમાં એક વિરાટ સભાનું આયોજન કર્યું. વળી સભાના પ્રમુખ તરીકે તેઓ પોતે બેઠા. શિંદેએ ખૂબ અસરકારક ભાષણ કર્યું. તેનું શીર્ષક ડૉ. બાબાસાહેબ આંબેડકરની યાદ કરાવે તેવું હતું–'બહિષ્કૃત ભારત'; પાછળથી ૧૯૨૪માં આંબેડકરે એ જ નામની સંસ્થા સ્થાપી હતી. મહારાજા ઊંડું વિચારી શકતા. ન્યાયમંદિરની સભામાં જ 'બહિષ્કૃત ભારત'ની સેંકડો નકલો ખપી ગઈ. પુસ્તિકાનું મફત વિતરણ કરવા રાજ્યે તેની ૧૦૦૦ નકલો પણ ખરીદી લીધી. શિંદેએ નોંધ્યું છે કે 'ડીપ્રેસ્ડ કલાસીસ મિશન સાથેના સંપર્કથી પંડિત આત્મારામના પત્રમાં નવું જોમ આવ્યું હતું. મને પણ તેમની પાસેથી ઘણું શીખવાનું મળ્યું.'[૫૩]

સમાપન

આ લેખની શરૂઆતમાં જ મેં સ્પષ્ટતા કરી હતી કે મેં આ વિષયને સમયક્રમના જડ ઢાંચામાં ન બાંધતાં ઇતિહાસમાં ઉપેક્ષિત રહેલી કડીઓને લાંબા ગાળાના આર્થિક અને સાંસ્કૃતિક પ્રવાહો સાથે સાંકળવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. આ બંધિયાર ખ્યાલાત્મક પૂર્વધારણાઓને લક્ષમાં લઈને મેં સયાજીરાવને સીધી રીતે સમજાવવાને બદલે તેમની પહેલાંના વડોદરાના રાજાઓની પ્રવૃત્તિઓને બ્રિટિશ શાસન નીચે વિકસતી જતી નૂતન પ્રણાલીઓના સંદર્ભમાં સમજાવી હતી. વળી મારો સતત પ્રયાસ સયાજીરાવને એક 'પરાક્રમી અને વીર પુરુષ' તરીકે નિરૂપવાને બદલે તેમને ૧૯મી સદીના બૌદ્ધિક પ્રવાહો (trends) સાથે સાંકળવાનો રહ્યો હતો. તેનું એક મહત્ત્વનું તારણ એ છે કે મહારાજાના સમકાલીન બૌદ્ધિકોનો સુધારો મધ્યમ વર્ગ અને ઉપલી જ્ઞાતિઓ પૂરતો મર્યાદિત હતો; મહારાજાએ આ અભિગમને વળાંક આપીને સુધારાના પ્રવાહને સમાજના કચડાયેલા વર્ગો સુધી પહોંચાડયો. આ દૃષ્ટિએ સયાજીરાવ તેમના જમાનાથી કેટલેક અંશે આગળ હતા. અનેક પડકારો અને વિરોધોને સહન કરીને તેમણે કળે કળે પણ મક્કમતાપૂર્વક અંત્યજોદ્ધારનું જે કામ કર્યું તેની પાછળ કેવળ પશ્ચિમની વિચારસરણી જ નહિ પણ તેમની 'પીઝન્ટ આઇડેન્ટીટી' પણ જવાબદાર હતી.

આ સંશોધન લેખમાં આપણે એ પણ જોયું કે વી. આર. શિંદે અને આત્મારામ અમૃતસરી જેવા વિવિધ દૃષ્ટિકોણ ધરાવતા તેજસ્વી સમાજ સુધારકોનો સંપર્ક સાધવાની પહેલ (Initiative) ખુદ મહારાજાએ કરી હતી. તેને પરિણામે વડોદરા નગર સુધારાના વિવિધ પ્રવાહોનું સંગમ સ્થાન બન્યું. ૧૯૧૫ બાદ, એટલે કે ગાંધી યુગ દરમિયાન જે રીતે ખુદ દલિતોમાંથી પ્રભાવશાળી નેતાગીરીનું સર્જન થયું તેને માટે વત્તેઓછે અંશે સયાજીરાવની સુગ્રથિત નીતિઓ જવાબદાર હતી. જે જમાનામાં સવર્ણો દલિતોને 'હડે હડે' કરતા હતા તે સમયે બાબાસાહેબ આંબેડકરને ઉચ્ચ અભ્યાસ કરવા ઇંગ્લૅંડ અને અમેરિકા મોકલનાર સયાજીરાવ ગાયકવાડ હતા તે ભૂલવા જેવું નથી. ડૉ. આંબેડકરે તેમનો પીએચ. ડી.નો મહાનિબંધ The Evolution of provincial Finance in British India મહારાજાને અર્પણ કરતાં લખ્યું હતું: 'A Token of my gratitude to his help in the matter of my education'.[૫૪] આ કાંઈ અકસ્માતરૂપ ન હતું.

સંદર્ભો અને સંદર્ભનોંધો

૧ Mani Kamerkar, British paramountcy: British Baroda Relations, 1818–1848 (Bambay, 1890); Gita Bajpai, 'Colonial Rule and the Princely State of Baroda: A Study of some Aspects of the Imperial Connection in the Second Half of the Nine-

teenth century', Journal of Indian History, Vol. Lxii, Pts. 1–3, April, August December, 1985, pp. 239–51.

૨ Markand Mehta and Manu Mehta, The Hind Rajasthan (Bombay, 1896) pp. 85–91.

૩ Makrand Mehta, 'The British Rule and the Practice of sati in Gujarat', Journal of Indian Histosy, XLIV, II, Angust 1966, pp. 553–60.

૪ Markand, Mehta, op cit., pp.85–91. પરમાનંદ ભોળાભાઈ મુન્શી, ગાયકવાડી રાજ્યનો ઈતિહાસ (વડોદરા, ૧૮૮૫), પૃ. ૩૨–૩૬.

૫ Louis Roussalet, India and Its Native princes Travels in Central India and in the presideney of Bombay and Bengal (Delhi, 1975), p. 109.

૬ The Bombay Gazette, 17–5–1875, Times of India, 18–5–1875,

૭ Markand Mehta, op. cit., pp.85–91.

૮ Ibid.

૯ Bombay Gazette, 17–20 May, 1875.

૧૦ Bombay Gazette, 12–5–1875.

૧૧ Bombay Gazette, 24–5–1875.

૧૨ Times of India, 24–5–1875.

૧૩ વડોદરાના પોલિટિકલ એજન્ટ અને સ્પેશિયલ કમિશ્નર સર રીચાર્ડ મીડનો અહેવાલ. Bombay Gazette, 26–5–1875, સંપતરાવ ગાયકવાડ, 'કરવાણા' 'શ્રી સયાજીગૌરવગ્રંથ' (મુંબઈ, ૧૯૩૩) વિભાગ ૮, પૃ. ૭૨–૭૬.

૧૪ Bombay Garette, 26–5–1875.

૧૫ ઈશ્વરદાસ મશરૂવાળા, 'વડોદરાના રાજ્યકર્તા' (વડોદરા, ૧૯૦૫), પૃ. ૨૯૪; મગનલાલ નરોત્તમદાસ પટેલ, મહાજન મંડળ (અમદાવાદ, ૧૮૯૬), પૃ. ૭૩૧.

૧૬ વધુ વિગત માટે જુઓ Stanley Rice, Life of Sayajirao III Maharaja of Baroda 2 vols, (Oxford, 1931), R J. Shah, 'Administration of the Baroda state: 1881–1939' (Ph. D. thesis, M. S. University, Baroda, 1992).

૧૭ Sumit Sarkar, Modern India 1885–1947 (Delhi, 1983), p 64; A. R. Desai, Social, Background of Indian Nationalism, 5th edn. (Bombay, 1976), pp. 181–85.

૧૮ R. G. Parikh, 'The Social Economic and Political Ideas of Maharaja Sayajirao III of Baroda' (Ph. D. thesis, M. S. University, Baroda, 1937), p. 37.

૧૯ Bombay Government, Report on Native Newspapers for the week Ending 21–1–1893, p. 29

૨૦ સુમંત મહેતા, આત્મકથા (અમદાવાદ, ૧૯૭૧), પૃ. ૧૦૮.

૨૧ એજન.

૨૨ મગનલાલ પટેલ, ઉપર્યુક્ત, પૃ. ૭૩૦.

૨૩ યશવંત દાતે, 'શ્રીમંત સયાજીરાવ મહારાજ યાંચે ચરિત્ર', શ્રી સયાજીગૌરવગ્રંથ, ઉપર્યુક્ત; પૃ. ૫૧–૫૬; વિશ્વનાથ પાંડુરંગ, 'દાંડેકર, 'મહારાજાની પ્રવાસાચી આવડ' શ્રી સયાજીગૌરવગ્રંથ, પૃ. ૪૫૪–૫૬.

૨૪ મંગનલાલ પટેલ, ઉપર્યુક્ત, પૃ. ૭૩૦; શ્રીસયાજી-ગૌરવગ્રંથ, પૃ. ૨૬.

૨૫ સુમંત મહેતા, ઉપર્યુક્ત, પૃ. ૨૨.

૨૬ દાતે, ઉપર્યુક્ત; દાંડેકર, ઉપર્યુક્ત; વડોદરા રાજ્ય, 'વડોદરા રાજ્યનો ઈતિહાસ' (વડોદરા, ૧૯૧૩), પૃ. ૫૬.

૨૭ મગનલાલ પટેલ, ઉપર્યુક્ત, પૃ. ૭૩૧.

૨૮ Baroda Government, Administration Report of the Baroda State for the year 1893–94 (Baroda, 1895), pp. 166–69. Henceforth cited as BAR; હરગોવિંદદાસની પ્રવૃત્તિઓ માટે જુઓ મધુસૂદન એસ. પઢિયાર, 'ગુજરાતના સામાજિક, આર્થિક અને રાષ્ટ્રીય ઉત્થાનમાં હરગોવિંદદાસ દ્વારકાદાસ કાંટાવાળા (૧૮૪૪–૧૯૩૧)નું પ્રદાન' (પીએચ. ડી. થીસીસ, ગુજરાત યુનિવર્સિટી, અમદાવાદ, ૧૯૮૯).

૨૯ BAR, 1906–07 (Baroda, 1908), pp. 152–56; Govindbhai Hathibhai Desai, Forty Years in Baroda (Baroda 1929), P. 204.

૩૦ વધુ વિગત માટે જુઓ Baroda Government Gazetteer of the Baroda State edited by G. H. Desai and A. B. Clarke, Vol. II (Bombay, 1923); રમેશનાથ ર. ગૌતમ, 'વડોદરા રાજ્યની સામાજિક સેવાઓ' (વડોદરા, ૧૯૪૧); અંબુભાઈ ડી, પટેલ, 'વડોદરા જિલ્લામાં પુસ્તકાલય પ્રવૃત્તિ', 'વડોદરા જિલ્લાનો સર્વગ્રાહી ઈતિહાસ ઈ. સ. ૧૮૨૯ થી ૧૯૫૦', રામકૃષ્ણ વ્યાસ (સંપા.), (વડોદરા, ૧૯૯૨), ૧૮૦–૮૨.

૩૧ Makrand Mehta,' Science Versus Technology The Early Years of Kalabhavan, 1890–1896,' Indian Journal of the History of Science, Indian National Science Academy, vol. 27(2), 1992, pp. 145–70.

૩૨ Report on the Native Newspapers for the Week Ending 17–11–1906 p. 26.

૩૩ વડોદરા રાજ્ય, 'શ્રી મહારાજા સાહેબ સયાજીરાવ ગાયકવાડ એઓશ્રીનાં વ્યાખ્યાનો તથા ભાષણો', બે ગ્રંથમાં, ગ્રંથ ૧ (વડોદરા, ૧૯૩૫), પૃ. ૩૬.

૩૪ એજન, પૃ. ૪૨.

૩૫ એજન, ગ્રંથ ૨, પૃ. ૪૮–૪૯.

૩૬ ગોવિંદભાઈ હાથીભાઈ દેસાઈ, 'વડોદરા રાજ્યની વસ્તીગણત્રીનો સંક્ષિપ્તમાં હેવાલ ૧૯૧૧' (વડોદરા, ૧૯૧૨) પૃ. ૧૧–૧૨.

૩૭ હીરકમહોત્સવ સમિતિ, શ્રી સયાજીરાવ હીરકમહોત્સવ નિવેદન ભા. ૧. મહોત્સવની ઉજવણી (વડોદરા, ૧૯૩૭), પૃ. ૧૧–૧૨.

૩૮ BAR, 1882-83, p. 81; BAR 1883–84 p. 94; BAR 1884–85. P.97.

૩૯ મામાસાહેબ ફડકે, 'મારી જીવનકથા' (અમદાવાદ, ૧૯૭૪), પૃ. ૧૦૩–૦૫.

૪૦ BAR, 1893–94 pp. 113–24.

૪૧ BAR, 1899–1900 p. 87.

૪૨ સવર્ણ વિદ્યાર્થીઓની શૈક્ષણિક પ્રગતિ માટે જુઓ The Baroda College Golden Jubilee Commemoration Volume (Bombay, 1933).

૪૩ Computed from BAR, 1882-83 to 1914-15.

૪૪ R.G. Parikh, op.cit; pp. 123; 250-51; 'સયાજીરાવ ગાયકવાડનાં ભાષણો અને વ્યાખ્યાનો' ઉપર્યુક્ત, પૃ.૬૫.

૪૫ BAR, 1907-08, p. 152.

૪૬ બ્રહ્મદત્ત વૈશ્ય, 'ગુરુજી શ્રી મૂળદાસ ભૂદરદાસ વૈશ્યના જીવનપ્રસંગો' (અમદાવાદ, ૧૯૮૫), પૃ. ૫.

૪૭ નાગજીભાઈ આર્ય, 'આદ્ય અંત્યજોદ્ધારક રાજવી શ્રીમંત વડોદરા નરેશના ૭ દાયકાના અંત્યજોદ્ધારની ઝાંખી.' (વડોદરા. ૧૯૩૫).

૪૮ એજન, પૃ ૮૫-૮૬.

૪૯ એજન, પૃ ૮૧-૮૨.

૫૦ એજન, પૃ ૮૩.

૫૧ 'બુદ્ધિપ્રકાશ', એપ્રિલ ૧૯૧૨, પૃ ૭.

૫૨ 'પ્રજાબંધુ', ૧૩-૩-૧૯૧૦, પૃ ૭.

૫૩ વિઠ્ઠલ રામજી શિંદે, 'શ્રી મહારાજાંચે અસ્પૃશ્યોદ્ધારક કાર્ય,' શ્રી સયાજીગૌરવગ્રંથ, ઉપર્યુક્ત, પૃ. ૭૯-૯૨.

૫૪ Dhananjay Keer, 'Dr. Ambedkar Life and Mission' (Bombay, 1991) p. 29.

અંતિમ મુકાબલો : ગાંધી હત્યાનું રાજકારણ*

આશિસ નંદી

'તેઓનું મૃત્યુ ભવ્ય તો હતું જ દિવ્ય પણ. ચાહે કોઈપણ દૃષ્ટિકોણથી જોઈએ; વ્યક્તિ અને તેના જીવનને છાજતો અંત હતો...'
—જવાહરલાલ નહેરુ[1]

'કૃષ્ણ માટે જે કંસ હતો તે જ ગાંધી માટે ગોડસે. અસંગત અને છતાંય અવિભાજ્ય. કંસ કૃષ્ણને જે રીતે સમજી શક્યો, તે રીતે અર્જુન કદી નહિ... પ્રેમની સરખામણીમાં ઘૃણા અનેક ગણી સંયોજક છે. વ્યક્તિની દૃષ્ટિ ધૂંધળી બને છે પ્રેમથી, તીક્ષ્ણ બને છે ઘૃણાથી.
—ટી. કે. મહાદેવન.[2]

૧

દરેક રાજકીય હત્યા સંયુક્ત વિધાન છે. આ વિધાન ઉપર હત્યારો અને તેનો બલિ, બંને સાથે મળીને કામ કરે છે. બંને સાથે મળીને તેને લખે છે. ક્યારેક આ ભાગીદારી પરિપક્વ થવા માટે સમય લે છે, તો ક્યારેક તે ત્વરિત અને સંપૂર્ણપણે સ્વયંસ્ફુરિત હોય છે. રાજકીય હત્યા ક્યારેક એક જ વ્યક્તિનું કાર્ય નથી હોતી. હત્યારો માનસિક રોગથી પીડાતો હોય અને એકલો હત્યા કરે ત્યારે પણ તેના રોગ દ્વારા બૃહદ ઐતિહાસિક અને મનોવૈજ્ઞાનિક પરિબળોનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે, જે હત્યારાને તેના બલિ સાથે સાંકળે છે.[3]

રોબર્ટ પેને લખેલું મહાત્મા ગાંધીનું જીવનચરિત્ર ગાંધીની હત્યામાં રહેલા સહકારના પાસાને આ વિષય ઉપરનાં અન્ય લખાણોની સરખામણીમાં વધારે સ્પષ્ટ રીતે વ્યક્ત કરે છે.[4] આ હત્યામાં ગાંધી અને તેમના કટિબદ્ધ છતાં એકબીજાથી અલગ પડતા અણઘડ હત્યારાઓ ઉપરાંત, ભારતીય પોલિસ, ગુનાનિવારણ શાખા અને વહીવટી અમલદારો તથા ગાંધીના પ્રતિબદ્ધ અનુયાયીઓથી બનેલી રાજકીય નેતાગીરીએ પરોક્ષ છતાં અગત્યની ભૂમિકા ભજવી તેમ રોબર્ટ પેન નિર્દેશ કરે છે. પણ, આ સહકારી કૃત્ય શા માટે? આટલા બધા લોકોના મન અને હિતનું મિલન ક્યાં થયું?

આ પ્રશ્નનો જવાબ આપવા માટે આપણે સૌ પ્રથમ ગાંધીની રાજકીય પ્રથાના સત્ત્વને વ્યાખ્યાયિત કરીશું. ત્યારબાદ તેમની હત્યાના સમયે (જાન્યુઆરી, ૧૯૪૮) ભારતના મનોવૈજ્ઞાનિક અને સામાજિક પરિવેશને તપાસીશું.

ગાંધી રૂઢિચુસ્ત ન હતા અને તેઓ પ્રગતિવાદી પણ ન હતા. તેઓમાં આંતરિક વિસંવાદિતાઓ હોવા છતાં તેઓ ભૂતકાળના દરેક પાસાનું સાતત્ય જાળવવાની કે પછી દરેક આધુનિક પાસાને રક્ષણ આપવાની જરૂરિયાતથી પ્રેરાતા છિન્ન-ભિન્ન, સ્વથી વિખૂટા

......

* આશિસ નંદી દ્વારા લિખિત અને ત્રિદીપ સુહૃદ દ્વારા અનુવાદિત પુસ્તક 'પ્રતિરાષ્ટ્ર' ગુજરાત ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ દ્વારા પ્રકાશિત થવાનું છે તેમાંનું આ એક પ્રકરણ સાભાર પ્રગટ કરવામાં આવે છે. –સંપાદક

પડેના વ્યક્તિ ન હતા. રૂઢિચુસ્તતા અને પરંપરા ભંજનના હદને ગણેવાથી અતિક્રમીને તેમણે સ્વ અભિવ્યક્તિની એક એવી પ્રથા વિકસાવી કે જેની સગવડતાએ પાર પડિક અને આધુનિકના સમાન તત્ત્વોનું સુયોગ્મિલન રચ્યું.[૫] તેમનામાં સંયોજન અને મિલનની આવી આવડત હોવા છતાં તેમણે આપેલો સામાજિક પરિવર્તનનો મુદ્દો અને ભારતીય સમુદાય પાસેથી તેમણે છલકેલું રાજકીય પ્રદાન ભારતીય અને ખાસ કરીને હિંદુ સંસ્કૃતિના મુખ્ય પ્રવાહો માટે વિધ્વંસક હતું. જોકે, તત્કાલીન બૌદ્ધિકોમાંથી ખૂબ થોડાને આવી લાગણી થઈ.[૬] પરંતુ જે રૂઢિચુસ્ત સમાજના હિત પરંપરા અને સ્થાપિત વ્યવસ્થા દ્વારા સચવાતા તે સમાજ આ વિધ્વંસક પાસાઓને પિછાણી શક્યો. તેમનો રૂઢિચુસ્ત હત્યારો ફરિયાદ કરવાનો હતો કે, 'તેમના બધા પ્રયોગો હિંદુઓના ભોગે હતા.'[૭]

ગાંધીના રાજકીય ચિંતનમાં મુખ્યત્વે બે પાસા સત્તાની પરંપરાગત ભારતીય પ્રથા માટે ભયજનક હતા. પ્રથમ પાસું, ભારતીય સમાજના કેન્દ્ર અને પરિધિની વ્યાખ્યાઓ બદલવામાં ગાંધીના સતત પ્રયત્નો હતા. જ્યારે બીજું પાસું, ભારતની કેન્દ્રીક પરંપરાઓ તથા સંસ્થાનવાદી વિચારસરણીમાં રહેલી પુરુષત્વ અને નારીત્વની વિભાવનાઓનો ગાંધીએ કરેલો નકાર હતો. ગાંધીના પ્રયત્નોની સાથે કેટલાક અન્ય મનોવૈજ્ઞાનિક પાસા સંકળાયેલા હતા. આ પાસાઓની ચર્ચા કર્યા વગર ગાંધી હત્યાનું વિવરણ આપી ન શકાય.

આનું પ્રથમ પાસું ગાંધીનો સામાજિક ન્યાયનો આગવો સિદ્ધાંત હતો. આ સિદ્ધાંત દ્વારા આધુનિકતાવાદી, પાશ્ચાત્યત્વની વલણો ધરાવતા મધ્યમવર્ગીય બુદ્ધિજીવીઓની દૃષ્ટિએ, શોષિત સમુદાયના 'અગ્રદૂત' તરીકેની ભૂમિકાનો નકાર થયો. ગાંધીના આગમન સુધી આ મધ્યમવર્ગ ભારતીય રાજકારણ ઉપર પ્રભુત્વ ધરાવતા હતા. તેમજ ભારતીય રાષ્ટ્રવાદનો મુખ્ય પ્રવર્તક હતો. ગાંધીને હંમેશા ભય રહ્યો કે, ગરીબો અને શોષિતોના નામે આ આધુનિક વિચારો ધરાવતા, વિચારધારાથી પ્રેરાતા મધ્યમવર્ગના બુદ્ધિજીવીઓનો સમુદાય પોતાના આધિપત્યને ટકાવી રાખશે. આથી તેમણે ભારતીય રાજકારણ ઉપરથી બુદ્ધિજીવીઓના પ્રભુત્વને દૂર કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. મારા કથન વિશે ગેરસમજ ન કરશો—ગાંધી બુદ્ધિજીવીઓની વિરુદ્ધ ન હતા. બૌદ્ધિક કાર્ય અને દાર્શનિકોને વધુ પવિત્ર, શુદ્ધ અને 'બ્રાહ્મિનીક' ગણતી તેમ જ કાર્ય કરતા વિચારને પ્રાધાન્ય આપતી સંસ્કૃતિમાં બૌદ્ધિક કાર્ય અને વિચારધારાને પ્રાધાન્ય આપવાનો ગાંધી વિરોધ કરતા હતા. આથી ગાંધીએ પરંપરાગત પ્રથામાં વિશેષાધિકાર ભોગવતા સમુદાયમાં પ્રગતિવાદી વિચારો ધરાવતા જૂથના અસ્તિત્વનો નકાર કર્યો.

બુદ્ધિજીવીઓના પ્રભુત્વને દૂર કરી 'બ્રાહ્મિનીક' સંસ્કૃતિને અપાતા પ્રાધાન્યને દૂર કરવાના પ્રયત્નોના ભાગરૂપે નિમ્ન દરજ્જો ધરાવતી બિન-બ્રાહ્મિનીક કૃષક અને વૈશ્ય સંસ્કૃતિઓના કેટલાક પાસાઓને સાચા હિંદુત્વ તરીકે સ્થાપવા ગાંધી સતત મથામણ કરતા રહ્યા.

ગાંધીના સંયોજન અને સંશ્લેષણના પ્રયત્નો ઉપર ભાર મૂકતી વખતે આપણે હિંદુ સંસ્કૃતિના કેટલાક સીમાંત પાસાઓને કેન્દ્રમાં મૂકવાના તેમના પ્રયત્નો તરફ બેધ્યાન ન રહેવું જોઈએ. આવા જ પ્રયોગો તેમણે ખ્રિસ્તી ધર્મ ઉપર પણ કર્યા. જોકે ઘણી સીમિત માત્રામાં. આ સાંસ્કૃતિક પુનઃનિર્માણ કરવા માટે ગાંધીએ તેમના સમાજ માટે નવી રાજકીય પ્રથા વિકસાવી. તેમણે અ-રાજકીય સમાજમાં રાજકારણ અને જાહેર જીવન ઉપર ભાર મૂક્યો. તેમણે હિંદુ સમાજના છેવાડાના સમુદાયોને સંગઠિત કર્યા. પહેલી દૃષ્ટિએ આ પ્રયત્ન ભારતના શહેરી મધ્યમવર્ગોને પ્રિય રાષ્ટ્રવાદી ચળવળને વેગ આપવા માટે લાગે પણ હકીકતમાં ગાંધીનો પ્રયત્ન હિંદુધર્મમાં રહેલા સાંસ્કૃતિક સ્તરીકરણને બદલવાનો હતો. આ પ્રમાણે ગાંધીએ તેમના આગમન પહેલા જાહેર રાજકારણ અને સમાજ સુધારાની ચળવળ વચ્ચે ઊભી થયેલી ખાઈ પૂરી.[૮]

આ નવી રાજકીય પ્રથાએ સંસ્થાનવાદી શાસન

અર્થાત્

વ્યવસ્થાની પાયાની ધારણાનો પણ પ્રતિકાર કર્યો. સંસ્થાનવાદી શાસન વ્યવસ્થાની મુખ્ય ધારણા હતી કે બ્રિટિશ શાસનને ભારતનાં ગામડાંઓમાં રહેતા જનસમુદાય, ભારતની 'વીર્યવાન જાતિઓ' તેમ જ બ્રિટિશ શાસન પરત્વે નિષ્ઠા ધરાવતા ભારતના 'કુદરતી શાસકો'–ક્ષત્રિય રજવાડાં, રાજા–મહારાજાઓ–ની સંમતિ છે. રાજકીય અને સામાજિક પરિવર્તન માટે ગાંધીએ અપનાવેલી વ્યૂહરચનાએ આ પાયાની ધારણાને પડકારી તેમ જ બ્રિટિશ શાસનને મળતા પીઠબળને તોડી પાડવાનો ભય ઊભો કર્યો.

બ્રિટિશ સંસ્થાનવાદી શાસકોનું અનુમાન હતું કે સંસ્થાનવાદનો સૌથી સબળ પ્રતિકાર 'સાચા' ભારતથી અને સમાજની 'કુદરતી' નેતાગીરીથી વિખૂટા પડેલ શહેરી મધ્યમવર્ગીય 'બાબુ'ઓ કરશે. સંસ્થાનવાદી શાસન ભારતની સાંસ્કૃતિક નિમ્નતાની સાબિતી હતું તેમ જ આ અસંસ્કૃત પ્રજાના બોજનું વહન કરવું તેમની ધાર્મિક ફરજ છે તેમ સંસ્થાનવાદી શાસકો માનતા હતા. બ્રિટિશ શાસકોના પ્રથમ અનુમાનને ગાંધીએ ગંભીરતાથી લીધું અને તેઓ બ્રિટિશ રાજ સામેના સંઘર્ષને ભારતનાં ગામડાંઓમાં લઈ ગયા. ભારતીય પ્રજાએ ગુમાવી દીધેલા સ્વાભિમાનથી ગાંધી ચિંતિત હતા. આથી તેમણે શાસકોએ પૂરા પાડેલા આદર્શ અનુસાર વ્યક્તિત્વ ઘડવાના અને પોતાના સમાજની ખામીઓને લઈને અધમતા અનુભવવાના ભારતીય પ્રજાના ઉત્તરદાયિત્વનો નકાર કર્યો. આપણને પ્રથમ દૃષ્ટિએ જે ગાંધીનો પ્રગતિ અને નવજાગરણ સામેનો વિરોધ જણાય તે હકીકતમાં સંસ્થાનવાદને અર્પિત સાંસ્કૃતિકરણના ધ્યેયને ખોટું પુરવાર કરવાના પ્રયત્ન હતા. (તે સમયે પણ સાંસ્કૃતિકરણનો ખ્યાલ આધુનિક વિજ્ઞાન, ઔદ્યોગિકીકરણ, ઉચ્ચ ટેકનોલૉજી અને પ્રગતિની વિભાવના સાથે ઘનિષ્ઠ રીતે સંકળાયેલો હતો.) જેને કારણે સંસ્થાનવાદ, રંગભેદ અને શોષણનું એક સ્વરૂપ જ છે તેમ સાબિત કરી શકાય.

સમાજને વધુ માનવીય અને સુસંસ્કૃત બનાવવામાં નારીત્વની ભૂમિકાની પુનઃ ખોજ ગાંધીના ચિંતનનું બીજું અગત્યનું પાસું હતું.

સદીઓ સુધી નારીત્વ સાથે ઊંડા સંઘર્ષો અને ઉભયવતી વલણો સાથે જીવેલા કૃષક સમાજ–સંસ્કૃતિમાં ગાંધીએ નારીપણાને નવા અર્થ આપવા પ્રયત્ન કર્યો.[૯] જીવનપર્યંત ગાંધીએ આંતરમનમાં બહારથી શક્તિશાળી લાગતા પણ હકીકતમાં નબળા, 'હેડોનિસ્ટીક' (દૈહિક સુખોપભોગવાદી), થોડા અંશે આધુનિકતાની અસર નીચે આવેલા પિતા સાથેના તાદાત્મ્યને દબાવવા અને દૂર કરવા પ્રયત્ન કર્યા તેમ જ, પોતાની સ્વ–ઓળખ બહારથી નબળી, ધાર્મિક, પરંપરાગત આમ છતાં, અતૂટ આત્મવિશ્વાસ ધરાવતી, શક્તિશાળી માતા સાથેના તાદાત્મ્ય દ્વારા ઘડવા પ્રયત્ન કર્યા. પુરુષપ્રધાન કુટુંબમાં નારીશક્તિ પ્રાપ્ત કરી તેનો ઉપયોગ કરવા માટે ઉપવાસ તથા આત્મદમનની અન્ય પ્રથાઓનો ઉપયોગ કરનારા તેમનાં માતા, ગાંધીના સંપર્કમાં આવેલાં પ્રથમ સત્યાગ્રહી હતાં. ગાંધી વિશેના કેટલાક સંવેદનશીલ, મનોવૈજ્ઞાનિક દૃષ્ટિકોણથી લખાયેલા અભ્યાસોને કારણે આ હકીકતથી આપણે જ્ઞાત છીએ.[૧૦] નારીત્વને પોતાના વ્યક્તિત્વમાં સમાવીને માતા સાથે મનોવૈજ્ઞાનિક સાયુજ્ય સાધવાની ગાંધીની પ્રબળ આંતરિક જરૂરિયાત આ પૃથક્કરણોમાંથી બહાર આવે છે.[૧૧]

પિતા પરત્વેના સ્પષ્ટપણે જણાઈ આવતાં ઉભયવતી વલણો અને માતા તરફ સંપૂર્ણ સન્માનની લાગણી ગાંધીના વ્યક્તિત્વના જાણીતાં પાસાં છે. ગાંધીના વ્યક્તિત્વ વિશેના અભ્યાસો–ખાસ કરીને ગાંધી ઉપર મહાત્માપણાની સારપ આરોપિત કરતા અભ્યાસો–માંથી જણાય છે તે આ સન્માનની લાગણી હેઠળ માતા તરફનાં પણ ઉભયવતી વલણો સુષુપ્ત અવસ્થામાં પડેલાં હતાં. આવાં વલણોના આક્રમક પાસાંઓ અંગત અને સામાજિક પ્રાયશ્ચિત્તની પ્રથાઓની ખોજ સાથે સંકળાયેલાં હતાં.

ગાંધીની વ્યક્તિગત ખોજ ભારતીય વ્યક્તિત્વનાં

ગોળી છોડી તેણે ગાંધી હત્યા કરી. તેણે પોતાની મરજી અનુસાર અને કાવતરામાં સંડોવાયેલી અન્ય વ્યક્તિઓની ઇચ્છા વિરુદ્ધ એકલા હાથે ગાંધી હત્યા કરી કારણ કે તે માનતો કે, 'ઇતિહાસ સાક્ષી છે– અનેક વ્યક્તિઓ સંડોવાયેલી હોય તેવાં ક્રાંતિકારી ષડયંત્રોને નિષ્ફળ બનાવવામાં આવ્યાં છે અને એકલી વ્યક્તિના પ્રયાસ જ સફળ થયા છે.'[૧૭]

આ ષડયંત્રમાં સંડોવાયેલા જૂથમાં મુખ્ય વ્યક્તિઓ ગોડસે અને નારાયણ આપ્ટે હતી જૂથના અન્ય સભ્યોની ભૂમિકા ગૌણ હતી. તેઓ 'કાવતરામાં ખૂબ મોડા સંડોવાયા તેમ જ હત્યાના બે-ત્રણ અઠવાડિયાં પહેલાં એકબીજાથી અપરિચિત હતા. તેઓ વિચિત્રપણે અજ્ઞાત હતા. જાણે તેમને કોઈ પૂર્વનિર્ધારિત યોજના વગર પસંદ કરવામાં આવ્યા હોય'[૧૮] તેમ લાગતું હતું. જાણે બે પ્રતિબદ્ધ વિરોધીઓએ બૃહદ સમાજને ભારતીય સામાજિક–રાજકીય પડદા ઉપરથી ગાંધીને દૂર કરવા સંગઠિત કર્યા હોય!

પણ ગોડસેએ આ કાર્ય શા માટે કર્યું? આ પ્રશ્નનો જવાબ શક્ય તેટલી સરળતાથી આપવામાં પ્રયત્ન કરીશું.

પ્રથમ, ગોડસે અને એકને બાદ કરતાં તેના બધા સાથીદારો મહારાષ્ટ્રના હતા. મહારાષ્ટ્રમાં પરંપરાથી બ્રાહ્મણોનું વર્ચસ્વ રહ્યું છે. ગોડસે, ચિત્પાવન અને કોંકણસ્થ બ્રાહ્મણોએ રચેલી ઉચ્ચ, જટિલ સંસ્કૃતિ ધરાવતા, પરંપરાગત વિદ્વત્તા માટે પ્રખ્યાત અને મહારાષ્ટ્રનું અન–અધિકૃત મુખ્ય મથક ગણાતા પૂના શહેરનો રહેવાસી હતો. નારાયણ આપ્ટેની જેમ ગોડસે પણ ચિત્પાવન બ્રાહ્મણ હતો અને તેના સાંસ્કૃતિક વારસાને કારણે ગાંધીનો સંભવિત પ્રતિસ્પર્ધી હતો. (ગાંધીની હત્યાના ત્રણ અસફળ પ્રયાસો થયા હતા. આ બધા પ્રયાસો મહારાષ્ટ્રમાં થયા હતા. ૧૯૩૪માં પૂના ખાતે ગાંધી અસ્પૃશ્યતા વિરોધી ચળવળ ચલાવી રહ્યા હતા તે વખતે પ્રથમ હુમલો થયો. ૧૯૪૪ની સાલમાં સેવાગ્રામ ખાતે હિંદુ મહાસભાના સભ્યોએ બીજો પ્રયાસ કર્યો હતો. ત્રીજો પ્રયત્ન ૧૯૪૬માં પૂના નજીક થયો હતો. ગાંધી જે ટ્રેન દ્વારા મુસાફરી કરી રહ્યા હતા તે ટ્રેનને ઉથલાવી દેવાનો પ્રયત્ન થયો હતો)[૧૯]

ભારતના પશ્ચિમકાંઠા ઉપર વસતા ચિત્પાવન બ્રાહ્મણોએ યુદ્ધમેદાનમાં પોતાની શૂરવીરતા અનેકવાર બતાવી હતી. ભારતના અન્ય બ્રાહ્મણ સમુદાયોની સરખામણીમાં તેમની આ વિશિષ્ટતા હતી. આવી પરંપરાને કારણે તેઓ મહારાષ્ટ્રના મેદાનપ્રદેશોમાં વસતા દેશસ્થ બ્રાહ્મણો કરતાં પોતાને ઉચ્ચ ગણતા આ પ્રદેશમાં રજપૂતો જેવી લડાયક જાતિઓ ન હોવાથી ચિત્પાવનો ધર્મગુરુઓ અને રાજવી ક્ષત્રિયોના પરંપરાગત વિશેષાધિકારો ભોગવી શક્યા. જો કે મરાઠા સમુદાયે રજપૂત સભ્યતા ઉપર પોતાનો દાવો કર્યો, પરંતુ મહારાષ્ટ્રમાં અને ખાસ કરીને પૂનામાં બ્રાહ્મણ અને બિન–બ્રાહ્મણ સમુદાય વચ્ચેની સામાજિક ખાઈ ઊંડી હોવાને કારણે મરાઠાઓ ફાવી શક્યા નહિ

મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણ અગ્રવર્ગોએ ૧૭મી અને ૧૮મી સદીમાં મુસ્લિમ શાસકો સામે લાંબો સંઘર્ષ કર્યો હતો. મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણો જે સત્તા સાથે સંકળાયેલા હતા તે સત્તા મુખ્યત્વે લૂંટારું અને ધાડપાડુ હતી અને તેમની આક્રમકતાનો ભોગ હિંદુ શાસન હેઠળના પ્રદેશો પણ બન્યા હતા. ૨૦મી સદીની શરૂઆતના તબક્કામાં મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણોએ હિંદુ રાષ્ટ્રવાદી વિચારસરણીની જરૂરિયાત અનુસાર પોતાના ઇતિહાસનું પુનઃ અર્થઘટન કર્યું. તેઓ પોતાને મુસ્લિમ આધિપત્ય સામે હિંદુ પ્રતિકારની પરંપરાના વાહક ગણતા. આવી પુનઃ નિર્મિત અને સ્વ–રચિત પરંપરા ઉપર મહારાષ્ટ્રના અગ્રવર્ગના એક જૂથે બ્રિટિશ વિરોધી રાષ્ટ્રવાદની રચના કરી. બંગાળના રાષ્ટ્રવાદીઓની જેમ મહારાષ્ટ્રના રાષ્ટ્રવાદીઓ પણ પોતે ગાંધી ચીંધેલા અહિંસક માર્ગે, નૈતિકબળ દ્વારા, અનૈતિક સંસ્થાનવાદી પ્રથામાંથી દેશવાસીઓને તથા સંસ્થાનવાદી શાસકોને મુક્તિ આપી રહ્યા છે તેમ નહોતા માનતા. તેઓ પોતાને બ્રિટિશ શાસકોના પ્રતિસ્પર્ધી–જે પહેલાં વીર્યવાન અને શક્તિશાળી હતા

અને હવે નબળા બન્યા હતા—ગણુતા. આથી, બ્રિટિશ રાજ સામે આતંકવાદી ચળવળ તેમના માટે સ્વાભાવિક હતી. તેમનું ધ્યેય ગુમાવી દીધેલી ભવ્યતાની પુનઃપ્રાપ્તિનું હતું.[૨૦]

ચિત્પાવન બ્રાહ્મણો ગાંધીના પ્રભાવશાળી વ્યક્તિત્વની અસર હેઠળ ન આવ્યા તે સ્વાભાવિક છે. ગાંધીએ શાંતિ, અહિંસા અને આત્મ–નિયંત્રણના સિદ્ધાંતો ઉપર ભાર મૂકીને ભારતની લડાયક સંસ્કૃતિ માટે ભય ઊભો કર્યો. આ ઉપરાંત પુરુષનાં નારીત્વવાળાં, પોષક અને અહિંસક પાસાંઓ ઉપર સતત ભાર મૂકીને ગાંધીએ, પ્રકૃતિમાં રહેલા નારીતત્ત્વ અને સ્ત્રીઓના ભય તેમ જ સ્ત્રીથી અપવિત્ર અને અશુદ્ધ થવાના અને સ્ત્રૈણ ગની જવાના ભય ઉપર ઘડાયેલી ક્ષત્રિય ઓળખને પડકારી. (બીજા શબ્દોમાં, તેમણે ભારતની લડાયક સંસ્કૃતિ તથા બ્રાહ્મિનીક સંસ્કૃતિ માટે લગભગ સમાન પ્રકારનો ભય ઊભો કર્યો.) મહારાષ્ટ્રમાં ક્ષત્રિય સમુદાય ન હોવાને કારણે ત્યાંના બ્રાહ્મણોએ શાસક, જમીનદાર અને લડવૈયાની ભૂમિકા પણ ભજવી. આથી તેમણે અન્ય બ્રાહ્મણ સમુદાયોની સરખામણીમાં વધારે વિશેષાધિકારો ભોગવ્યા. તેટલું જ નહિ, પરંતુ ક્ષત્રિય સ્વ–ઓળખના કેટલાંક પાસાંઓને બ્રાહ્મણ વ્યક્તિત્વમાં સ્થાન મળ્યું. આ પાસાંઓમાં સ્ત્રી અને નારીત્વનો ભય પણ સામેલ હતો.

નથુરામ ગોડસે, તેનો ભાઈ ગોપાલ અને કાવતરામાં સંડોવાયેલી મોટાભાગની વ્યક્તિઓ આ પ્રકારના સામાજિક–સાંસ્કૃતિક પરિવેશમાંથી આવતી હતી.[૨૧]

નથુરામનો જન્મ ૧૯૧૦ની સાલમાં મુંબઈ–પૂના વચ્ચેના એક નાનકડા ગામડામાં થયો હતો. માતા–પિતાનાં ૭ સંતાનો (૪ પુત્ર–૨ પુત્રી)માંથી તે સૌથી મોટો પુત્ર અને બીજું સંતાન હતા. પિતા વિનાયક આર. ગોડસે ટપાલખાતામાં નોકરી કરતા હોવાને કારણે ગોડસે કુટુંબને વારંવાર સ્થળાંતર કરવું પડતું. નથુરામના જન્મ પહેલાં ત્રણ પુત્રોનો જન્મ થયો હતો પણ તેઓ બાળપણમાં જ મરણ પામ્યા. વિનાયક અને તેમનાં પત્ની ધર્મપરાયણ, રૂઢિચુસ્ત બ્રાહ્મણ હતાં અને આથી નવા જન્મેલા પુત્રના જીવનની સુરક્ષા માટે તેમણે ધર્મનો આશરો લીધો. તેમણે લાંબા સમયથી ચાલી આવતી પ્રથા અપનાવી : નથુરામનો ઉછેર પુત્રી તરીકે થયો. તેનું નાક વીંધવામાં આવ્યું અને નથ પહેરાવવામાં આવી. આ કારણે તેનું નામ નથુરામ પડ્યું. જોકે તેનું મૂળ નામ રામચન્દ્ર હતું. આવા અનુભવોને કારણે વ્યક્તિમાં ઘણીવાર તીવ્ર ધાર્મિક લાગણીઓ જન્મે છે અને કોઈક વિશિષ્ટ કાર્ય માટે પસંદગી થઈ હોય તેવી ભ્રાંતિ ઊભી થાય છે. નથુરામના કિસ્સામાં પણ તેમ જ બન્યું. બાળક નથુરામ દેવતાઓનો પરમ ભક્ત બન્યો. તે દેવી–દેવતાઓની સામે બેસીને ભક્તિભાવથી ભજન ગાતો અને ઘણીવાર ધ્યાનમગ્ન થઈને અનેક પ્રશ્નોના દૈવી ઉત્તર આપતો.

દ્વિજાતીય ઉછેર અને દૈવી શક્તિઓનો વિકાસ, નથુરામને શારીરિક શ્રમમાં માનતા અને 'પુરુષત્વ' વાળા કામ કરતા 'ખડતલ યુવાન' બનવાથી રોકી શક્યો નહિ. કદાચ તેની સંસ્કૃતિમાં સમાજ દ્વારા લાદવામાં આવેલી દ્વિજાતીયતાનો ચોક્કસ અર્થ અને ઉપયોગિતા હતી અને આથી જાતિલક્ષી સ્વ–ઓળખને (પુરુષ હોવાની વાસ્તવિકતા) છિન્નભિન્ન થતી રોકવી મુશ્કેલી ભર્યું નહિ હોય. પરંતુ, કદાચ પરિસ્થિતિવશ નથુરામે પોતાની જાતિય ઓળખમાં ઊભી થયેલી અસંગતિને આદર્શ પુરુષત્વ પ્રાપ્ત કરીને દૂર કરવા પ્રયત્ન કર્યો હોય.

નથુરામના આંતરમનમાં ગમે તેવું મોટું યુદ્ધ ચાલી રહ્યું હશે પણ બહાર તેનો અણસાર સુદ્ધાં આવ્યો નહિ. નથુરામ શાંત, વિનયી યુવાન હતો. (તેની સરખામણીમાં નારાયણ આપ્ટે આકર્ષક વ્યક્તિત્વ ધરાવતો હતો. આપ્ટેના પિતા સંસ્કૃતના વિખ્યાત પંડિત હતા જ્યારે તેના કાકા લોકપ્રિય નવલકથાકાર હતા. અભ્યાસમાં તેજસ્વી આપ્ટે વિજ્ઞાનનો સ્નાતક હતો. હિંદુ રાષ્ટ્રવાદમાં નિષ્ઠા ધરાવતો હોવા છતાં આપ્ટે રોયલ એરફોર્સનો એક વખત સભ્ય હતો તથા અમેરિકન મિશનરી શાળામાં શિક્ષક હતો.) નથુરામ અન્ય વ્યક્તિઓ સાથેના

સતાવતો રહ્યો. ૧૬ વર્ષની ઉંમરે પોતાનું ગુજરાન ચલાવવા નથુરામે કાપડની દુકાન ખોલી. પહેલી દૃષ્ટિએ આ ઘટના જેટલી નિર્દોષ જણાય તેટલી નિર્દોષ નથી. બ્રાહ્મણો માટે ધંધો કરવો એ માનહાનિરૂપ હતું. તેટલું જ નહિ, પરંતુ નિમ્ન મધ્યમવર્ગીય બ્રાહ્મણ કુટુંબોમાં ધંધામાં પ્રવેશ અભ્યાસમાં મળેલી નિષ્ફળતાનું સૂચક હતો. પરિસ્થિતિ હજુ વધારે વણસી, નથુરામની દુકાન બંધ થઈ ગઈ અને તેને દરજીકામનો આશરો લેવો પડ્યો. પરંપરાથી આ નિમ્ન જ્ઞાતિઓનો વ્યવસાય ગણાય છે.

આમ, ભારતીય સમાજમાં વિશેષાધિકાર ભોગવતા વર્ગના નથુરામના સમ્યપદ અને તેની વાસ્તવિક સામાજિક–આર્થિક પરિસ્થિતિ તથા યુવાવસ્થામાં થયેલ અનુભવો વચ્ચે મોટી ખાઈ હતી. સામાન્ય રીતે આવા પ્રકારના સામાજિક–આર્થિક–માનસિક પરિવેશમાંથી હિંસક. આતંકવાદી વલણો ધરાવતા અને પરંપરાને વળગી રહેનારા રાજકીય જૂથના પ્રતિબદ્ધ સભ્યો આવતા હોય છે.[27] ૧૯૨૯–૩૦ વચ્ચે થોડા સમય માટે ગોડસે ગાંધીની સવિનય કાનૂનભંગની ચળવળમાં જોડાયો પણ થોડા જ સમયમાં તે ચળવળ સાથે પોતાના સંબંધો તોડીને વીસ વર્ષની વયે હિંદુ મહાસભા તેમ જ રાષ્ટ્રીય સ્વયંસેવક સંઘ (આર.એસ. એસ.)નો સક્રિય અને કટિબદ્ધ કાર્યકર બન્યો. તે સમયે હિંદુ મહાસભા એક નાનો રાજકીય પક્ષ હતો અને આર.એસ.એસ. મહાસભાની અર્ધલશ્કરી પાંખ જેવું જૂથ હતું. આર.એસ.એસ.ના બધા જ મહત્ત્વના સ્થાન ઉપર મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણોનું વર્ચસ્વ હતું. બાહ્ય રીતે બંને જૂથો હિંદુ પરંપરા અને અસ્મિતાના પુનરુત્થાન અને આત્મસન્માન માટે પ્રયત્નશીલ હતા. પરંતુ. તેના સભ્યો અને સમર્થકો માટે આ ચળવળનો બીજો અર્થ પણ હતો. મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણો આ રાજકીય જૂથના માધ્યમ દ્વારા પરંપરાગત સામાજિક અગ્રવર્ગોના આધિપત્યની પુનઃ સ્થાપના માટે તથા 'વિધર્મી'ઓને હાથે થયેલી માનહાનિ રોકવા માટે યુગ-પરિવર્તક ચળવળ ચલાવી રહ્યા હતા. આ રાજકીય જૂથોની વિચારસરણી નથુરામની વિશ્વદૃષ્ટિને અન્ય રીતે પણ અનુરૂપ હતી. તે અત્યંત ધાર્મિક હતો અને લડાયક તથા ઉગ્રવાદી પરિવેશ દ્વારા ઘડાયેલી વ્યક્તિ ધાર્મિક ગ્રંથોનું જે પ્રકારે અર્થઘટન કરે તે જ પ્રકારનું અર્થઘટન ગોડસેએ કર્યું હતું. ગીતા વિશે તેના વિચારો ગાંધીથી તદ્દન વિરુદ્ધ હતા. 'તે દૃઢપણે માનતો કે કૃષ્ણ અર્જુનને વાસ્તવિક યુદ્ધ વિશે ઉપદેશ આપી રહ્યા હતા. નહિ કે આત્મમંથન વિશે.' મહાસભા ઉગ્રવાદીના રાજકારણમાં તેને હિંદુઓની રાજકીય સત્તા પ્રાપ્ત કરવાની મહેચ્છાની ન્યાયોચિત અભિવ્યક્તિ જણાઈ. તેને આ પક્ષમાં સફળતા પણ મળી. થોડાં જ વર્ષોમાં તે પક્ષની પૂના શાખાનો 'સેક્રેટરી' બન્યો. આર. એસ. એસ. નો અભિગમ તેને તેની અપેક્ષા કરતાં ઓછો ઉદ્દામવાદી જણાયો. આથી એકાદ વર્ષમાં આર. એસ. એસ. માંથી અલગ થઈને ગોડસેએ હિંદુ રાષ્ટ્રદળ નામના નવા જૂથની સ્થાપના કરી. પોતાનાં રાજકીય મંતવ્યો-નો પ્રચાર કરવા માટે ગોડસેએ મિત્રોની નાણાકીય સહાય વડે ૧૯૪૪માં 'અગ્રણી' નામનું વર્તમાનપત્ર ખરીદ્યું. તેમાં પ્રકાશિત થતાં ઉદ્દામવાદી લખાણોને કારણે સરકારે આ છાપા ઉપર પ્રતિબંધ મૂક્યો. ગોડસેએ છાપાને 'હિંદુ રાષ્ટ્ર' નામ આપીને પ્રકાશન શરૂ કર્યું. આ વખતે તેણે નારાયણ આપ્ટેની નાણાકીય સહાય લીધી. આપ્ટે છાપાનો વ્યવસ્થાપક તંત્રી બન્યો. 'હિંદુ રાષ્ટ્ર' 'અગ્રણી' કરતાં પણ વધારે ગાંધી વિરોધી હતું. ભારતના કેટલાક વર્ગોમાં, ખાસ કરીને બંગાળ અને મહારાષ્ટ્રના મધ્યમવર્ગીય, ઉચ્ચ–જ્ઞાતિના સમુદાયોમાં એવો વિચાર પ્રચલિત હતો કે ગાંધી હિંદુઓને 'નપુંસક' બનાવી રહ્યા છે. આ મતને 'હિંદુ રાષ્ટ્ર'માં અભિવ્યક્તિ મળી. આ છાપાના ઉગ્ર અને લડાયક અવાજે ગોડસેની નાણાકીય પરિસ્થિતિ સુધારી નહિ. તેણે દરજીકામ ચાલુ રાખ્યું અને આવક વધારવા માટે તેણે દરજીકામ શીખવવાના વર્ગો શરૂ કર્યા.

'હિંદુ રાષ્ટ્ર'થી ગોડસેની નાણાકીય હાલતમાં ભલે ફરક ન પડ્યો હોય પણ 'હિંદુ રાષ્ટ્ર' દ્વારા ગોડસે રાજકીય સ્તરે ગાંધી સાથેના મતભેદો સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કરી

સંબંધોમાં અંતર્મુખી હતો શરૂઆતથી જ તેને સુકાર્યો અને જાહેરજીવનમાં રસ હતો. તે પાડોશીઓને મદદ કરવા હંમેશા તત્પર રહેતો. પરંતુ, જેમ જેમ સામાજિક કાર્યોમાં તેનો રસ વધતો ગયો તેમ તેમ તેની દૈવીશક્તિઓ ઘટતી ગઈ. નથુરામના ભાઈના કહેવા અનુસાર ૧૬ વર્ષની ઉંમર સુધીમાં નથુરામ ધ્યાન કરવાની શક્તિ ગુમાવી બેઠો હતો. હવે તે કુટુંબ અને દેવતાઓ વચ્ચેનુ માધ્યમ પણ ન રહ્યો. તેણે ઉચ્ચ શિક્ષણ લીધું ન હોવા છતાં તેની કુદરતી બૌદ્ધિક ક્ષમતા ટકી રહી. ધાર્મિક કુટુંબમાં દૈવી શક્તિઓ ગુમાવી દીધેલી વ્યક્તિ પણ પોતે કોઈક અગત્યના કાર્ય માટે નિમિત્ત છે તેવી ભ્રાંતિ જરૂર ધરાવે છે.

નથુરામના વ્યક્તિત્વનાં કેટલાંક પાસાં ગાંધીની હત્યા કર્યા બાદ પ્રકાશમાં આવ્યાં. ગાધીની હત્યા પહેલા તેના સંપર્કમાં આવેલી વ્યક્તિઓને લાગતું કે નથુરામ વાતચીતમાં ઢીલો છે. તેને અંગ્રેજી ભાષા આવડતી નથી તેમ પણ મનાતું. પરંતુ, ગાધીહત્યા બાદ આ ભાષામાં પ્રભુત્વ, આત્મવિશ્વાસ અને કાયદાકીય સૂઝથી તેણે દલીલો કરી તેનાથી લોકો આશ્ચર્યચકિત થઈ ગયા.[22] જાણે કે, હત્યા દ્વારા તેના શુષ્ક, નીરસ જીવનને નવો અર્થ અને પ્રેરણા મળ્યાં. કદાચ આ કારણે જ ગોડસે ગાંધીના હત્યારા તરીકે પોતાની ભૂમિકા પૂર્ણપણે ભજવવા માંગતો હતો.[23] ફાંસીના માચડે લટક્યો ત્યાં સુધી ગોડસેને ભય સતાવતો રહ્યો કે ગાંધીના કુટુંબીજનો અને અન્ય અનુયાયીઓના દબાણમા આવીને ભારતની સરકાર તેના ઉપર 'રહેમ' કરશે અને તેને આખી જિંદગી શરમમાં ગાળવી પડશે. તેને આ પ્રકારનો 'એન્ટીકલાઈમેક્સ' જોઈતો ન હતો. તેણે કહ્યું કે 'દયાની વાત મારા અંતરાત્માની વિરુદ્ધ છે. મેં જે વ્યક્તિની હત્યા કરી છે તેના તરફ મેં જરા પણ દયા દાખવી નથી અને આથી મને દયાની અપેક્ષા પણ નથી.'[24] તેને જેલમા ઓળખતી વ્યક્તિઓ આ વલણનું સમર્થન કરે છે. 'બધાને લાગતું કે જો તેને જેલમાંથી બહાર નાખી દેવામાં આવે અને ભાગી છૂટવાની તક આપવામાં આવે તો પણ તે આ તકનો ફાયદો ન લે.'[25]

ગાંધી સાથે મુકાબલો થયો તે પહેલાંથી બ્રાહ્મણોની એક પરંપરાગત લાક્ષણિકતા હતી. મેટ્રિકની પરીક્ષામા નિષ્ફળતા મળી હોવા છતા તે જ્ઞાની વ્યક્તિ હતો. નથુરામને અનેક ધર્મપુસ્તકોનું જ્ઞાન હતું. તેને આખી ભગવદ્ગીતા મોઢે હતી તથા 'પતંજલિ યોગસૂત્ર', 'જ્ઞાનેશ્વરી' અને 'તુકારામ ગાથા' જેવાં પુસ્તકોનું તેણે અધ્યયન કર્યું હતું.[26] તે મરાઠી અને હિંદી ભાષાઓ ઉપર પ્રભુત્વ ધરાવતો હતો તેણે ઇતિહાસ, રાજ્યશાસ્ત્ર, સમાજશાસ્ત્ર અને ખાસ કરીને ગાંધીનાં લખાણોનુ ઊંડું અધ્યયન કર્યું હતું આ ઉપરાંત ૧૯મી તથા ૨૦મી સદીના ભારતના કેટલાક પ્રભાવશાળી વ્યક્તિત્વો જેમ કે વિવેકાનંદ, અરવિંદ, તિલક અને ગોખલેનાં લખાણોથી તે સુપરિચિત હતો.

મા–પિતાને ખૂબ સન્માન આપતો ગોડસે સામાજિક દરજ્જાના પરંપરાગત ખ્યાલોને ખૂબ મહત્ત્વ આપતો હતો. આ દરજ્જો ગુમાવી બેસવાનો ભય નથુરામને સતત સતાવતો રહ્યો. તેનું વ્યક્તિત્વ મનોવિજ્ઞાનીઓએ વિકસાવેલી 'ઓથારિટેરીયન મેન'ની વિભાવના સાથે બંધબેસતું હતું. મોત નજર સમક્ષ તરવરતું હતું તે વખતે ગોડસેને ભય સતાવતો રહ્યો કે, ગાંધીના હત્યારા તરીકે જ્યારે તે ફાંસીના માંચડે લટકશે ત્યારે તેના માતાપિતાનો સામાજિક દરજ્જો ઘટશે અને આથી તેણે તેના માતા–પિતાને લખેલા પત્રોમાં પવિત્ર ગ્રંથો અને પુરાણોનો સહારો લઈને પોતાના કૃત્યને ન્યાયોચિત ઠેરવવાના અનેક પ્રયત્ન કર્યા. પુત્ર ગુમાવવાથી માતા–પિતાને કેવી લાગણી થશે તેની ગોડસેને કોઈ પરવા નહતી.

સુદૃઢ બાંધો, મૃદુભાષી અને મોટા ભાગના ચિત્પાવનોની જેમ ગૌર વર્ણ ધરાવતા નથુરામનું વ્યક્તિત્વ સમાજના પરંપરાગત અગ્રવર્ગના સભ્ય જેવું હતું. પરંતુ તેની આ બાહ્ય છબી અને ગાંધીની હત્યાના દિવસ સુધી નથુરામના જીવન વચ્ચે મોટી ખાઈ હતી. ગોડસે પરિવાર ભલે નિર્ધન ન હોય પરંતુ નથુરામની યુવાવસ્થા સુધી પરિવારને નિર્ધનતાનો ભય હંમેશા

સતાવતો રહ્યો. ૧૬ વર્ષની ઉંમરે પોતાનું ગુજરાન ચલાવવા નથુરામે કાપડની દુકાન ખોલી. પહેલી દૃષ્ટિએ આ ઘટના જેટલી નિર્દોષ જણાય તેટલી નિર્દોષ નથી. બ્રાહ્મણો માટે ધંધો કરવો એ માનહાનિરૂપ હતું. તેટલું જ નહિ, પરંતુ નિમ્ન મધ્યમવર્ગીય બ્રાહ્મણ કુટુંબોમાં ધંધામાં પ્રવેશ અભ્યાસમાં મળેલી નિષ્ફળતાનું સૂચક હતો. પરિસ્થિતિ હજુ વધારે વણસી, નથુરામની દુકાન બંધ થઈ ગઈ અને તેને દરજીકામનો આશરો લેવો પડ્યો. પરંપરાથી આ નિમ્ન જ્ઞાતિઓનો વ્યવસાય ગણાય છે.

આમ, ભારતીય સમાજમાં વિશેષાધિકાર ભોગવતા વર્ગના નથુરામના સમ્પદ અને તેની વાસ્તવિક સામાજિક–આર્થિક પરિસ્થિતિ તથા યુવાવસ્થામાં થયેલ અનુભવો વચ્ચે મોટી ખાઈ હતી. સામાન્ય રીતે આવા પ્રકારના સામાજિક–આર્થિક–માનસિક પરિવેશમાંથી હિંસક, આતંકવાદી વલણો ધરાવતા અને પરંપરાને વળગી રહેનારા રાજકીય જૂથના પ્રતિબદ્ધ સભ્યો આવતા હોય છે.[૨૭] ૧૯૨૯–૩૦ વચ્ચે થોડા સમય માટે ગોડસે ગાંધીની સવિનય કાનૂનભંગની ચળવળમાં જોડાયો પણ થોડા જ સમયમાં તે ચળવળ સાથે પોતાના સંબંધો તોડીને વીસ વર્ષની વયે હિંદુ મહાસભા તેમ જ રાષ્ટ્રીય સ્વયંસેવક સંઘ (આર.એસ.એસ.)નો સક્રિય અને કટિબદ્ધ કાર્યકર બન્યો. તે સમયે હિંદુ મહાસભા એક નાનો રાજકીય પક્ષ હતો અને આર.એસ.એસ. મહાસભાની અર્ધલશ્કરી પાંખ જેવું જૂથ હતું. આર.એસ.એસ.ના બધા જ મહત્ત્વના સ્થાન ઉપર મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણોનું વર્ચસ્વ હતું. બાહ્ય રીતે બંને જૂથો હિંદુ પરંપરા અને અસ્મિતાના પુનરુત્થાન અને આત્મસન્માન માટે પ્રયત્નશીલ હતા. પરંતુ તેના સભ્યો અને સમર્થકો માટે આ ચળવળનો બીજો અર્થ પણ હતો. મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણો આ રાજકીય જૂથના માધ્યમ દ્વારા પરંપરાગત સામાજિક અગ્રવર્ગોના આધિપત્યની પુનઃ સ્થાપના માટે તથા 'વિધર્મી'ઓને હાથે થયેલી માનહાનિ રોકવા માટે યુગ-પરિવર્તક ચળવળ ચલાવી રહ્યા હતા. આ રાજકીય જૂથોની વિચારસરણી નથુરામની વિશ્વદૃષ્ટિને અન્ય રીતે પણ અનુરૂપ હતી. તે અત્યંત ધાર્મિક હતો અને લડાયક તથા ઉગ્રવાદી પરિવેશ દ્વારા ઘડાયેલી વ્યક્તિ ધાર્મિક ગ્રંથોનું જે પ્રકારે અર્થઘટન કરે તે જ પ્રકારનું અર્થઘટન ગોડસેએ કર્યું હતું. ગીતા વિશે તેના વિચારો ગાંધીથી તદ્દન વિરુદ્ધ હતા. 'તે દૃઢપણે માનતો કે કૃષ્ણ અર્જુનને વાસ્તવિક યુદ્ધ વિશે ઉપદેશ આપી રહ્યા હતા. નહિ કે આત્મમંથન વિશે.' મહાસભા ઉગ્રવાદીના રાજકારણમાં તેને હિંદુઓની રાજકીય સત્તા પ્રાપ્ત કરવાની મહેચ્છાની ન્યાયોચિત અભિવ્યક્તિ જણાઈ. તેને આ પક્ષમાં સફળતા પણ મળી. થોડાં જ વર્ષોમાં તે પક્ષની પૂના શાખાનો 'સેક્રેટરી' બન્યો. આર. એસ. એસ. નો અભિગમ તેને તેની અપેક્ષા કરતાં ઓછો ઉદ્દામવાદી જણાયો. આથી એકાદ વર્ષમાં આર. એસ. એસ. માંથી અલગ થઈને ગોડસેએ હિંદુ રાષ્ટ્રદળ નામના નવા જૂથની સ્થાપના કરી. પોતાનાં રાજકીય મંતવ્યોનો પ્રચાર કરવા માટે ગોડસેએ મિત્રોની નાણાકીય સહાય વડે ૧૯૪૪માં 'અગ્રણી' નામનું વર્તમાનપત્ર ખરીદ્યું. તેમાં પ્રકાશિત થતાં ઉદ્દામવાદી લખાણોને કારણે સરકારે આ છાપા ઉપર પ્રતિબંધ મૂક્યો. ગોડસેએ છાપાને 'હિંદુ રાષ્ટ્ર' નામ આપીને પ્રકાશન શરૂ કર્યું. આ વખતે તેણે નારાયણ આપ્ટેની નાણાકીય સહાય લીધી. આપ્ટે છાપાનો વ્યવસ્થાપક તંત્રી બન્યો. 'હિંદુ રાષ્ટ્ર' 'અગ્રણી' કરતાં પણ વધારે ગાંધી વિરોધી હતું. ભારતના કેટલાક વર્ગોમાં, ખાસ કરીને બંગાળ અને મહારાષ્ટ્રના મધ્યમવર્ગીય, ઉચ્ચ–જ્ઞાતિના સમુદાયોમાં એવો વિચાર પ્રચલિત હતો કે ગાંધી હિંદુઓને 'નપુંસક' બનાવી રહ્યા છે. આ મતને 'હિંદુ રાષ્ટ્ર'માં અભિવ્યક્તિ મળી. આ છાપાના ઉગ્ર અને લડાયક અવાજે ગોડસેની નાણાકીય પરિસ્થિતિ સુધારી નહિ. તેણે દરજીકામ ચાલુ રાખ્યું અને આવક વધારવા માટે તેણે દરજીકામ શીખવવાના વર્ગો શરૂ કર્યા.

'હિંદુ રાષ્ટ્ર'થી ગોડસેની નાણાકીય હાલતમાં ભલે ફરક ન પડ્યો હોય પણ 'હિંદુ રાષ્ટ્ર' દ્વારા ગોડસે રાજકીય સ્તરે ગાંધી સાથેના મતભેદો સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કરી

શકયો.

ગાંધી અને ગોડસે વચ્ચેની સમાનતાની નોંધ લીધા વગર તેમના મતભેદની ચર્ચા કરવી શકય નથી. બંને પ્રતિબદ્ધ અને નીડર રાષ્ટ્રવાદીઓ હતા; બંને માનતા કે ભારતની સમસ્યા મુખ્યત્વે હિંદુઓની સમસ્યા છે કારણ કે હિંદુઓ ભારતમાં બહુમતી ધરાવે છે અને બંને અખંડિત ભારતના ખ્યાલને વરેલા હતા. બંને માનતા કે સાદગી, રાજકીય ચળવળનું અનિવાર્ય અંગ છે. ગાંધીની સાદાઈ તો જગવિખ્યાત છે. પરંતુ ગોડસે પણ સંન્યાસી જેવું જીવન જીવતો તે હંમેશા લાકડાના પાટિયા ઉપર સૂતો, કયારેક જ ધાબળાનો ઉપયોગ કરતો અને કાતિલ ઠંડીમાં પણ તે માત્ર ખમીસ જ પહેરતો. હોલીવૂડની ફિલ્મ 'નાઈન અવર્સ ટૂ રામ'માં ગોડસેને મદ્યપાન કે ધૂમ્રપાન કરતો દર્શાવાયો છે. પણ, આ હકીકતથી વેગળું છે–તેણે કયારેય મદ્યપાન કે ધૂમ્રપાન કર્યું નથી. જાતીયતાના ગાંધીએ કરેલા અસ્વીકારને ગોડસે ગાધીથી પણ આગળ લઈ ગયો; તેણે કયારેય લગ્ન કર્યાં નહિ અને તે ચુસ્ત બ્રહ્મચારી હતો. ગાંધીની જેમ ગોડસે પણ પોતાને 'સનાતની' માનતો અને તેની ઇચ્છા અનુસાર તેની અંતિમક્રિયા સનાતની વિધિ પ્રમાણે કરવામાં આવી. બંને વચ્ચે બીજી અનેક સમાનતા પણ હતી. ગાંધીની જેમ ગોડસે પણ વર્ણવ્યવસ્થા રહિતના ભારતીય સમાજ અને લોકશાહી રાજ્યવ્યવસ્થા માટે પ્રતિબદ્ધ હતો. ભારતના મુસ્લિમોને રાષ્ટ્રીય ચળવળ માટે સંગઠિત કરવાના ગાંધીના પ્રયાસોનું પણ ગોડસે સમર્થન કરતો હતો. ગોડસેએ રાજકીય કારકિર્દીની શરૂઆત ગાંધી પ્રેરિત સવિનય કાનૂનભંગની ચળવળથી કરી અને તેની કારકિર્દીનો અંત સાક્ષીના પાંજરામાંથી આપેલા પ્રવચનથી થયો. જેમાં ગાંધીની આકરી ટીકા હોવા છતાં ગાધીના રાષ્ટ્ર માટેના યોગદાન તરફ આદર પણ ભારોભાર હતો.

આમ છતાં, ગાંધી અને ગોડસે વચ્ચે પાયાના મતભેદો હતા. ગોડસે, ૧૯મી સદીના ઉત્તરાર્ધ અને ૨૦મી સદીના પૂર્વાર્ધ દરમ્યાન ભારતના રાજકીય પ્રવાહો ઉપર આધિપત્ય ભોગવી ચૂકેલી પરંપરાની નીપજ હતો.[૧૮] બંગાળ, મહારાષ્ટ્ર અને પંજાબની આતંકવાદી પરંપરાથી પણ ગોડસે પ્રભાવિત થયો હતો. ભારતના સામ્રાજ્યવાદી શાસકો રાજકારણને શતરંજની બાજી ગણતા–જેનું ધ્યેય વિરોધીને વધારેમાં વધારે નુકસાન કરી તેને મહાત કરવાનું છે. આતંકવાદી પરંપરા પણ સામ્રાજ્યવાદી શાસકોનાં આ મૂલ્યોનો સ્વીકાર કરતી હતી. આવા સંજોગોમાં ગાંધીએ રાજકીય નીતિમત્તા, આત્મબળ અને શાસિતોની શાસકો પરની નૈતિક સર્વોપરિતા ઉપર ભાર મૂકયો. ગોડસેએ ગાંધીના 'મૂલ્યનિષ્ઠ' રાજકારણને તર્કહીન ગણી ફગાવી દીધું

ગોડસેનું હિંદુત્વ ગાંધીના હિંદુત્વથી મૂળભૂત રીતે અલગ હતું. ગાંધી માટે હિંદુત્વ નવાં મૂલ્યોને પોતાનામાં સમાવવા સૂક્ષ્મ વૈશ્વિક નીતિમત્તાની ખુલ્લી પ્રથા અને એક જીવનશૈલી હતી તેઓ હિંદુઓને ભૌગોલિક આધાર પર વ્યાખ્યાયિત વિશાળ રાજકીય સમુદાયના ભાગરૂપે સંગઠિત કરવા માંગતા હતા. એક ધાર્મિક જૂથ તરીકે નહિ. ઘણેઅંશે પાશ્ચાત્ય અસર હેઠળ આવેલો ગોડસે અજાણપણે સંગઠિત પાશ્ચાત્ય ક્રિશ્ચિયાનિટી તથા ઈસ્લામ અને ચર્ચ અને ઉલેમાના આક્રમક સ્વ–પ્રતિપાદનથી પ્રભાવિત થયેલો હતો. તેના મતે હિંદુઓનો ઉદ્ધાર તેમની બનાવટી વૈચારિક ઉદારતા મૂકી દેવામાં તેમ જ રાજકીય ક્ષેત્રે સફળ સમાજોની જેમ ધાર્મિક બનવામાં રહેલો છે. તે હિંદુઓને સંગઠિત થઈ 'આત્મરક્ષા' કરતા જોવા ઇચ્છતો હતો. હિંદુઓને એક સમુદાય અને એક રાષ્ટ્ર બનવવા માગતો હતો.

અંતમાં, ગોડસે ઇતિહાસને 'વાસ્તવિક' ઘટનાઓની હારમાળા ગણતો હતો. આથી, મુસ્લિમ અને ક્રિશ્ચિયન શાસકોના ભારત પરના આધિપત્યના એક હજાર વર્ષ હિંદુઓ માટે અપમાનજનક હતા અને હિંદુઓએ તેનો બદલો લેવો જોઈએ તેમ ગોડસે માનતો. હિંદુત્વના મુખ્ય પ્રવાહ સાથે એકરૂપ ગાંધીએ ભૂતકાળની ઘટનાઓના કાલક્રમ અંગે કયારેય દરકાર કરી નહિ. તેમના માટે ઈતિહાસ, વર્તમાન જરૂરિયાત અનુસાર વારંવાર અર્થઘટન થઈ શકે તેવું સમકાલીન પુરાકલ્પન હતું.

મુસ્લિમ શાસનકાળનો, ગાંધી માટે કોઈ અર્થ ન હતો. પરાજય તેમના મતાનુસાર વિજેતાઓની સમસ્યા હતી, પરાજિતોની નહિ.

આવા પાયાના મતભેદ ગોડસેના નીચેના શબ્દો માટે કારણભૂત હતા :

"ગાંધીજી રાષ્ટ્રપિતા તરીકેની તેમની ફરજમાં નિષ્ફળ નીવડ્યા છે. તેઓ પાકિસ્તાનના રાષ્ટ્રપિતા પુરવાર થયા છે. આ જ કારણે ભારતમાતાના આજ્ઞાંકિત પુત્ર તરીકે મે વિચાર્યું કે આ રાષ્ટ્રના, આપણી માતૃભૂમિના ભાગલા પાડવામાં મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવનાર આ કહેવાતા રાષ્ટ્રપિતાના જીવનનો અંત લાવવો મારી ફરજ છે.[૨૯]

ગોડસેની ગાંધી પ્રત્યેની ઘૃણાના મૂળમાં લાલચુ ઘૂસણખોરોનો શિકાર બનતી માતા, પિતા તરીકેની ફરજ ચૂકતો અને આક્રમકોને સહાય કરતો નિર્બળ, નપુંસક પિતા તથા આક્રમકોને તેમની જ બાજીમાં હરાવતો, પિતૃહત્યા દ્વારા પોતાના વીરત્વને પ્રમાણિત કરી આત્મરક્ષા કરતો પુત્ર—જેવાં કલ્પનો હતાં. આ ઉપરાંત કેટલાંક ઐતિહાસિક કારણો પણ તેની ગાંધી પ્રત્યેની ઘૃણા માટે જવાબદાર હતાં. આપણે હવે તે કારણોની ચર્ચા કરીશું.

ચિતપાવન સમુદાયની પરંપરાગત સ્વ-ઓળખ માટે બ્રિટિશ સંસ્થાનવાદી સંસ્કૃતિ ભયરૂપ હતી. ગોડસેનો વ્યક્તિગત ઇતિહાસ તેની જાતિના ઇતિહાસ દ્વારા પ્રમાણિત થયો. ગોડસેના જન્મ નાધણા સમય પહેલાથી ચિતપાવનોનું અને તેમની સાથોસાથ બ્રાહ્મણોનું મરાઠી સમાજઉપર કોઈ પ્રયત્ન કે પડકાર વગર ચાલ્યું આવતું આધિપત્ય સમાપ્ત થઈ ગયું હતું. પ્રથમ, શાસક સમુદાયના વિશેષાધિકારો તેમણે ગુમાવી દીધા હતા. અપરિચિત સંસ્થાનવાદી વાતાવરણમાં ટકી રહેવા અને થોડો ઘણો સામાજિક દરજ્જો પ્રાપ્ત કરવા ચિતપાવનોએ તેમની પરંપરાગત 'બ્રાહ્મિનીકલ' આવડત અને કૌશલ્યનો ઉપયોગ કરવો પડતો.[૩૦] બીજું, રાજ્યનું પાટનગર બનેલા મહાનગર મુંબઈની સતત વિકસતી જતી વેપાર—વાણિજ્યલક્ષી સંસ્કૃતિના કારણે અત્યાર સુધી કેન્દ્રમાં રહેલી પૂના—સંસ્કૃતિ તેનું સ્થાન ગુમાવતી જતી હતી. પરિણામે ચિતપાવનોના મજબૂત ગઢમાં તિરાડો પડવા લાગી અને ધીમે ધીમે મહારાષ્ટ્રમાં ચિતપાવનોનું સ્થાન નિમ્ન મધ્યમવર્ગનું બન્યું તથા સામાન્ય સરકારી અમલદારો બનીને તેમણે સંતોષ માનવો પડ્યો. ત્રીજું, ચિતપાવનોને મહારાષ્ટ્રની સામાજિક રીતે ગતિશીલ હિંદુ જાતિઓ જેવા કે મરાઠા, મહાર, ગુજરાતી વાણિયા (જેમ ગાંધી જે સમુદાયમાંથી આવતા હતા તે વૈશ્ય જ્ઞાતિ તેમ જ મુસ્લિમ વેપારીઓનો સમાવેશ થાય છે.) અને પારસી જેવા મહારાષ્ટ્રની બહારના સમુદાયને વેપાર—વાણિજ્યમાં મળેલી સફળતા અને આ કારણે તેમની વધતી જતી સત્તાનો અનુભવ થવા લાગ્યો હતો.[૩૧] મુંબઈમાં વેપાર—વણજની ભાષા ગુજરાતી તથા બ્રિટિશ શાસનને કારણે વહીવટી ભાષા અંગ્રેજી હતી. મરાઠી ભાષાની સુવિકસિત સાહિત્યિક અને જ્ઞાનપરંપરા હોવા છતાં તે ક્યાંય નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવતી ન હતી. વેપારી સમુદાય ગણાતા ગુજરાતીઓ અને પારસીઓના મુંબઈ પર વધતા જતા વ્યાવસાયિક આધિપત્યને કારણે ચિતપાવનોની લાગણી વધારે દુભાઈ હશે.

બદલાતી જતી સામાજિક પરિસ્થિતિ પ્રત્યે ચિતપાવનોની પ્રતિક્રિયા ઉભયવર્તી હતી. આ જ્ઞાતિ વિભાજિત પણ હતી. થોડીક ગણી—ગાંઠી વ્યક્તિઓ નવી વ્યવસ્થામાં ખૂબ સફળ થઈ શકી, તેમણે 'ટશરી' ક્ષેત્રમાં ચિતપાવનો માટે સાંસ્કૃતિક લાભ જોયા. જ્યારે મોટાભાગના ચિતપાવનોએ બ્રિટિશ સંસ્થાનવાદને ચિતપાવનોની પરંપરાગત સ્વ—ઓળખને ભૂંસી રહેલા દૂષણ તરીકે લેખ્યો. આવાં ઉભયવર્તી વલણો પણ ગોડસેને વારસામાં મળ્યાં. ગાંધીએ ભારતમાં તેમની રાજકીય કારકિર્દીની શરૂઆત ૧૯૨૦ના દાયકામાં કરી જ્યારે ગોડસેનું ઘડતર થઈ રહ્યું હતું. ગાંધી તેમના છેલ્લા પ્રતિસ્પર્ધી માટે બે કારણે ભયજનક હતા. પ્રથમ, ગાંધી સામાજિક પરિઘને રાજકીય ક્ષેત્રમાં

કેન્દ્રીય ભૂમિકા આપવા માગતા હતા બીજુ, ગોડસે, સંસ્થાનવાદ સામે સંસ્થાનવાદી માળખામા રહીને સંઘર્ષ કરનારાઓમાનો એક હતો. જ્યારે ગાધી પરંપરા કે આધુનિક સંસ્થાનવાદ સામે રાજકીય હરીફાઈમા ઊતર્યા નહિ હકીકતમા ગાધીએ કોઈનીય સાથે હરીફાઈ કરી નહિ, તઓ હંમેશા સમન્વયની શક્યતાઓ યોજતા રહ્યા [32] જેઓ ગાધીને અ-ભારતીય કે પછી ભારતના પનોતા પુત્ર તરીકે ઓળખાવે છે તેઓ એ હકીકત ભૂલી જતા જણાય છે કે ગાધીએ જાહેર જીવનમા વૈકલ્પિક ભાષા તથા રાજકીય અને સામાજિક નીતિમત્તાના વૈકલ્પિક ધોરણો આપ્યા તમજ અત્યત સ્વાભાવિક રીતે આ ધ્યેયોને સાકાર કરવા પ્રયત્ન કર્યા. જેઓ સંસ્થાનવાદી વ્યવસ્થાનો પ્રતિકાર માત્ર રાષ્ટ્રવાદી વિચારસરણી દ્વારા કરવા ઇચ્છતા હતા, તેવા સમુદાય માટે ગાધીના આવા પ્રયત્નો જરૂર ભયપ્રેરક રહ્યા હશે.

હવે આપણે ગાધીના વિદ્રોહના અત્યત મહત્ત્વના ઘટકની ચર્ચા કરીએ, જે ગાધી અને ગોડસેને પરસ્પર સાકળે છે એક બહુપ્રચલિત પુસ્તકના લેખકો સભાન-પણે કે અજાણતા ગાધી અને ગોડસેને સાકળતી આ મનોવૈજ્ઞાનિક કડીનો નિર્દેશ આપવા પ્રયત્ન કરે છે [33] આ પુસ્તકના લેખકો ગોપાલ ગોડસેની મુલાકાતોને ટાકીને દાવો કરે છે કે, ગોડસે તેના રાજકીય ગુરુ તથા તેના પિતાના નામધારી વિનાયક દામોદર સાવરકર સાથે સજાતીય શારીરિક સંબંધો ધરાવતો હતો આ પુસ્તકમા એવો અણસાર પણ છે કે ગોડસે સ્ત્રીધિક્કારી બની ગયો હતો અંતે લેખકો ઉમેરે છે કે ગાધી હત્યાના કાવતરાનો દોરીસંચાર કરનાર નારાયણ આપ્ટે વ્યભિચારી, સ્ત્રી-સંગી હતો.

આ બાબતોમા તથ્ય હોય પણ ખરું અને ન પણ હોય ગોપાલ ગોડસેએ પુસ્તકના લેખકો સાથેની મુલાકાતો દરમ્યાન તેના ભાઈના સજાતીય સંબંધો અંગે ઉલ્લેખ કર્યાનો ઈન્કાર કર્યો છે બીજા કેટલાક લોકો દાવો કરે છે કે, સાવરકર જાણીતા સ્ત્રી-લંપટ હતા આપણે જાણીએ છીએ કે રાજકીય કેદી તરીકે સાવરકર ઘણો લાબો સમય માટે જેલમા અને ઘણી વાર એકાતવાસમા રહ્યા હતા [34] આથી બનવાજોગ છે કે તેમની જાતીયવૃત્તિઓ વિકૃત થઈ હોય અને પછીથી સજાતીય સંબંધો કે વ્યભિચારના સ્વરૂપે બહાર આવી હોય પણ આ બંને કિસ્સામાં તેઓ સ્ત્રી-પુરુષ સંબંધ તથા પુરુષત્વ અને નારીત્વને સ્પર્શતા પ્રશ્નો પરત્વે વધુ સંવેદનશીલ રહ્યા હોત સાવરકર કાવતરામા સંડોવાયા હોય કે ના હોય—હાલ પ્રાપ્ય પુરાવા તેમને કાનૂની દૃષ્ટિએ નિર્દોષ ઠેરવે છે, નૈતિક રીતે નહિ [35] પરંતુ તમણે ગાધીના હત્યારાઓને આત્મસભાન સ્વ-આદર્શ પૂરો પાડયો [36] મુસ્લિમ અને બ્રિટિશ શાસકોની 'આક્રમક લોલુપવૃત્તિ'ના કારણે પોતાની વીર્યવાન જાત પર નારીત્વના આરોપણનો સતત ડર અનુભવી રહેલા અને નિષ્ક્રિય, કંઈક અંશે ગૌણ ભૂમિકાઓ સુધી સીમિત થતા જતા હિંદુઓના સ્થાન માટે ઝનૂનપૂર્વક પ્રતિકાર કરતો આ શક્તિશાળી વડીલ ક્રાતિકારી કાવતરામા સંડોવાયેલી વ્યક્તિઓ માટે આદર્શ પુરુષ હતો આ જ બાબત નથુરામ ગોડસેને પણ લાગુ પડે છે તે સાવરકર સાથે રાજકીય અને જાતીય બાબતોમા સ્વેચ્છાપૂર્વક જોડાયો હોય કે ન હોય પણ તેણે પોતાની જાતીયવૃત્તિને સ્પર્શતા ઉલ્લેખો કર્યા છે આ ઉચ્ચારણો ઘણીવાર પોતાની જાતીયવૃત્તિના આક્રમક નકાર અન તેની પ્રસિદ્ધ વિરક્તિ દ્વારા તો ઘણીવાર પોતાની જાતીય ઓળખને સ્પર્શતા તેના સંઘર્ષો અને પુરુષત્વ તથા નારીત્વની વ્યાખ્યાઓ અંગે તેની ઊંડી સમજ દ્વારા વ્યક્ત થાય છે. જો કોલિન્સ અને લેપિયરે પુરાણકલ્પન રજૂ હોય તો તેમણે વાસ્તવિકતાને પુરાણકલ્પનનુ સ્વરૂપ આપ્યુ છે. ગોડસેના રાજકીય વ્યાખ્યાનો તથા વાર્તાલાપમા જોવા મળતા દૃષ્ટાતો સુજ્ઞ વાચકને ભારતીય ને હિંદુ તથા નિષ્ક્રિય નારીત્વ વચ્ચે ગોડસેએ દર્શાવેલ સમધર્મિતાની યાદ આપે છે તેના લખાણોમા એવા ઉલ્લેખો છે જે બ્રિટિશ તથા મુસ્લિમ શાસકોને આતતાયી ગણાવે છે તથા હિંદુઓને તમના 'બળાત્કાર'નો ભોગ બનેલા

નિષ્ક્રિય, નપુંસક સમુદાય તરીકે દર્શાવે છે. ગાંધી હત્યાના કાવતરાના સૂત્રધાર અને વ્યભિચારી મનાયેલા નારાયણ આપ્ટેનું વ્યક્તિત્વ ઉપર્યુક્ત અર્થઘટનને ટેકો આપે છે. એક સ્તરે વ્યભિચારી તથા સજાતીય સંભોગી સમાન સંવેદનની અભિવ્યક્તિ કરે છે. એક વ્યક્તિ પોતાના પુરુષત્વને સ્થાપિત કરવા તથા પોતાની જાતને તથા અન્ય લોકોને પોતે પુરુષ છે તેમ સાબિત કરવા સતત પ્રયત્નશીલ રહે છે, જ્યારે બીજી વ્યક્તિ જાતીય સમાગમના પાત્ર તરીકે સ્ત્રીથી ડરે છે અને પોતાના પુરુષત્વ અંગે શંકાશીલ રહે છે. મુખ્ય મુદ્દો એ છે કે, ગોડસે એવા સમુદાયનો સભ્ય હતો કે જે સમુદાય પોતાની જાતીય ઓળખ અંગે ઊંડો સંઘર્ષ વેઠી રહ્યો હતો અને તેમાંના કેટલાકે વ્યક્તિગત મથામણને રાજકીય સ્વરૂપ આપવાનું શીખી લીધું હતું.

ટૂંકમાં, ગાંધી જે પરંપરાગત સ્તરીકરણને તોડવાના પ્રયત્નો કરતા હતા તે સ્તરીકરણનું ગોડસે પ્રતિનિધિત્વ કરતો હતો તેટલું જ નહિ પરંતુ પારિવારિક વારસાને કારણે ગોડસે ફગાવી દેવાયેલા અગ્રવર્ગોની માનસિકતા પ્રત્યે સભાન અને સંવેદનશીલ હતો. આ જ પ્રમાણે ગાંધીની 'ક્રાંતિ'ના બીજા ઘટકને પણ તે પિછાણી શક્યો. ભારતીય વ્યક્તિત્વના મહત્ત્વના ઘટક તરીકે નારીત્વની સ્વીકૃતિ, ગાંધીની ક્રાંતિનું બીજું પાસું હતું. નારીત્વના પુનર્મૂલ્યાંકને ગોડસે જેનું પ્રતિનિધિત્વ કરતો હતો તેવા પરંપરાગત અગ્રવર્ગો માટે ભય ઊભો કર્યો કારણ કે આ અગ્રવર્ગો માટે બધાં દુષણોનું મૂળ બ્રિટિશ તથા મુસ્લિમ શાસકો હતા જેમણે હિંદુઓને પરાજિત કરી નિર્વીર્ય તથા નપુંસક બનાવી દીધા હતા. આથી હિંદુ સમુદાયે બ્રિટિશ તથા મુસ્લિમની સાથે સંઘર્ષમાં ઊતરી, તેમને પરાજિત કરી પોતાનું પુરુષત્વ પાછું મેળવવું જ રહ્યું તેમ આ અગ્રવર્ગો માનતો. ગાંધી દ્વારા રચિત નવી રાજકીય સંસ્કૃતિએ આવી માન્યતાને પોકળ પુરવાર કરી. આ નવી રાજકીય સંસ્કૃતિએ આક્રમણનો ભોગ બનેલા સમુદાય ઉપર દમનકર્તાઓ સાથે સાઠગાંઠ કરી ગૌણ લાભો મેળવવાના પ્રયત્નોને બદલે દમનકારી વ્યવસ્થાનો પ્રતિકાર કરવાનું નૈતિક ઉત્તરદાયિત્વ સાધ્યું.[૩૮] બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની દમનકારી શક્તિથી પૂરેપૂરા વાકેફ હોવાને કારણે ગાંધીએ ભારપૂર્વક કહ્યું કે આવી આત્મઓળખ પુરુષત્વના આક્રમક પ્રતિપાદન દ્વારા મેળવી શકાય નહિ. ગાંધીના મતે આવી આત્મઓળખ મેળવવા માટે અહિંસા એક માત્ર ઉપાય હતો કારણ કે અહિંસાનો સિદ્ધાંત હિંસક સંઘર્ષમાં મળેલા પરાજયને પરાજય ગણતો જ નથી. પરાજિત સમુદાય પરાજયનો માનસિક સ્વીકાર ન કરે ત્યાં સુધી સંપૂર્ણ વિજય શક્ય નથી. ગાંધીના મતે ગોડસે જેવાઓ સામ્રાજ્યવાદ સામે પરાજિત થયા કારણ કે તેમણે બ્રિટિશ શાસકોનાં લડાયક મૂલ્યોને અપનાવ્યાં. ગાંધીએ સામ્રાજ્યવાદ સામેના સંઘર્ષમાં વિજયની ખાતરી આપી કારણ કે, તેઓ બ્રિટિશ સમુદાયનાં બિનલડાયક પાસાંઓને બહાર લાવીને ખુદ વિજેતાઓના મનમાં પોતાના અંગે શંકા પેદા કરી શક્યા.

ગોડસે ચિત્તભ્રમ હત્યારો ન હતો. ગાંધીના મૃત્યુ પછી જવાહરલાલ નહેરુએ કહ્યું કે, ગોડસેને પોતે શું કરી રહ્યો છે તેનું ભાન ન હતું. હું એમ કહીશ કે, બીજી બધી વ્યક્તિઓ કરતાં પોતે શું અને શાથી કરી રહ્યો છે તે અંગે ગોડસે વધારે સભાન હતો. ગાંધીનું અસ્તિત્વ ભારતની પરંપરાગત જીવનશૈલી અને વિશ્વદૃષ્ટિ માટે ભયજનક હતું, તે ગોડસે બરાબર સમજતો હતો. ગાંધીના વિચારો વિશે વર્ષો સુધી ચિંતન અને અધ્યયન કરનાર રાજ્યશાસ્ત્રી કે. પી. કરુણાકરને એક વાર અફસોસ સાથે કહ્યું હતું કે, ભારતમાં ગાંધીની તાકાતનો તાગ માત્ર બે જ વ્યક્તિઓ મેળવી શકી : ગોડસે જેણે ગાંધીની હત્યા કરી અને જી. ડી. બિરલા, ભારતના અગ્રણી ઉદ્યોગપતિ જેમણે સ્વાતંત્ર્યપૂર્વે ગાંધીજીને બિનશરતી નાણાંકીય સહાય કરી અને સ્વાતંત્ર્યોત્તર ભારતમાં તેના લાભ મેળવ્યા. મને ડર છે કે આ કિસ્સામાં રાજકારણી કરતાં રાજ્યશાસ્ત્રી વધારે સાચા પુરવાર થયા છે. નહેરુ ખોટા હતા. ગાંધીની હત્યા દ્વારા ભારતમાં બદલાઈ રહેલા રાજકીય-મનોવૈજ્ઞાનિક પરિવેશ અંગે રાજ્યશાસ્ત્રીઓએ આશ્ચર્યજનક

સભાનતા દર્શાવી ભારતીય અગ્રવર્ગોમા ગાધીના કૃત્યોની અસર વિશેની સુષુપ્ત સભાનતાનો પડઘો ગોડસેની સભાનતામા પડે છે એ અર્થમા ગાધીના 'વાસ્તવિક હત્યારાએ ગોડસેના હાથને ગોળી ચલાવવા મજબૂર કર્યા આ વાસ્તવિક હત્યારા એટલે ચિંતિત, અસલામત, શહેરી, શિક્ષિત, પરપરાગત ભદ્ર વર્ગ. આ વર્ગના જીવનનો અર્થ ગાધીના રાજકારણે છીનવી લીધો શિક્ષિતોમા સવેદનના અભાવનો ઘણીવાર ગાધી ઉલ્લેખ કરતા આ સભાનતાની કિંમત ગાધીએ પોતાના પ્રાણથી ચૂકવવી પડી

ગાધીની હત્યાના દસ દિવસ પહેલા ૨૦ જાન્યુઆરી ૧૯૪૮ના રોજ ગોડસેના સાથી મદનલાલ પાહવાએ ગાધીની પ્રાર્થનાસભામા બોમ્બ ફેંક્યો તેની ધરપકડ પણ થઈ પરતુ સ્વય ગાધીએ જ પોલિસ અને સભાજનોને મદનલાલ પ્રત્યે દયા બતાવવા વિનતી કરી અને તેને પરેશાન કરવાના બદલે દરેકને પોતાના હૃદયમા ઝાંકવાનું કહ્યુ [38]

૩

એક છેલ્લો પ્રશ્ન ગાધી અને ભારતીય સરકારમાના તેમના રાજકીય વારસદારોએ કેટલા અશે ગાધીના હત્યારાઓને સહકાર આપ્યો?

તેમના છેલ્લા દિવસો દરમ્યાન ગાધી ખૂબ હતાશ થઈ ગયા હતા અને જીવનમાથી તેઓનો રસ ઝડપથી ઓસરતો જતો હતો [40] ભારતના ભાગલાનો સ્વીકાર તેમના માટે દુષ્કર હતો ગાધીએ એકવાર કહ્યુ હતુ 'ભારતના ભાગલા માટે હુ ક્યારેય રાજી નહિ થાઉં ભાગલા અટકાવવા માટે હુ અહિંસાનો આશરો લઈશ હિંદુત્વ અને ઈસ્લામ બે ભિન્ન સસ્કૃતિ અને વિચાર સરણીનુ પ્રતિનિધિત્વ કરે છે એ વિચાર માત્રથી મારો આત્મા બળવો પોકારે છે આવા સિદ્ધાતને માન્યતા આપવી મારા માટે ઈશ્વરનુ અસ્તિત્વ નકારવા સમાન છે જો કોંગ્રેસ ભારતના ભાગલા સ્વીકારવા ઇચ્છતી હોય તો તે મારા મૃત્યુ પછી જ શક્ય બનશે'[41] ભાગલા પહેલા અને પછી હિંદુ મુસ્લિમ કોમી રમખાણોની બર્બરતાએ ગાધીની ૧૨૫ વર્ષ જીવવાની મહેચ્છા તોડી નાખી હતી [42] તેઓ પ્રાર્થનસભામા ઘટતી જતી જનસખ્યા તથા ઓસરતા જતા રસને જોઈ શક્યા પ્રાર્થનાસભામા હાજર રહેનારા ઘણુ ખરા લોકો માટે તે માત્ર દૈનિકક્રમ બની ગયો હતો અને આ હકીકત પણ ગાધીના ધ્યાન બહાર નહિ જ રહી હોય [43] ગોડસે જે આરોપ તેમના ઉપર મૂકવાનો હતો તે આરોપનો અણસાર ગાધીને આવી ગયો હતો ગાધીને લાગ્યુ કે ભારતમા જે કાઈ બની રહ્યુ છે તેના માટે તેઓ પોતે દોષિત છે ઈશ્વરે જાણીબૂઝીને તેમની આખે પાટા બાધી દીધા હોય અને પછી તેમને પોતાની ભૂલોથી સભાન કર્યા હોય તેમ લાગ્યુ [44]

શાતિનો ઉપદેશ આપનારી વ્યક્તિ હિંસક મૃત્યુ ઝખવા લાગી તેમના અતિમ દિવસોના સાથી મનુબહેનને તેઓ વારવાર કહેતા તેમ હવે તેમની એકમાત્ર ઇચ્છા વીરને છાજે તેવુ મૃત્યુ પામવાની હતી ગાધીને લાગ્યુ કે આવુ મૃત્યુ તેમનો અતિમ વિજય પુરવાર થઈ શકે બીજા એક સમયે તેમણે મનુબહેનને કહ્યુ હતુ કે જો તેમનુ મૃત્યુ માદગીના કારણે થશે તો તેઓ 'ખોટા મહાત્મા' પુરવાર થશે [45] પણ જો તેઓ હત્યારાના હાથે મુખમા રામનામ સાથે મરણ પામશે તો તેઓ પોતાની જાતને સાચા મહાત્મા સાબિત કરી શકશે આમ દિલ્હી ખાતેના કોમી હિંસા સામે કરાયેલા છેલ્લા ઉપવાસ ગાધીએ જણાવ્યુ તેમ આખાય સમાજનો વિરોધ કરવા માટે ના હતા [46]

તેમના મૃત્યુની ઇચ્છા બીજી રીતે પણ અભિવ્યક્ત થઈ ગાધીને તેમના મૃત્યુના ભાવિ સૂચનો મળવા શરૂ થઈ ગયા હતા તેટલુ જ નહિ, ગાધીએ તેમના ભાવિ હત્યારાના ધર્મ તથા હત્યારાની ગોળીથી વિંધાયા પછીના તેમના છેલ્લા શબ્દોનો પણ ચોક્કસ નિર્દેશ કર્યો હતો, જે આગળ જતા સાચા પુરવાર થવાના હતા [47] તેમની તદુરસ્તી પણ ઘણી ઝડપથી બગડતી જતી હતી ખાસી તો લગભગ કાયમી હતી આ ઉપરાત વારવાર આવતા ચક્કર અને દુસ્વપ્નો તેમની

અસ્વસ્થ માનસિક પરિસ્થિતિનું સૂચન કરે છે.[૪૮]

ગાંધી પોતાની સલામતી વિશે પણ બિલકુલ બેદરકાર બન્યા હતા. તેઓ હંમેશા 'સલામતી વિશે બેફિકર રહ્યા હતા અને તેમને દિલ્હીમાં પોતાનું જીવન જોખમમાં મૂકવાની ઘણી તક મળી.'[૪૯] 'ગાંધીનું મૃત્યુ થાઓ' જેવાં સૂત્રો સાંભળવાની તેમને આદત પડી ગઈ હતી.[૫૦] હવે તેઓ, તેમના મૃત્યુની ઇચ્છા કરનારાઓને હુમલો કરવા લલકારતા હોય તેમ લાગતું. તેમની હત્યાના થોડા દિવસ પહેલાં જ ગોડસેના સાથીદાર મદનલાલ પાહવાએ પ્રાર્થનાસભામાં બોમ્બ ફેંક્યો હતો. આમ છતાં, ગાંધીએ વધારાના સુરક્ષા કર્મચારીઓ રાખવાનો સ્પષ્ટ ઇન્કાર કર્યો.

બોમ્બ ફેંકનારો પાહવા તરત જ પકડાઈ ગયો હતો અને તે બધી માહિતી આપવા તૈયાર હોવા છતાં પોલિસતંત્રે કોઈ પગલાં લીધાં નહિ. દિલ્હી, મુંબઈ અને પૂનાના પોલિસતંત્ર વચ્ચે ખૂબ ઓછો સંપર્ક હતો. જાણે-અજાણે આ ત્રણેય પોલિસતંત્રોએ તપાસમાં વિઘ્ન નાખ્યાં. ગાંધી હત્યાની તપાસ માટે નિમાયેલા કપૂર પંચે કાવતરાખોરોના સંગઠિત જૂથ સુધી દોરી જતા સ્પષ્ટ પુરાવા શોધી કાઢવામાં પોલિસ વહીવટી તંત્રની અક્ષમ્ય ઢીલ અને લાપરવાહી પ્રકાશમાં આણી.[૫૧] આવી લાપરવાહી અને ઢીલને વ્યક્તિગત લાક્ષણિકતા ગણી ભૂલી જઈ શકાય નહિ.[૫૨] ગાંધીના હત્યારાઓને પરોક્ષપણે મદદકર્તા નીવડનાર ભારતના આધુનિક ક્ષેત્રની અગત્યની અને લાંબા સમયથી ચાલી આવતી વિશેષતાઓ ઉપર આપણે ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવું જોઈએ. ગાંધીની સુરક્ષા માટે પોતે પ્રયત્નો કર્યા હતા તેમ પુરવાર કરવા દિલ્હીના પોલીસ અધિકારીઓએ દસ્તાવેજ સાથે ચેડાં કર્યાં હતાં તેમ કપૂર પંચે જણાવ્યું છે. મુંબઈ અને પૂનાના પોલીસ અધિકારીઓ કાવતરાખોરોને નામ અને વ્યવસાયની વિગતોથી વાકેફ હોવા છતાં તેઓ કાવતરાખોરોને પકડવામાં નિષ્ફળ રહ્યા. આ પોલીસતંત્રે બ્રિટિશ રાજની લાંબા સમય સુધી સેવા કરી હતી અને ગાંધીએ આપેલો નવો સામાજિક દૃષ્ટિકોણ તેઓને સ્પર્શ્યો નહોતો.

ગાંધીની જીવન જીવવાની ઇચ્છાને તોડી નાંખનાર તથા ગાંધીને આત્મવિનાશના પંથે દોરી જનાર હિંદુ-મુસ્લિમ રમખાણોએ પોલિસ તંત્રની માનસિકતા ઉપર વ્યાપક અસર કરી. દિલ્હીમાં કોમી એખલાસ સ્થાપવા માટે ગાંધીએ કરેલા ઉપવાસ દરમ્યાન તેમને 'ગાંધીને મરવા દો' જેવાં સૂત્રોનો સામનો કરવો પડતો. હિંદ પોલીસમાં મુસ્લિમ વિરોધી લાગણી ઘણી ઉગ્ર અને વ્યાપક હતી. તેમાંના મોટા ભાગના વિવિધ ક્ષત્રિય પરંપરા કે ક્ષત્રિય હોવાનો દાવો કરનારા જૂથમાંથી આવતા હતા. તેમણે ગાંધીને મુસ્લિમ તરફી ગણ્યા. તેટલું જ નહિ. પણ બિન-હિંદુ આક્રમણ સામે ઝૂકી જતા નિષ્ક્રિય હિંદુના પ્રતીક તરીકે પણ જોયા. ભારતીય પોલિસે બિન સાંપ્રદાયિક રક્ષકની ભૂમિકા ક્યારનીય ત્યજી દીધી હતી. ભારતીય પોલિસ પોતાના કોમી આવેશોને કાબૂમાં રાખવામાં નિષ્ફળ પુરવાર થઈ હતી. પોલિસદળમાંની વ્યક્તિઓએ પોતાના જાતિબંધુઓને ટેકો આપ્યો અને અન્ય સમુદાયના લોકોની હત્યામાં ખુલ્લેઆમ સહકાર આપ્યો. આ પોલિસ અધિકારીઓ પરંપરાથી લડાયક ગણાતા અથવા આંતરવૈયક્તિક અને જાહેર સંબંધોમાં 'ડાયનોસિયન' પાસાંઓને સાંસ્કૃતિક સ્વીકૃતિ આપતા સમુદાય કે જ્ઞાતિના સભ્યો હતા. ભાગલા પછીનાં રમખાણોના આવેશમય વાતાવરણમાં આ અધિકારીઓને હિંસા, પ્રતિશોધ અને ભયની અસર હેઠળ આવેલા પોતાના વ્યક્તિત્વના ભયપ્રેરક પાસાનું પ્રતિબિંબ ગાંધીમાં જણાયું હશે.[૫૩]

ગાંધી તેમના રાજકીય વારસદારો માટે પિતાતુલ્ય હતા, પરંતુ ભારતની સ્વાતંત્ર્ય ચળવળની 'સફળ' પૂર્ણાહુતિએ તેમની લાગણીઓનો ભોગ પણ લીધો. નેતાઓનો ઘણો સમય નવી જવાબદારીઓ નિભાવવામાં ખર્ચાતો હતો. સ્વાતંત્ર્યોત્તર ભારતમાં પ્રવર્તતી અંધાધૂંધી અને અરાજકતાએ પણ તેમનો ઘણો સમય અને શક્તિ માંગ્યાં. સ્વાતંત્ર્યોત્તર ભારતમાં ગાંધીનું રાજકારણ તેમને અરાજકતાવાદી અને ખુદ ગાંધી પણ

સભાનતા દર્શાવી. ભારતીય અગ્રવર્ગોમા ગાંધીનાં કૃત્યોની અસર વિશેની સુષુપ્ત સભાનતાનો પડઘો ગોડસેની સભાનતામાં પડે છે. એ અર્થમા ગાધીના 'વાસ્તવિક' હત્યારાએ ગોડસેના હાથને ગોળી ચલાવવા મજબૂર કર્યા આ વાસ્તવિક હત્યારા એટલે ચિંતિત, અસલામત, શહેરી, શિક્ષિત, પરંપરાગત ભદ્ર વર્ગ. આ વર્ગના જીવનનો અર્થ ગાંધીના રાજકારણે છીનવી લીધો. શિક્ષિતોમા સંવેદનના અભાવનો ઘણીવાર ગાધી ઉલ્લેખ કરતા. આ સભાનતાની કિંમત ગાધીએ પોતાના પ્રાણથી ચૂકવવી પડી

ગાંધીની હત્યાના દસ દિવસ પહેલાં ૨૦ જાન્યુઆરી ૧૯૪૮ના રોજ ગોડસેના સાથી મદનલાલ પાહવાએ ગાધીની પ્રાર્થનાસભામા બોમ્બ ફેંક્યો. તેની ધરપકડ પણ થઈ. પરતુ સ્વય ગાંધીએ જ પોલિસ અને સભાજનોને મદનલાલ પ્રત્યે દયા બતાવવા વિનતી કરી અને તેને પરેશાન કરવાના બદલે દરેકને પોતાનાં હૃદયમા ઝાંકવાનું કહ્યુ[૩૯]

૩

એક છેલ્લો પ્રશ્ન : ગાંધી અને ભારતીય સરકારમાંના તેમના રાજકીય વારસદારોએ કેટલા અશે ગાધીના હત્યારાઓને સહકાર આપ્યો ?

તેમના છેલ્લા દિવસો દરમ્યાન ગાધી ખૂબ હતાશ થઈ ગયા હતા અને જીવનમાથી તેઓનો રસ ઝડપથી ઓસરતો જતો હતો.[૪૦] ભારતના ભાગલાનો સ્વીકાર તેમના માટે દુષ્કર હતો. ગાધીએ એકવાર કહ્યું હતુ : 'ભારતના ભાગલા માટે હુ કયારેય રાજી નહિ થાઉં. ભાગલા અટકાવવા માટે હું અહિંસાનો આશરો લઈશ .. હિંદુત્વ અને ઈસ્લામ બે ભિન્ન સસ્કૃતિ અને વિચારસરણીનુ પ્રતિનિધિત્વ કરે છે એ વિચાર માત્રથી મારો આત્મા બળવો પોકારે છે. આવા સિદ્ધાતને માન્યતા આપવી મારા માટે ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ નકારવા સમાન છે... જો કોંગ્રેસ ભારતના ભાગલા સ્વીકારવા ઇચ્છતી હોય તો તે મારા મૃત્યુ પછી જ શકય બનશે.'[૪૧] ભાગલા પહેલાં અને પછી હિંદુ–મુસ્લિમ કોમી રમખાણોની બર્બરતાએ ગાંધીની ૧૨૫ વર્ષ જીવવાની મહેચ્છા તોડી નાંખી હતી.[૪૨] તેઓ પ્રાર્થનાસભામા ઘટતી જતી જનસંખ્યા તથા ઓસરતા જતા રસને જોઈ શકયા પ્રાર્થનાસભામાં હાજર રહેનારા ઘણાખરા લોકો માટે તે માત્ર દૈનિકક્રમ બની ગયો હતો અને આ હકીકત પણ ગાધીના ધ્યાન બહાર નહિ જ રહી હોય[૪૩] ગોડસે જે આરોપ તેમના ઉપર મૂકવાનો હતો તે આરોપનો અણસાર ગાંધીને આવી ગયો હતો. ગાધીને લાગ્યું કે ભારતમાં જે કાંઈ બની રહ્યું છે તેના માટે તેઓ પોતે દોષિત છે. ઈશ્વરે જાણીબૂઝીને તેમની આખે પાટા બાધી દીધા હોય અને પછી તેમને પોતાની ભૂલોથી સભાન કર્યા હોય તેમ લાગ્યું[૪૪]

શાંતિનો ઉપદેશ આપનારી વ્યક્તિ હિંસક મૃત્યુ ઝંખવા લાગી. તેમના અંતિમ દિવસોનાં સાથી મનુબહેનને તેઓ વારંવાર કહેતા તેમ હવે તેમની એકમાત્ર ઇચ્છા વીરને છાજે તેવું મૃત્યુ પામવાની હતી. ગાંધીને લાગ્યું કે આવું મૃત્યુ તેમનો અંતિમ વિજય પુરવાર થઈ શકે. બીજા એક સમયે તેમણે મનુબહેનને કહ્યુ હતું કે જો તેમનું મૃત્યુ માદગીના કારણે થશે તો તેઓ 'ખોટા મહાત્મા' પુરવાર થશે.[૪૫] પણ, જો તેઓ હત્યારાના હાથે મુખમાં 'રામ' નામ સાથે મરણ પામશે તો તેઓ પોતાની જાતને સાચા મહાત્મા સાબિત કરી શકશે આમ, દિલ્હી ખાતેના કોમી હિંસા સામે કરાયેલા છેલ્લા ઉપવાસ ગાંધીએ જણાવ્યું તેમ આખાય સમાજનો વિરોધ કરવા માટે ના હતા[૪૬]

તેમના મૃત્યુની ઇચ્છા બીજી રીતે પણ અભિવ્યક્ત થઈ. ગાંધીને તેમના મૃત્યુનાં ભાવિ સૂચનો મળવા શરૂ થઈ ગયાં હતાં. તેટલું જ નહિ, ગાંધીએ તેમના ભાવિ હત્યારાના ધર્મ તથા હત્યારાની ગોળીથી વિંધાયા પછીના તેમના છેલ્લા શબ્દોનો પણ ચોકકસ નિર્દેશ કર્યો હતો, જે આગળ જતાં સાચા પુરવાર થવાના હતા.[૪૭] તેમની તદુરસ્તી પણ ઘણી ઝડપથી બગડતી જતી હતી. ખાસી તો લગભગ કાયમી હતી. આ ઉપરાંત વારંવાર આવતાં ચકકર અને દુ:સ્વપ્નો તેમની

અસ્વસ્થ માનસિક પરિસ્થિતિનું સૂચન કરે છે.[૪૮]

ગાંધી પોતાની સલામતી વિશે પણ બિલકુલ બેદરકાર બન્યા હતા. તેઓ હંમેશા 'સલામતી વિશે બેફિકર રહ્યા હતા અને તેમને દિલ્હીમાં પોતાનું જીવન જોખમમાં મૂકવાની ઘણી તક મળી.'[૪૯] 'ગાંધીનું મૃત્યુ થજો' જેવાં સૂત્રો સાંભળવાની તેમને આદત પડી ગઈ હતી.[૫૦] હવે તેઓ, તેમના મૃત્યુની ઇચ્છા કરનારાઓને હુમલો કરવા લલકારતા હોય તેમ લાગતું. તેમની હત્યાના થોડા દિવસ પહેલાં જ ગોડસેના સાથીદાર મદનલાલ પાહવાએ પ્રાર્થનાસભામાં બોમ્બ ફેંક્યો હતો. આમ છતાં, ગાંધીએ વધારાના સુરક્ષા કર્મચારીઓ રાખવાનો સ્પષ્ટ ઇન્કાર કર્યો.

બોમ્બ ફેંકનારો પાહવા તરત જ પકડાઈ ગયો હતો અને તે બધી માહિતી આપવા તૈયાર હોવા છતાં પોલિસતંત્રે કોઈ પગલાં લીધાં નહિ. દિલ્હી, મુંબઈ અને પુનાના પોલિસતંત્ર વચ્ચે ખૂબ ઓછો સંપર્ક હતો. જાણે-અજાણ્યે આ ત્રણેય પોલિસતંત્રોએ તપાસમાં વિઘ્ન નાખ્યાં. ગાંધી હત્યાની તપાસ માટે નિમાયેલા કપૂર પંચે કાવતરાખોરોના સંગઠિત જૂથ સુધી દોરી જતા સ્પષ્ટ પુરાવા શોધી કાઢવામાં પોલિસ વહીવટી તંત્રની અક્ષમ્ય ઢીલ અને લાપરવાહી પ્રકાશમાં આણી.[૫૧] આવી લાપરવાહી અને ઢીલને વ્યક્તિગત લાક્ષણિકતા ગણી ભૂલી જઈ શકાય નહિ.[૫૨] ગાંધીના હત્યારાઓને પરોક્ષપણે મદદકર્તા નીવડનાર ભારતના આધુનિક ક્ષેત્રની અગત્યની અને લાંબા સમયથી ચાલી આવતી વિશિષ્ટતાઓ ઉપર આપણે ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવું જોઈએ. ગાંધીની સુરક્ષા માટે પોતે પ્રયત્નો કર્યા હતા તેમ પુરવાર કરવા દિલ્હીના પોલીસ અધિકારીઓએ દસ્તાવેજ સાથે ચેડાં કર્યાં હતાં તેમ કપૂર પંચે જણાવ્યું છે. મુંબઈ અને પૂનાના પોલીસ અધિકારીઓ કાવતરાખોરોને નામ અને વ્યવસાયની વિગતોથી વાકેફ હોવા છતાં તેઓ કાવતરાખોરોને પકડવામાં નિષ્ફળ રહ્યા. આ પોલીસતંત્રે બ્રિટિશ રાજની લાંબા સમય સુધી સેવા કરી હતી અને ગાંધીએ આપેલો નવો સામાજિક દૃષ્ટિકોણ તેઓને સ્પર્શ્યો નહતો.

ગાંધીની જીવન જીવવાની ઇચ્છાને તોડી નાંખનાર તથા ગાંધીને આત્મવિનાશના પંથે દોરી જનાર હિંદુ-મુસ્લિમ રમખાણોએ પોલિસ તંત્રની માનસિકતા ઉપર વ્યાપક અસર કરી. દિલ્હીમાં કોમી એખલાસ સ્થાપવા માટે ગાંધીએ કરેલા ઉપવાસ દરમ્યાન તેમને 'ગાંધીને મરવા દો' જેવાં સૂત્રોનો સામનો કરવો પડતો. હિંદ પોલીસમાં મુસ્લિમ વિરોધી લાગણી ઘણી ઉગ્ર અને વ્યાપક હતી. તેમાંના મોટા ભાગના વિવિધ ક્ષત્રિય પરંપરા કે ક્ષત્રિય હોવાનો દાવો કરનારા જૂથમાંથી આવતા હતા. તેમણે ગાંધીને મુસ્લિમ તરફી ગણ્યા. તેટલું જ નહિ. પણ બિન-હિંદુ આક્રમણ સામે ઝૂકી જતા નિષ્ક્રિય હિંદુના પ્રતીક તરીકે પણ જોયા. ભારતીય પોલિસે બિન સાંપ્રદાયિક રક્ષકની ભૂમિકા ક્યારનીય ત્યજી દીધી હતી. ભારતીય પોલિસ પોતાના કોમી આવેશોને કાબૂમાં રાખવામાં નિષ્ફળ પુરવાર થઈ હતી. પોલિસદળમાંની વ્યક્તિઓએ પોતાના જાતિબંધુઓને ટેકો આપ્યો અને અન્ય સમુદાયના લોકોની હત્યામાં ખુલ્લેઆમ સહકાર આપ્યો. આ પોલિસ અધિકારીઓ પરંપરાથી લડાયક ગણાતા અથવા આંતરવૈયક્તિક અને જાહેર સંબંધોમાં 'ડાયનોસિયન' પાસાંઓને સાંસ્કૃતિક સ્વીકૃતિ આપતા સમુદાય કે જ્ઞાતિના સભ્યો હતા. ભાગલા પછીનાં રમખાણોના આવેશમય વાતાવરણમાં આ અધિકારીઓને હિંસા, પ્રતિશોધ અને ભયની અસર હેઠળ આવેલા પોતાના વ્યક્તિત્વના ભયપ્રેરક પાસાનું પ્રતિબિંબ ગાંધીમાં જણાયું હશે.[૫૩]

ગાંધી તેમના રાજકીય વારસદારો માટે પિતાતુલ્ય હતા, પરંતુ ભારતની સ્વાતંત્ર્ય ચળવળની 'સફળ' પૂર્ણાહુતિએ તેમની લાગણીઓનો ભોગ પણ લીધો. નેતાઓનો ઘણો સમય નવી જવાબદારીઓ નિભાવવામાં ખર્ચાતો હતો. સ્વાતંત્ર્યોત્તર ભારતમાં પ્રવર્તતી અંધાધૂંધી અને અરાજકતાએ પણ તેમનો ઘણો સમય અને શક્તિ માંગ્યાં. સ્વાતંત્ર્યોત્તર ભારતમાં ગાંધીનું રાજકારણ તેમને અરાજકતાવાદી અને ખુદ ગાંધી પણ

કંઈક અંશે અરાજક લાગ્યા.[54] સુસ્કાન રુડોલ્ફ માને કે પટેલ ઇચ્છતા કે મહાત્મા તેમને પોતાની રીતે નિર્ણય લેવા દે. તેમની વચ્ચે હિંદુ-મુસ્લિમ સંબંધો અને 'વાસ્તવિક રાજકારણ' તરફના અભિગમમાં પાયાના મતભેદો હતા.[55] પણ ગાંધી પટેલને સ્વેચ્છાપૂર્વક વર્તવા દે તે શક્ય ન હતું. તો શું મૌલાના આઝાદ અંગૂલીનિર્દેશ કરે છે તેમ ગાંધીની સુરક્ષા કરવામાં ગૃહમંત્રી પટેલને મળેલી નિષ્ફળતા સાપ્રત વિશ્વમાં ગાંધીની પ્રસ્તુતતા વિશેની પટેલની અવ્યકત શંકાની અભિવ્યક્તિ કરે છે?[56] ગાંધી વિશે પટેલના અજ્ઞાત માનસમાં શા વિચારો હતા તે કહી શકાય નહિ પરંતુ દિલ્હીની કોમી હિંસા સામેના ઉપવાસ, નહેરુ અને પટેલના રાજકારણનો વિરોધ કરવા માટે પણ હતા. નહેરુ અને પટેલ 'વાસ્તવિક રાજકારણ'ના બહાના હેઠળ અખંડ ભારતના નાણાંકોષમાંથી પાકિસ્તાનને તેનો હિસ્સો આપવાની આનાકાની કરતા હતા.

વાસ્તવિક રાજકારણનો ગાંધી દ્વારા થયેલો અસ્વીકાર તેમની હત્યાનું મુખ્ય કારણ હતું તે આપણે ભૂલવું ન જોઈએ. ગોડસેએ આરોપીના પાંજરામાંથી કહ્યું કે ગાંધીનું રાજકારણ આત્મશક્તિ, આત્માના અવાજ, ઉપવાસ, પ્રાર્થના અને મનની શુદ્ધિ જેવી જૂની અંધશ્રદ્ધાળુ માન્યતાઓ ઉપર રચાયેલું હતું.[57] 'મને લાગ્યું કે ગાંધીની ગેરહાજરીમાં ભારતનું રાજકારણ વધુ વાસ્તવદર્શી બનશે અને દેશ લશ્કરી દળોની સહાયથી વધુ શક્તિશાળી અને દરેક હુમલાનો જડબાતોડ જવાબ આપવા સક્ષમ બનશે.. લોકો કદાચ મને મૂર્ખ ગણે પણ દેશ તાર્કિક રાજકારણને અનુસરી શકશે. હું માનું છું કે સક્ષમ રાષ્ટ્રના નિર્માણ માટે આ અનિવાર્ય શરત છે.'[58]

ગોડસેએ વધુમાં ઉમેર્યું કે ગાંધીના મતે અહિંસા 'હથિયાર કે શારીરિક ક્ષમતાના ઉપયોગથી આક્રમકના પ્રહારોનો પ્રતિકાર કરવાને બદલે આક્રમકને સહન કરી લેવામાં છે. હું દૃઢપણે માનું છું કે આવી અહિંસા રાષ્ટ્રને વિનાશના પંથે દોરી જશે.' પોતાની દલીલના સમર્થનમાં ગોડસેએ દૃષ્ટાંત પણ આપ્યું. 'અત્યાર સુધી વિનાકારણે વિલંબમાં પડેલો હૈદરાબાદ રાજ્યનો પ્રશ્ન આપણી સરકારે ગાંધીજીના મૃત્યુ બાદ લશ્કરી દળોની મદદથી ઉકેલ્યો છે. ભારત સરકાર વ્યવહારુ રાજકારણ તરફ જઈ રહી છે તેમ મને જણાય છે.'[59] ગોડસેની દલીલનું પ્રકાશન ભારત સરકારે અટકાવ્યું; કારણ કે, તે પ્રકાશિત થવાથી ગોડસે માટે વ્યાપક સહાનુભૂતિ ઊભી થવાનો ડર હતો. ગોડસે પ્રકારની વિચારસરણીને ભારતમાં કેટલો ટેકો મળે તેમ હતું તે બાબતનું આ પ્રસંગ સૂચન કરે છે.

ગાંધી હત્યાનું કાવતરું જ્યાં ઘડાયું હતું તે મુંબઈ રાજ્યના મુખ્યમંત્રી બી. જી. ખેર અને ગૃહમંત્રી મોરારજી દેસાઈની નિષ્ક્રિયતા પાછળ કદાચ આવા જ પ્રકારની સભાનતા (અથવા અ-ચેતના) કારણભૂત હતી. મુંબઈની એક કોલેજના વ્યાખ્યાતા અને મદનલાલ પાહવા માટે પિતાતુલ્ય જગદીશચંદ્ર જૈને ગાંધીની હત્યાના દસ દિવસ પહેલાં ખેર તથા દેસાઈને આધારભૂત માહિતી આપી હોવા છતાં ખેર-દેસાઈએ કોઈ પગલાં લીધાં નહિ. જૈન અને ખેર તથા દેસાઈ વચ્ચેનો પત્રવ્યવહાર વાંચનાર કોઈપણ વ્યક્તિ આ બંને રાજકારણીઓની ઉદાસીનતા તથા ઉદ્દંડ મૂર્ખામીથી પ્રભાવિત થયા વગર રહી શકે નહિ.[60] સ્પષ્ટ છે, ભારતવાસીઓ માટે જીવંત ગાંધી અપ્રસ્તુત બન્યા હતા. કેટલાક માટે ગાંધી હિંદુઓના અસ્તિત્વ માટે ભયજનક, મુસ્લિમોના આંધળા ટેકેદાર અને વાસ્તવિક રાજકારણનો નકાર કરનારી વ્યક્તિ હતા. તેમના ચેતન-મન નહિ તો તેમનામાં રહેલ આદિમાનવ ગાંધીના લોહી માટે તરસી રહ્યો હતો.

ગોડસે આ સુષુપ્ત ઇચ્છાનું પ્રતિનિધિત્વ કરતો હતો. તેને વિશ્વાસ હતો કે ભારતના લોકો (ખાસ કરીને મુસ્લિમ અત્યાચારનો ભોગ બનેલી હિંદુ સ્ત્રીઓ) તેના બલિદાન પર આંસુ વહાવશે. તેણે તેને ફાંસી અપાઈ તે પહેલાંના મહિનાઓ એવી ધરાર માન્યતા સાથે ગાળ્યા કે ઇતિહાસ તેને સાચો પુરવાર કરશે.

માતા-પિતાને લખેલા પત્રમાં તેણે જણાવ્યું છે, જે કારણોથી કૃષ્ણએ દુષ્ટ શિશુપાલનો વધ કર્યો હતો તેવા જ કારણોસર તેણે ગાંધીની હત્યા કરી છે.[61]

જનતાના પ્રતિભાવો અંગે તેણે કરેલા અનુમાન સાવ ખોટાં પણ ન હતાં. ન્યાયમૂર્તિ ખોસલાએ ગોડસેની છેલ્લી દલીલ સાંભળ્યા પછી જનતાના પ્રતિભાવનું નીચે પ્રમાણે વર્ણન કર્યું છે :

'શ્રોતાઓ હલબલી ઊઠયા હતા. તેણે જ્યારે બોલવાનું બંધ કર્યું ત્યારે નીરવ શાંતિ પથરાઈ ગઈ. ઘણી સ્ત્રીઓ આંસુ સારતી હતી જ્યારે પુરુષો ગળું ખંખેરતા હતા અને તેમના હાથરૂમાલ શોધતા હતા. કોઈ કોઈએ દબાવી દીધેલ છીંક કે રોકી રાખેલ ઉધરસ શાંતિને વધુ ગહેરી બનાવતી હતી. એ બાબતમાં મને શંકા નથી કે, શ્રોતાગણને જો જ્યૂરીના રૂપમાં ફેરવી નાખી તેમને ગોડસેની અપીલ વિશે ચુકાદો આપવા કહ્યું હોત તો તેમણે જંગી બહુમતીથી ગોડસેને નિર્દોષ જાહેર કર્યો હોત.'[62]

૪

૩૦ જાન્યુઆરી, ૧૯૪૮ના રોજ સાંજની પ્રાર્થના સભામાં જઈ રહેલા ગાંધી ઉપર નથુરામ ગોડસેએ ચાર ગોળી છોડી. હત્યા કરતાં પહેલાં ગોડસેએ ગાંધીની રાષ્ટ્રસેવા પ્રત્યે આદર વ્યક્ત કરવા તેમનો ચરણસ્પર્શ કર્યો. ગાંધીના મૃત્યુ પછીની સ્તબ્ધ શાંતિમાં ભાગી છૂટવાનો પ્રયત્ન કરવા માટે ગોડસે પાસે પૂરતી તક હોવા છતાં તેણે ભાગી જવાનો કોઈ પ્રયત્ન કર્યો નહિ અને જાતે જ પોલીસને બોલાવી. પાછળથી ગોડસેએ કહ્યું કે, મહાભારતના અર્જુનને જેમ કૃષ્ણની સલાહને અનુસરીને અનિષ્ટરૂપ સગાંવહાલાંનો સંહાર કર્યો હતો. તેમ તેણે પણ કર્તવ્યપાલન કર્યું હતું.[63]

આમ ગાંધી તેમની ઇચ્છા અનુસાર ઝનૂની, ધર્માંધ વ્યક્તિના હાથે મૃત્યુ પામ્યા. ગોડસે લાક્ષણિક હત્યારો હતો. તે શિક્ષિત, તેજસ્વી છતાં અસફળ, પ્રમાણમાં યુવાન અને પરંપરાથી આધિપત્ય ભોગવતા પણ હવે સ્થાનભ્રષ્ટ થયેલા સમુદાયનો સભ્ય હતો. ગોડસે પોતાના ઉત્તરદાયિત્વની ખોટી માન્યતાની મદદથી વિચ્છિન્ન સ્વ-ઓળખ સામે લડતો અને રાજકીય હત્યા દ્વારા જીવનને સાર્થક કરવા મથી રહેલો વ્યક્તિ હતો. મનોવૈજ્ઞાનિકોને ખ્યાલ આવશે કે ગોડસેમાં 'ઓથોરિટેરીયન પર્સનાલીટી'માં લાક્ષણિક ગણાતાં માનસિક વલણો—જેમકે, જાતીયતાનો ભય, દરજ્જાની ખેવના, મતાંધતા, કચડાયેલી લાગણીઓ તથા એરિક ફ્રોમ જેને મૃત્યુ પ્રત્યેની આસક્તિ કહે છે તેવા વલણ—પણ હતાં.[64]

ગાંધીની હત્યા 'આર્કટાઈપ' હત્યા હતી. હત્યારાનું જીવન જ નહિ પરંતુ બાકીનાં તમામ પાત્રો તેમના યોગ્ય સ્થાને ગોઠવાયેલાં હતાં. એક નાયક હતો જે વીરોચિત મૃત્યુ પામ્યો. ખલનાયકનાં પ્રેરકમૂલ્યો વિશાળ હતાં. પણ એક સ્તરે તે વિધિના અંકુશ હેઠળ વર્તતો પાગલ હતો અને કરુણાંતને નિમંત્રણ આપનારા ગ્રીક નાટકોનાં પાત્રો પણ હતાં. અંતે, નહેરુ, શૉ અને આઈનસ્ટાઈન જેવાઓએ સંવેદનપ્રચુર શોકાંજલિ પણ આપી.

ઘણી હત્યાઓની જેમ ગાંધીની હત્યામાં પણ ઉદ્દીપકનું કાર્ય કરતી ઘટના ઈતિહાસનો ભાગ બની ગયેલી હતી : ૧૯૪૭માં થયેલા ભારતના ભાગલા. ભારતના ભાગલા ગાંધી તથા ગોડસે માટે સૌથી મોટી વ્યક્તિગત નિષ્ફળતા તથા કરુણ ઘટના હતી. બંનેએ (ગાંધી તથા ગોડસેએ) આ કરુણાંત માટે ગાંધીને દોષિત ગણ્યા. એકે આ દુષ્કર્મનો બદલો લીધો, બીજાએ પ્રાણ આપી પ્રાયશ્ચિત્ત કર્યું. પરંતુ તેઓ ઈતિહાસ બદલી શક્યા નહિ. હત્યા દ્વારા ભારતનું એકીકરણ થયું નહિ. આથી, રાજકીય દૃષ્ટિએ હત્યા અને હત્યા દ્વારા ગાંધી અને ગોડસેએ ઝંખેલી શહાદત અર્થહીન પુરવાર થઈ. મહાદેવન કહે છે, ગાંધી અને ગોડસેના મુકાબલામાં ન તો કોઈ વિજેતા હતું ન કોઈ પરાજિત, રમત પૂરી થયા પછી મેદાનમાં ઊતરેલા બે 'બેટ્સમેન' વચ્ચેના મુકાબલા જેવો ગાંધી–ગોડસે સંઘર્ષ હતો.[65]

તો પછી શું આ કથાની અહીં જ પૂર્ણાહુતિ થાય

છે? શુ ગાધીહત્યા, સમાજમા આધિપત્ય ભોગવતી પર પરાઓ દ્વારા રૂઢિપરાયણુતાના દાવા હેઠળ પર પરા ભ જન કરી, જૂના સમાજના કાટમાળમાથી જ નવા, મુકત સમાજની ઇમારત રચવાનો પ્રયત્ન કરતા પરિબળોને ડામવાનો પ્રયત્ન ન હતો? શુ ગોડસેએ તના દેશવાસીઓને ગાધીના મુકત સમાજમાથી મોક્ષ અપાવવાનુ વચન નહોતુ આપ્યુ? હતાશ, ભગ્નહૃદય ગાધીએ હત્યારાને સહકાર આપ્યો, પર તુ ગાધી ખધા અને છતા આદર્શવાદી રાજકારણી હતા ગાધીને કદાચ ખ્યાલ આવી ગયો હશે કે સ્વાત ત્ર્યોત્તર વિભકત ભારતમા પોતે કઈક અ શે અસ ગત તથા બોજારૂપ બની ગયા હતા અને દેશવાસીઓ માટે પોતાની હિસક હત્યા વધુ ઉપયોગી પુરવાર થઈ શકશે સોક્રેટિસ તથા ઈસુની જેમ ગાધી પણુ માનવમા રહેલી દોષ ભાવનાનો સર્જનાત્મક ઉપયોગ કરવાનુ જાણુતા હતા

(અનુવાદ ત્રિદીપ સુહૃદ)

સ દર્ભ નોધ

૧ Tapan Ghose The Gandhi Murder Trial (New York Asia) 1973 pp 316–17

૨ T K Mahadevan, 'Godse Versus Gandhi', Times of India, 12 March 1978 Sunday Magazine p 1

૩ જુઓ Ashis Nandy 'Invitation to a Beheading A Psychologist's Guide to Assassinations in the Third World, Quest, November–December 1975 pp 69–72

૪ The Life and Death of Mahatma Gandhi (New York Dutton, 1968)

૫ આવુ સ યોજન કરવા માટે ગાધી ઘણીવાર પોતાની આત રિક વિસ વાદિતાઓનો ઉપયોગ કરતા તમ જ સરમુખત્યાર સત્ત, પોતાના પુરુષત્વ અને આક્રમના સામેના આત રિક સ ઘર્ષમાથી તાકાત મેળવતા ભારતીય સ સ્કૃતિના પરિપ્રેક્ષ્યમા આ મોટો વિદ્રોહ હતા ભારતમા પ્રણાલિકા સામાજિક અનુભવોનો ઉપયોગ વ્યક્તિગત ઉત્થાન માટે કરવાની હતી, વ્યક્તિગત અનુભૂતિઓને સામાજિક દરમ્યાનગીરીમા વ્યક્ત કરવાની નહિ

૬ પેન અને ઍરિક્સને ગાધી ઉપર લખેલા પુસ્તકોનુ વિવેચન કરતી વખતે ૧૯૭૨મા રોબર્ટ બ્લૅક આધુનિક ટેકનોલૉજી, જાહેર શિક્ષણ વ્યવસ્થ, વિજ્ઞાન અને ઔદ્યોગિકીકરણના ગાધીએ કરેલા વિરોધને ગાધીની અતાર્કિકતાના ઉદાહરણ ગણ્યા જુઓ, H Rodert Black, Review of The Life and Death of Mahatma Gandhi by Robert Payne and Gandhi's Truth by Erik H Erikson Psychoanalytic Quarterly, 1972 41 122–9

પર તુ, પર્યાવરણના વિનાશથી ચિંતિત વિશ્વ જ્યારે શૂન્ય વૃદ્ધિ દર, 'ઇન્ટરમીડિયેટ' ટેકનોલૉજી અને ઈવાન ઈલિચ તથા પાઉલો ફ્રેરે જેવા શિક્ષાવિદોએ શિક્ષાપદ્ધતિના કરેલા પાયાગ્ત વિવેચન વિશે ચર્ચા કરી રહ્યુ છે ત્યારે રોબર્ટ બ્લૅકની સરખામણીમા ગાધી ઓછા પૌરાણિક અને અપ્રસ્તુત જણાય છે

૭ Ghose Gandhi Murder Trial p 218

૮ ગાધી ભારતના રાજકારણમા આવ્યા ત પહેલા આધુનિક–પ્રગતિશીલ વ્યક્તિઓનુ એક જૂથ રાજકીય સ્વાત ત્ર્યની સરખામણીમા સામાજિક સુધારાને પ્રાથમિકતા આપતુ જ્યારે બીજુ જૂથ સામાજિક સુધારા કરતા રાષ્ટ્રવાદી ચળવળને પ્રાધાન્ય આપતુ ૧ મી સદીમા સુધારાવાદીઓ ભારતના રાજકારણમા પ્રભાવશાળી રહ્યા જ્યારે ૨૦મી સદીની શરૂઆતમા બીજા જૂથે તેમનુ સ્થાન લીધુ

અર્થાત્

૯ જુઓ Ashis Nandy, 'Woman Versus Womanliness,' in 'At the Edge of Psychology' (New Delhi: Oxford University Press, 1980)

૧૦ જુઓ Lloyd and Susanne Rudolph. The Modernity of Tradition (University of Chicago, 1967). Part 2: E.V.Wolfenstein. The Revolutionary Personality (Princeton Univetsity, 1967). pp. 73–88: and Erik H. Erikson, Gandhi's Truth (New York: Norton, 1969).

૧૧ જુઓ A Reconsideration of the Psychological Roots of Gandhi's Truth, Psychoanalytic Review. 1976. 63, 191–207. ગાંધીના આ પાસાનું સુંદર સંવેદનશીલ વિવરણ મનુબહેને આપ્યું છે. જુઓ Bapu—My Mother (Ahmedabad; Navajivan, 1962).

૧૨ જુઓ 'Woman Versus Womanliness'; and Sati a Nineteenth Century Tale of Women. Violence and Protest' in this book.

૧૩ જુઓ Rudolph and Rudolph, 'The Modernity of Tradition; and Erikson, 'Gandhi's Truth.'

૧૪ પોતે આપેલા રાજકીય નૈતિકતાના ખ્યાલ વૈશ્વિક છે તેવી માન્યતાથી દોરવાઈને ગાંધીએ યુરોપના જ્યુ સમુદાયને હિટલરનો પ્રતિકાર અહિંસક માર્ગે કરવાની સલાહ આપી. પણ અહીં ગાંધીને માનવીય વિકૃતિઓ સાથે કામ પાર પાડવાનું હતું. ગાંધીની સલાહની આકરી ટીકા થઈ અને તેમની રાજકીય સૂઝ વિશે પણ શંકા કરવામાં આવી. પરંતુ ૧૯૩૦–૪૦ના ગાળામાં નાઝીવાદનો સામનો સત્યાગ્રહ દ્વારા કરવાની સલાહ આપનારા ગાંધી યુરોપની સભ્યતાનું તેમનાં ટીકાકારોની સરખામણીમાં વધારે મૂલ્ય આંકી રહ્યા હતા. જો નાઝીઓ ગાંધી માટે હકદાર ન હતા તો ગાંધી પણ નાઝીઓ માટે સુપાત્ર ન હતા.

નાઝીવાદની ખુલ્લેઆમ પ્રશંસા કરનારા રાજકીય જૂથના સભ્યોએ ગાંધીની હત્યા કરી. ગાંધીએ આ જૂથને સમગ્રતાવાદી ગણ્યાં અને તેમની હિંમત અને રાષ્ટ્રવાદ ગાંધીને ફાસીવાદી લાગ્યાં. Pyarelal, 'Mahatma Gandhi —The Last Phase, 2 (Ahmedabad: Navajivan), p. 440. જોગાનુજોગ ગાંધીની પદ્ધતિ ભારતીય ફાસિઝમની કેટલીક વિવિધતાઓ બાબતમાં પણ નિષ્ફળ ગઈ.

૧૫ D. J. Fisher, 'Sigmund Freud and Romain Rolland:' The Terrestrial Animal and His Great Oceanic Friend, American Imago, 1976, 33 1–59

૧૬ આધુનિક ભારતના પ્રથમ સમાજસુધારક રામમોહન રોયનો તિરસ્કાર કરવા પાછળ આ કારણ હશે. Rammohun Roy. See Stephen Hay. 'Introduction to Rammohun Roy's A Tract Against Idolatry (Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1963).

૧૭ G.D. Khosla, 'The Crime of Nathuram Godse', in The Murder of the Mahatma (London: Chatto and Windus, 1963). pp. 201–45 p. 230.

૧૮ Payne, Mahatma Gandhi, p. 612.

૧૯ J.C. Jain, The Murder of Mahatma

Gandhi: Prelude and Aftermath (Bombay: Chetana, 1961). p.45; Pyarelal, Mahatma Gandhi; pp. 750–1.

૨૦ મહારાષ્ટ્રના 'બ્રાહ્મિનીક' અગ્રવર્ગી રાજકારણના કાવાદાવા ઉપર ભાર મૂકતા હતા. આ રાજકારણ ગાંધીવાદના સત્ત્વની વિરુદ્ધ હતું. આમ છતાં, ગાંધી તેમને હઠાવી રહ્યાં હતા. તેઓ મહારાષ્ટ્રના બિન–બ્રાહ્મણ સમુદાયને સંગઠિત કરી રહ્યા હતા. આથી મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણ અગ્રવર્ગી 'ગાંધીના રાજકીય નેતૃત્વ અને અહિંસાની ચળવળને ધૃણાની નજરે જોવા લાગ્યા અને તેમની હતાશા ગાંધીના ચારિત્ર્યનું ખંડન કરતી, બદબોઈ કરતી લગભગ ૨૫ વર્ષ ચાલેલી ચળવળમાં અભિવ્યક્ત થઈ. Pyarelal, Mahatma Gandhi p.750

૨૧ આમાં ત્રણ અપવાદ હતા. પ્રથમ, મદનલાલ પાહવા. જે ખત્રી કોમનો પંજાબી હિંદુ હતો. તે 'રોયલ ઈન્ડિયન નેવી'ની પ્રવેશ પરીક્ષામાં નાપાસ થયો હતો તથા દેશના ભાગલા વખતે થયેલાં કોમી રમખાણોનો ભોગ બન્યો હતો. તેણે અનેક નાની–મોટી નોકરીઓ કરી અને અનેક સ્થળાંતરો કર્યાં. હત્યાના કાવતરામાં તેની ભૂમિકા ગૌણ હતી. બીજો અપવાદ દક્ષિણ ભારતનો શંકર કિસ્તયા હતો. જે એક કાવતરાખોરનો નોકર હતો, જેને અદાલતે નિર્દોષ જાહેર કર્યો. ત્રીજો અપવાદ દિગંબર બાજે હતો, જે તાજનો સાક્ષી બન્યો. અન્ય કાવતરાખોરોમાં એક ડોક્ટર, એક પુસ્તક-વિક્રેતા, નગરપાલિકાનો સભ્ય (જે નાની હોટલ પણ ચલાવતો) તથા લશ્કરનો 'સ્ટોરકીપર' હતા. આમ શંકર અને મદનલાલને બાદ કરતાં બાકી-ના બધા શિક્ષિત, મધ્યમવર્ગીય નોકરિયાતો હતા.

નથુરામના શરૂઆતના જીવનની હકીકતો મુખ્યત્વે મનોહર મુલગાંવકરના પુસ્તકમાથી લીધી છે. Manohar Mulgaonkar's The Men who killed Gandhi, (Delhi: Macmillan, 1978). Chapter. 2.

૨૨ Payne, 'Mahatma Gandhi,' p. 616.

૨૩ V.G.Deshpande in Ghose, 'Gandhi Murder Trial', pp. 280–1:also Gopal Godse,

૨૪ ગોપાલ ગોડસે, 'ગાંધી હત્યા આણિ મી' (પૂના: અસ્મિતા, ૧૯૬૭), પાન. ૨૨૧; અને ઘોષ, 'ગાંધી મર્ડર ટ્રાયલ' પાન. ૨૮૦. ગાંધીની હત્યા કરવા પાછળ નથુરામનો એક ઇરાદો ભારતના શાસકોને ગાંધીના પ્રભાવમાંથી દૂર કરવાનો અને તેમ કરીને 'વાસ્તવિક રાજકારણ'ના સિદ્ધાંતો દ્વારા ભારતનું શાસન થાય તે જોવાનો હતો. તે માનતો કે ભારત સરકારે તેના તરફ 'દયા' ન દાખવીને આ દિશામાં શુભ શરૂઆત કરી હતી જુઓ, Nathuram's letter to G.T. Madholkar, 'Why I Shot Gandhi', Onlooker, November 16–30, 1978. pp. 22–4.

૨૫ Godse, 'Gandhihatya.' p. 306.

૨૬ એજન, p 221.

૨૭ Harold D. Laswell and Daniel Lerner eds, '*World Revolutionary Elites*' (Cambridge: MIT. 1965); and I.L. Horowitz, 'Political Terrorism and State Power', Journal of Political *and Military Sociology*, 1973, *I, 147–57.*

૨૮ આનો સૌથી સારો નિર્દેશ ગોડસેના વર્તનમાંથી મળે છે. તે છેક છેલ્લે સુધી 'પ્રિવિ કાઉન્સીલ'માં 'અપીલ' કરાવા માંગતો હતો. તેને લાગ્યું કે જો કોઈપણ રીતે મુકદ્દમાને ઈંગ્લેન્ડ લઈ જવામાં સફળતા મળે તો તેને આંતરરાષ્ટ્રીય પ્રેક્ષકગણ મળે.

૨૯ Godse, 'Gandihatya' p. 228.

૩૦ આ પરિસ્થિતિ બંગાળના 'બાબુ'ઓની પરિસ્થિતિને મળતી આવે છે. ગાંધીનો પ્રભાવ એ પેટા સંસ્કૃતિઓને સ્પર્શ્યો નહિ, મહારાષ્ટ્રના બ્રાહ્મણો અને બંગાળના 'બાબુઓ'.

૩૧ મુંબઈમાં સ્થાયી થયેલો પારસી સમુદાય ખૂબ ઝડપથી આગળ વધી રહ્યો હતો અને ચિત્પાવનો જે ક્ષેત્રમાં વિશેષ કૌશલ્યો ધરાવતા હતા તે જ ક્ષેત્રોમાં ચિત્પાવનોને હંફાવી રહ્યા હતા. પારસી સમુદાયે પાશ્ચાત્ય મૂલ્યોના ત્વરિત સ્વીકાર, બ્રિટિશ શાસકો સાથેના તાદાત્મ્ય અને ભારતીય સમાજમાં તેમનાં સીમાંત સ્થાનને લીધે અભૂતપૂર્વ પ્રગતિ સાધી હતી. E. Kulke, 'The Parsees of India' (New Delhi: Vikas. 1975)

૩૨ આ જ કારણે ગાંધીના ગુરુઓમાં બી. જી. ગોખલે અને રવીન્દ્રનાથ ટાગોર જેવા ઉદારમતવાદીઓ હતા. તેમના રાજકીય ઉત્તરાધિકારી નહેરુ હતા, પટેલ નહિ.

૩૩ Larry Collins and Dominique Lapierre, 'Freedom at Midnight' (New Delhi: Vikas, 1967). Chapter 16.

૩૪ ગાંધીની હત્યાના સમયે સાવરકરની ઉંમર ૬૫ વર્ષ હતી. જેમાંથી લગભગ અડધાં વર્ષો તેમણે બ્રિટિશ જેલોમાં ગાળ્યાં હતાં. ધાર્મિક ઝનૂની હોવા ઉપરાંત સાવરકર પ્રખર રાષ્ટ્રવાદી હતા. તેઓ મહારાષ્ટ્રની આતંકવાદી ચળવળના મુખ્ય પ્રણેતા હતા. તેમ જ હિંસા અને કાવાદાવાના રાજકારણથી અલિપ્ત ન હતા. તેઓ હિંદુ રાષ્ટ્રની માંગણી કરતી હિંદુ મહાસભાના આધારસ્તંભ હતા. જુઓ Dhananjay Keer. 'Veer Savarkar' (Bombay: Popular Prakashan, 1966).

૩૫ Payne, 'Mahatma Gandhi' For the opposite Point of view see Ghose 'Gandhi Murder Trial;' also Khosla; 'Nathuram Godse.' જસ્ટીસ ખોસલા ગાંધી હત્યાનો મુકદ્દમો ચલાવનાર ન્યાયમૂર્તિઓમાંના એક હતા.

૩૬ કાવતરાખોરોએ લગભગ છ ઉપનામોનો ઉપયોગ કર્યો હતો. તેમાંના ત્રણમાં વિનાયક નામનો ઉપયોગ થયો; જે સાવરકરનું નામ હતું. આ હકીકત મનોવિજ્ઞાનમાં રસ ધરાવતા વાચકો માટે રસપ્રદ છે.

૩૭ જુઓ, Godse, 'Gandhihatya' Chapter 12.

૩૮ 'ઓથેન્ટિક ઇનોસન્સ' અને 'સ્યુડો–ઇનોસન્સ'ની વિભાવના રોલો મે એ આપી છે. જુઓ, Rollo May's Power and Innocence (New York: Norton 1972)

ગૌણ ફાયદા બે પ્રકારના હતા. જેઓ સત્તા સામે ઝૂકી ગયા તેમને નાના–મોટા આર્થિક લાભ મળ્યા તથા સુરમાની ભાવના જેવા માનસિક લાભ પણ મળ્યા. જેમણે સંસ્થાનવાદનો હિંસક વિરોધ કર્યો તેમને પણ ગૌણ ફાયદા થયા. તેઓ પરાજયમાં પણ પુરુષત્વને પ્રમાણભૂત કરવાનો માનસિક સંતોષ મેળવી શક્યા. તેમને લાગ્યું કે હીજડાઓના સમાજમાં તેઓ પુરુષ છે.

૩૯ Jain, 'Mahatma Gandhi,' p. 64.

૪૦ Brijkrishna Chandiwalla, 'At the Feet of Bapu' (Ahmedabad: Navajivan, 1954).

૪૧ Jain, 'Mahatma Gandhi,' p. 52.

૪૨ Manuben. Bapu, — 'My Mother', p. 49; Pyarelal, 'Mahatma Gandhi–The Last Phase'. 2 (Ahmedabad: Navajivan), p. 460.

૪૩ N. K. Bose, 'My Days with Gandhi' (Bombay: Orient Longman) p. 250.

૪૪ Manuben, 'Last Glimpses of Bapu' (Delhi S L. Agarwala, 1962), p. 81.

૪૫ એજન, પા ૮૧, ૨૩૪, ૨૫૨, ૨૯૭–૮

૪૬ એજન., પા ૧૧૪

૪૭ એજન, પા ૨૮૭–૮

૪૮ Payne, 'Mahatma Gandhi', pp 550, 552

૪૯ એજન, પા ૫૪૯

૫૦ Jain, 'Mahatma Gandhi', p. 62–3, Pyarelal, 'Manatma Gandhi', 2, p. 101

૫૧ J L. Kapur, ,Report of the Commission of Enquiry into the Conspiracy to Murder Mahatma Gandhi, Vols I–6 (New Delhi Government of India, 1970)

૫૨ સામાજિક અર્થવિન્યાસના ક્ષેત્રોમા મનોવૈજ્ઞાનિક અર્થાંતરો સામેના વિરોધમા બે પ્રકારના વલણ જોવા મળે છે સયુક્ત હેતુઓનુ મનોવૈજ્ઞાનિક પૃથક્કરણુ કરવામા આવે તો તેના વિરોધમા કહેવામા આવે છે કે, કોઈપણુ અગત્યની ઐતિહાસિક ઘટનામા મહત્ત્વની વ્યક્તિઓનુ વર્તન 'રેન્ડમ' હોય છે જ્યારે વ્યક્તિગત માનસિક આવેશોનુ પૃથક્કરણુ કરવામા આવે ત્યારે કહેવામાં આવે છે કે સમષ્ટિની લાક્ષણિકતાઓ દ્વારા વ્યક્તિની વર્તણૂક નિયત થાય છે

૫૩ ખુદ ગાધી કેટલાક પોલિસ અમલદારોના વર્તન અગે શંકાશીલ હતા દા ત આઈ જી પી રેધાના વિશે તેમની ટીકા Manuben, 'Last Glimpses of Bapu' pp 170–1

૫૪ નહેરુ આ જૂથમા ગોઠવાતા નથી તેમણે 'વાસ્તવિક રાજકારણુ'ને પૂર્ણપણે માન્યતા આપી નહિ અને રાજકીય પુરુષત્વની ખોજથી પણુ પ્રભાવિત થયા નહિ

૫૫ 'Gandhi's Lieutenants'—Varieties of Followership', in P. F Power ed, The Meanings of Gandhi (Honolulu. The University Press of Hawaii, 1971), pp. 41–58, see p 55

૫૬ A. K. Azad, 'India Wins Freedom' (Bombay Orient Longman's 1955)

કહેવાય છે કે, ગુનાના બોજની લાગણીમાથી પટેલ ક્યારેય બહાર આવી શક્યા નહિ અને થોડા સમય પછી ભગ્નહૃદય પટેલ અવસાન પામ્યા જો આ વાત સાચી હોય તો, ગાધી તેમના અવસાનથી ભારતીયોમા જે નૈતિક સઘર્ષને ઉત્તેજીત કરવા માગતા હતા તે સઘર્ષનુ પટેલ પ્રતિનિધિત્વ કરે છે. પટેલના કિસ્સામા, હત્યામા સડોવાયેલી કેટલીક વ્યક્તિઓ પ્રત્યેની તેમની સહાનુભૂતિએ આ સઘર્ષને વધુ ગાઢ બનાવ્યો હોય જુઓ, Gopal Godse, 'Gandhihatya' p 228 237–8.

૫૭ Ghose, 'Gandhi Murder Trial', p. 229.

૫૮ Khosla, 'Nathuram Godse', p 242

૫૯ Ghose, 'Gandhi Murder Trial' p 228. 229.

૬૦ Jain, 'Mahatma Gandhi', Part 2. Chapters I and 5.

૬૧ Godse, 'Gandhihatya ani Mee', pp 221–3.

૬૨ Khosla, Nathuram Godse, p. 243

૬૩ Godse, 'Gandhihatya ani Mee', pp. 46, 221.

અર્થાત

૬૪ જુઓ Horowitz, 'Political Terrorism and State Power'; and Ashis Nandy, 'Invitation to a Beheading'.

૬૫ જુઓ Fromm's 'The Anatomy of Human Destructiveness' (New York : Holt, Rinehart and Winston. 1973). આ લેખમાં તેની ચર્ચા નથી. પણ જુઓ, Godse, 'Gandhihatya' p.222.

૬૬ Mahadevan, 'Godse Versus Gandhi'



સૌરાષ્ટ્રમાં કૃષિ વિકાસનો ઇતિહાસ (ઈ. સ. ૧૮૨૦ થી ૧૯૨૦)

એસ. વી. જાની

ઈ. સ. ૧૯૪૮માં સૌરાષ્ટ્રના સંયુક્ત રાજ્યની રચના થઈ ત્યારે અહી ૨૨૨ નાના મોટા રજવાડાં હતાં નાના નાના રાજકીય ટુકડાઓનું આ એક એવુ ચિત્ર હતું જેનો જોટો ઇતિહાસમાં મળવો મુશ્કેલ હતો[1] 'કાઠિયાવાડ'ના પ્રચલિત નામથી ઓળખાતા સૌરાષ્ટ્રના આ દ્વીપકલ્પનુ ક્ષેત્રફળ ત્યારે ૨૩૫૦૦ ચો. મી. અને વસ્તી ૩૬ લાખની હતી[2] ભારતના વિવિધ પ્રદેશોમાં સૌરાષ્ટ્ર એક સમૃદ્ધ, સભ્ય અને રસાળ પ્રદેશ તરીકે પુરાતનકાળથી પ્રસિદ્ધિને પામેલો છે.

પ્રાચીન કાળમા સમૃદ્ધ અને પ્રસિદ્ધ એવા સૌરાષ્ટ્રમા અઢારમી સદીમા અંધાધૂંધી અને રાજકીય અસ્થિરતા પ્રવર્તતાં હતા. ૧૯મી સદીના પ્રારંભે સૌરાષ્ટ્રમાં આવેલા કર્નલ વોકરે લખેલું કે 'કાઠિયાવાડ એક કાળે કોઈને પણ અદેખાઈ આવે તેવી સુધરેલી અને આબાદ હાલતમાં હતો. હાલ તે અજ્ઞાન, જંગલી અને વેરાન હાલતમાં આવી પડયો છે.'[3] પરંતુ ૧૮૦૮માં વોકર કરાર થતાં સૌરાષ્ટ્રમાં તાલુકદારોની અંદરો અંદરની લડાઈઓનો તથા મરાઠાઓની ત્રાસદાયક મુલુકગીરી ચડાઈઓનો અંત આવ્યો પરિણામે સૌરાષ્ટ્રમા લાંબા સમયથી પ્રવર્તતી અશાંતિનો અંત આવ્યો. તેમા પણ ૧૮૨૦–૨૨ માં રાજકોટમાં બ્રિટિશ કંપનીની કોઠી સ્થપાતાં સૌરાષ્ટ્રમાં શાંતિ સ્થપાઈ. પરિણામે પ્રજાને સુખ અને સમૃદ્ધિની પ્રાપ્તિ થઈ. યુદ્ધથી ત્રાસેલા રાજાઓ અને પ્રજા બન્નેને રાહત મળી. પરિણામે ૧૮૨૦થી૧૯૨૦ના એકસો વર્ષના ગાળા દરમ્યાન સૌરાષ્ટ્રના અર્થતંત્રની કરોડરજ્જુ સમાન કૃષિક્ષેત્રે નોંધપાત્ર વિકાસ થયો–જેની સૌરાષ્ટ્રના આર્થિક તેમ જ સામાજિક ...ન ઉપર વ્યાપક અસર થઈ.

ઈ. સ. ૧૮૨૦–૨૨માં રાજકોટમા બ્રિટિશ કોઠી સ્થપાઈ અને બ્રિટિશ સત્તા સૌરાષ્ટ્રમા સર્વોપરિ બની, તે સાથે જ સૌરાષ્ટ્રમા પ્રગતિ અને વિકાસના યુગની શરૂઆત થઈ બ્રિટિશ સત્તાની સ્થાપના સાથે સૌરાષ્ટ્રમાં શાંતિ અને સલામતી સ્થપાતાં વિકાસ માટે જરૂરી પૂર્વભૂમિકા રચાઈ અને સૌરાષ્ટ્રના મુખ્ય રાજ્યોના રાજવીઓએ પોતાના રાજ્ય અને રૈયતના કલ્યાણ માટેની પ્રવૃત્તિઓના વિકાસ તરફ ધ્યાન આપ્યું. તેમણે પોતાની પ્રજાના સૌથી મોટા સમૂહ એવા ખેડૂતોના કલ્યાણ તરફ ધ્યાન આપ્યુ ખેતી અને ખેડૂતોની સ્થિતિ સુધારવા માટે તેમણે જે પ્રયત્નો કરેલા તે આવકારદાયક હતા.

આ રાજવીઓએ વિકાસશીલ કૃષિ નીતિ અપનાવી તેની પાછળના મહત્ત્વના પ્રેરક પરિબળ તરીકે તેમણે મેળવેલ પાશ્ચાત્ય શિક્ષણ અને તેમણે કરેલા પાશ્ચાત્ય દેશોના પ્રવાસને ગણાવી શકાય. ૧૮૭૦માં રાજકોટમા રાજકુમાર કોલેજની સ્થાપના થયા પછી સૌરાષ્ટ્રના ઘણાં મહત્ત્વનાં રાજ્યોના રાજકુમારોને આ કોલેજમા જ અભ્યાસ કરવા માટે દાખલ કરાયા હતા. ૧૮૭૧–૧૮૮૧ દરમ્યાન આ કોલેજના ૨૪ રાજવી વિદ્યાર્થીઓમાંથી ૧૦ તો સૌરાષ્ટ્રના જ હતા ઉપરાંત ૧૮૮૧માં વઢવાણમાં અને ઠાકોરશ્રી ભગવતસિંહજી (૧૮૬૯–૧૯૪૪) ના સમયમાં ગોંડલમા ચરાસિયા કોલેજની સ્થાપના કરાઈ હતી. નવાનગરના, મહાન ક્રિકેટર રાજવી જામ રણજીતસિંહજી (૧૯૦૭–૩૩) અને ગોંડલના રાજવી ભગવતસિંહજી રાજકોટની રાજકુમાર કોલેજમાં ભણ્યા હતા પરંતુ તેઓ અનુક્રમે ઇંગ્લેન્ડમાં કેમ્બ્રિજ અને એડિનબરોની યુનિવર્સિટીમાં પણ ભણ્યા હતા. તેમણે યુરોપનો પ્રવાસ પણ કર્યો હતો. જૂનાગઢના નવાબ

અર્થાત્

બહાદુરખાન ત્રીજા (૧૮૮૨–૧૮૯૨) તથા ભાવનગરના ભાવસિંહજી બીજા (૧૮૯૬–૧૯૧૯) વગેરે પણ રાજકુમાર કોલેજમાં ભણ્યા હતા. આ શિક્ષણ અને પ્રવાસને પરિણામે તેઓ પાશ્ચાત્ય જ્ઞાન, વિજ્ઞાન અને સંસ્કૃતિથી પરિચિત થયા હતા અને આ સંસ્કૃતિના પાયામાં રહેલ ઉદારવાદની તેમના ઉપર ઊંડી અસર થઈ હતી. તેમની વિચારસરણીમાં પરિવર્તન આવતાં તેઓ પ્રજાવત્સલ બનવા પ્રયત્નશીલ બન્યા. તેથી તેમણે પોતાના રાજ્યના આર્થિક વિકાસને પ્રાધાન્ય આપ્યું. તેમાં પણ તેમણે સૌથી વધુ ભાર ખેતીના વિકાસ ઉપર મૂક્યો. ઉપરાંત ખેતીનો વિકાસ કરવાથી સ્વાર્થ સાથે પરમાર્થ પણ થાય તેવી સ્થિતિ હતી કારણ કે ખેતીનો વિકાસ થાય તો ખેડૂતો અને રાજ્ય બંનેની આર્થિક સ્થિતિ સુધરે.

સૌરાષ્ટ્રમાં બ્રિટિશ એજન્સીની સ્થાપના પછીની એક સદી (૧૮૨૦–૧૯૨૦) દરમ્યાન સૌરાષ્ટ્રના રાજવીઓએ ખેડૂતોનો તેમની મહેનતનો પૂરેપૂરો બદલો મળી રહે તે માટે મહેસૂલ નીતિ ઉદાર બનાવી હતી. ૧૮૨૦ પહેલાં તો ખેતીના વિકાસ માટે કોઈ પ્રયાસ થયા ન હતા. ખંડણી ઉઘરાવવા માટેની મુલુકગીરી ચડાઈઓના સમયે આ ખંડણી રાજવીઓ પોતાની રૈયત પાસેથી બળજબરીથી વસૂલ લેતા હતા. 'નાણાં આપો અથવા વિનાશ નોતરો' સિવાય બીજો કોઈ વિકલ્પ તેમની પાસે ન હતો. ખેડૂત આનાકાની કરે કે વસૂલાત અંગે શંકા જાગે તો પણ તેમણે જાન ગુમાવવો પડતો. આમ ભય, ત્રાસ અને વિનાશના ત્રિવિધ તાપમાં સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા શેકાઈ રહી હતી. પરંતુ બ્રિટિશ એજન્સીની સ્થાપના પછીના શાંતિ અને સલામતીના યુગમાં આ રાજ્યોએ કૃષિવિકાસ તરફ ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું હતું.

કૃષિવિકાસ માટેના પ્રયત્નોમાં મોટાં રાજ્યોએ સર્વેક્ષણ ખાતું શરૂ કર્યું અને જમીનની વૈજ્ઞાનિક ઢબે માપણી કરી મહેસૂલ મુકરર કરવામાં આવ્યું. મહેસૂલ માટે પણ નિયમો ઘડાયા અને ગિરાસદારો તથા બારખલીદારો પાસે લેવાની લેવી પણ નક્કી થઈ અને દરેક રાજ્યમાં સેટલમેન્ટ દાખલ કરી આવા જમીનદારોને સનદો આપવામાં આવી.[૪] જમીન મહેસૂલ અંગે મોટા ભાગનાં રાજ્યોમાં રાજા અને રૈયત વચ્ચે મનદુઃખ રહેતું હતું. તે ખેડૂતોની આવકના ૩૫થી ૫૦ ટકા વચ્ચે લેવાતું હતું. બ્રિટિશ ભારતની કરવેરા તપાસ સમિતિએ જમીનનું મહેસૂલ ૨૫ ટકા જેટલું મર્યાદિત રાખવાનું સૂચવેલું. માત્ર ખેડૂતોને ન્યાય આપવાની દૃષ્ટિએ જ નહિ પરંતુ ગામડાંઓની પુનઃ સ્થાપના માટે તો તે સૌથી મહત્ત્વની જરૂરિયાત હતી.[૫] જમીનની માલિકી રાજ્યની ગણાતી અને ખેડૂત તો રાજાની ઇચ્છા પર્યંતનો ગણોતિયો હતો, તેથી તેને જમીનનો ભોગવટો ઝૂંટવાઈ જવાનો ભય રહ્યા કરતો હતો. જો તે જમીનના માલિકી હક્ક તેને આપી દેવામાં આવે તો તે પણ ખેતીના વિકાસ માટે વધુ પ્રયત્નશીલ બને. ૧૯૦૫માં ભારતના વાઇસરોય લોર્ડ રીડીંગે રાજકોટમાં આ સુધારો કરવાની જરૂરિયાત પ્રત્યે રાજ્યોનું ધ્યાન દોર્યું હતું.[૬]

બ્રિટિશ એજન્સીનો વહીવટ સ્થપાયા પછી પણ ઘણાં વર્ષો સુધી સૌરાષ્ટ્રના લગભગ મોટાં ભાગનાં રાજ્યોમાં ખેડૂતની ઊપજમાંથી રાજભાગ અનાજના રૂપમાં લેવાતો, તે 'વજે' કહેવાતો અને મહેસૂલની આ પદ્ધતિ ભાગબટાઈ કહેવાતી. વજે ઉપરાંત હળદીઠ પાંચથી પાંત્રીસ રૂપિયા સુધીનો સાંથી વેરો રોકડમાં લેવાતો. ઉપરાંત હવાલદારી, સુખડી, ખરાજાત, મુઠી-ચપટી, કુંવરસુખડી, પૈડાંવેરો, ઉગાર વેરો, પૂંછી વેરો, ધુમાડાવેરો, વગેરે વેરા પણ લેવાતા હતા. કેટલીક બાબતોમાં ભાગબટાઈનો વહીવટ સારો હતો. અને કેટલીક બાબતોમાં વિઘોટીનો (રોકડવેરાનો). પરંતુ ૧૯મી સદીના પૂર્વાર્ધમાં તો સૌરાષ્ટ્રમાં લોકો ભાગબટાઈનો વહીવટ વધારે પસંદ કરતા હતા અને તેનો અમલ પણ ઘણે ઠેકાણે હતો.[૭] પરંતુ ૧૯મી સદીના ઉત્તરાર્ધમાં અને વીસમી સદીની શરૂઆતમાં વિઘોટીની પદ્ધતિ વધુ લોકપ્રિય બની ગઈ હતી. ભાવનગર રાજ્યે ૧૮૨૭માં રોકડ મહેસૂલની પદ્ધતિ અપનાવેલી તે 'ખાતા બંધી' કહેવાતી હતી.[૮] પોરબંદરે પણ આ પદ્ધતિ ૧૮૯૫–૯૬માં અપ-

નાવી હતી.[૯] તો રાજકોટે વીસમી સદી સુધીમાં વજેવેરો અને વિઘોટીની બન્ને પદ્ધતિ રાખી હતી.[૧૦] ગોંડલ રાજ્યે ૧૮૯૨–૯૩માં આ પદ્ધતિ સ્વીકારેલી અને તેણે તથા જામનગર રાજ્યે તો ખેડૂતોને ખેતીની જમીનના ભોગવટાના હક્કો આપ્યા હતા.[૧૧] જૂનાગઢ રાજ્યે ૧૮૯૦માં આ પ્રથા અપનાવી હતી. વિઘોટી પદ્ધતિ રાજા અને પ્રજા બંને માટે ભાગબટાઈ કરતાં વધુ લાભદાયક હતી. ગોંડલના રેવન્યુ કમિશ્નરના અહેવાલ અનુસાર 'આ પદ્ધતિના લાભ સમજીને ગોંડલની રૈયત વધુ પરિશ્રમી બની છે, અને જમીનોને ખાતરથી વધુ ફળદ્રુપ બનાવી તથા નવા કૂવા ખોદાવી તે જમીનમાં સુધારો કરી રહી છે.'[૧૨] મોરબીમાં ૧૮૯૮–૯૯માં આ પદ્ધતિ સ્વીકારાયેલી. તે 'પાટીદાર પદ્ધતિ' કહેવાતી.[૧૩]

સૌરાષ્ટ્રનાં રાજ્યોમાં ખેતી મુખ્યત્વે વર્ષા આધારિત હતી. તેથી સિંચાઈનાં સાધનોના અભાવે ખેતી નિષ્ફળ જાય તેવો ભય રહ્યા કરતો. સૌરાષ્ટ્રનાં ઘણાં રાજ્યોએ સિંચાઈના વિકાસ માટેનાં પગલાં લીધાં હતા. સિંચાઈનાં મુખ્ય બે સાધન હતાં : કૂવા અને તળાવ. તળાવ તો સામાન્ય રીતે રાજ્ય તરફથી જ બંધાતાં હતાં પરંતુ નવા કૂવા ગાળવા કે જૂના રીપેર કરાવવા રાજ્ય તરફથી અમુક રકમની મદદ આપી સિંચાઈને પ્રોત્સાહન અપાયું હતું. રાજકોટ રાજ્યે ૧૮૯૫માં રૂપિયા ચાર લાખના ખર્ચે રાજકોટના સીમાડે લાલપરી તળાવ બંધાવ્યું હતું. તે ઉપરાંત સરધાર, કૂવાડવા, પીપળિયા, હલેન્ડા તથા આણંદપુરનાં તળાવો હતાં. તેમાંથી લગભગ ૩૫૦૦ એકરમાં સિંચાઈ થઈ શકે તેમ હતી.[૧૪] ગોંડલના ભગવતસિંહજીએ રૂ. ૧૨ લાખ ૨૮ હજારના ખર્ચે ગોંડલનું વેરી તળાવ અને પાનેલીનું વિશાળ તળાવ ખોદાવેલાં જેનાથી ૧૦,૭૦૦ એકરને સિંચાઈની સગવડ મળેલી.[૧૫] મોરબી રાજ્યે ૧૮૯૯–૧૯૦૦માં સ્ટેટ એન્જીનીયર ટી. સી. એચ. વ્હાઈટના માર્ગદર્શન હેઠળ સિંચાઈ માટે ૫ લાખ ૧૮ હજાર રૂપિયાના ખર્ચે પાનેલી વોટર વર્કસ બંધાવેલું.[૧૬] જૂનાગઢ રાજ્યે તો નહેરો ખોદાવી હતી. નવાનગર રાજ્યમા પણ ૧૯૧૦–૧૧માં અદિવા, હસથલ, વિજરીની અને કેશિયાના તળાવો હતાં, જેમાંથી ૩૩૬૨ એકર જમીનની સિંચાઈ થઈ શકે તેમ હતી. ૧૯૧૬–૧૭માં નવાનગર, રાજ્યે બીજા નવ બંધની સિંચાઈ યોજનાઓ કરી હતી. ભાવનગર રાજ્યે પણ સિહોરા પાસે રૂ. ૬૦ લાખના ખર્ચે રામધરી ગામનું તળાવ અને ભીમડાદ પાસેના તળાવમાથી નહેરો દ્વારા સિંચાઈની યોજના કરી હતી. પોરબંદર રાજ્યે પણ ગોઢાણા, આદિત્યાણા તથા ખંભાળાના તળાવની તથા ભાદર નદીની સિંચાઈ યોજના કરી હતી.[૧૭]

નવા કૂવાઓ ખોદવાનું કે જૂના રીપેર કરવાનું કાર્ય વ્યક્તિગત ધોરણે ખેડૂતો કરતા. આ કાર્યને પ્રોત્સાહન આપવા માટે રાજ્યો તરફથી અનેક પદ્ધતિ અપનાવાઈ હતી. જેમકે આ કાર્ય માટે ગોંડલ રાજ્ય નવા કૂવા ખોદાવવાના ખર્ચના ૨૫ ટકા અને કેટલાક કિસ્સાઓમાં ૫૦ ટકા આપતું. તે માટે એડવાન્સ રકમ પણ અપાતી, જે ત્રણ વર્ષમાં સરળ હપ્તેથી પાછી આપવાની સગવડ કરાઈ હતી.[૧૮] નવાનગર રાજ્યે પણ નવા કૂવાના ખર્ચના ૨૫ ટકા ફાળો પ્રોત્સાહન રૂપે આપવાનું જાહેર કરેલું. તે રાજ્યના મુખ્ય મહેસૂલી અધિકારી રા. બ. નાથાભાઈ દાજીભાઈ પટેલના સક્રિય અને ઉત્સાહપૂર્ણ રસના કારણે આ ક્ષેત્રે ઘણું સારું કામ થયું હતુ. આ રાજ્યે તો ૧૮૯૭–૯૮માં એવું પણ જાહેર કરેલું કે જમીનને ખારી થતી અટકાવવા મીઠા પાણીના બંધ બંધાય તો તે બંધાય ત્યારથી બે વર્ષ માટેના મહેસૂલનો ભાગ રાજ્ય આપશે. રાજકોટ રાજ્યે પણ લાખાજીરાજના સમયમાં નવો કૂવો ગાળનારને ૨૦૦ રૂપિયા અને જૂના કૂવા ઊંડા ઉતારનારને ખર્ચના ૭૫ ટકા સહાય આપવાનું જાહેર કરેલું. સર લાખાજી રાજે તો ગામડાઓમાં કૂવા ગળાવવા માટે બોરીંગ ખાતું ખોલી ૬૦ હજાર રૂપિયાના ખર્ચે પાચ કેલીક્સ બોરીંગ મશીનો અને બે હસ્તચાલિત બોરીગ યંત્રો ખરીદ્યાં હતા. અન્ય રાજ્યોએ પણ આ અંગે વિવિધ સહાયો જાહેર કરી હતી. કૂવા ખોદવા પહેલાં સારું પાણી નીકળે એવી જગ્યા શોધી કાઢનારા લોકો પણ હતા. જે 'પાણીકળા' કહેવાતા અને આવી

ખર્ચ કોશો કાઢવા માટે તેમને કૂવા દીઠ સવા રૂપિયો આપતો. કદાચ ઉંડે ખોદતાં પાણી નીકળે તો પણ કૂવો કરી શકતા.[19]

ઉપરોક્ત પ્રયાસોને લીધે મોટા ભાગનાં રાજ્યોમાં કૂવાની સંખ્યા ખૂબ વધી હતી અને પરિણામે પીયત જમીનમાં વધારો થયો હતો. જેમ કે રાજકોટ રાજ્યમાં ૧૯૦૩–૦૪માં કૂવાની સંખ્યા ૧૬૫૨ અને કૂવાના પાણીથી થતી સિંચાઈની જમીન ૬૬૮૦ એકર હતી, તે ૧૯૨૦–૨૧માં વધીને અનુક્રમે ૧૮૮૬ અને ૧૦૮૨૯ એકર થઈ ગઈ હતી. પોરબંદર રાજ્યમાં ખેતી હેઠળની જમીન ૧૯૦૧–૦૨માં ૧,૩૬,૧૩૩ એકર હતી તે ૧૯૧૭–૧૮માં વધીને ૨,૪૨,૨૮૮ એકર થઈ ગઈ હતી. ધ્રાંગધ્રા રાજ્યની સિંચાઈ હેઠળની જમીન ૧૪૭૮ એકર (૧૯૦૦–૦૧) હતી તે વધીને ૧૮૬૩ એકર (૧૯૦૮–૦૯) થઈ ગઈ હતી. ગોંડલ રાજ્યમાં ૧૮૮૪માં ૨૮૦૦ કૂવા હતા અને તેનાથી ૫૫૦૦ એકરમાં સિંચાઈ થતી હતી તે સંખ્યા ૧૯૩૪માં વધીને અનુક્રમે ૮૦૦૦ની અને ૪૦ હજાર એકરની થઈ ગઈ હતી.[20] જામનગર રાજ્યમાં ૮૯૦૭ કૂવા (૧૯૧૩–૧૪) હતા તે વધીને ૧૨૪૩૨ (૧૯૧૯–૨૦) થઈ ગયા હતા. ભાવનગરમાં ભાવસિંહજીના સમયમાં ૨૦ હજાર કૂવા હતા અને લગભગ ૮૦ હજાર એકર જમીન સિંચાઈ હેઠળ હતી. ધ્રાંગધ્રા, મોરબી, જૂનાગઢ રાજ્યોમાં પણ આ પ્રોત્સાહનોને પરિણામે સિંચાઈ હેઠળની જમીનમાં વધારો થયો હતો.

ખેતીને પ્રોત્સાહન આપવાના વિવિધ પ્રયાસોને પરિણામે સૌરાષ્ટ્રનાં રાજ્યોની આવકમાં પણ સારો એવો વધારો થયો હતો. કર્નલ વોકરે ૧૮૦૮માં સંપૂર્ણ કાઠિયાવાડની આવકનો અંદાજ રૂ. ૫૧,૯૫,૫૫૦ મૂકેલો તે ૧૮૮૦માં રૂ. ૧,૬૫,૫૦,૩૧૦ થઈ ગયો હતો. આમ આવકમાં ઘણો મોટો વધારો હતો.[21] કેટલાંક રાજ્યોની આવકો વધેલી તે આ પ્રમાણે હતી :

રાજ્યનું નામ	વર્ષ ૧૮૦૮	વર્ષ ૧૮૮૦
જૂનાગઢ	૫ૃ લાખ રૂ.	૩૦ લાખ રૂ.
ભાવનગર	૭ લાખ રૂ.	૨૩ લાખ રૂ.
ગોંડલ	૪ લાખ રૂ.	૧૨ લાખ રૂ.

નવાનગર રાજ્યની જમીન મહેસૂલની આવક ૧૯૦૧–૦૨માં રૂ. ૧૨,૩૫,૫૮૭ હતી તે ૧૯૧૯–૨૦માં વધીને રૂ. ૩૯,૧૬,૯૨૫ થઈ ગઈ હતી. પોરબંદર રાજ્યની મહેસૂલી આવક, ૧૮૮૮–૮૯માં રૂ. ૩.૮૧,૦૭૭ હતી તે વધીને ૧૯૧૭–૧૮માં રૂ. ૧૦,૮૧,૨૩૫ થઈ ગઈ હતી. એકંદરે લગભગ બધાં રાજ્યોની આવકમાં ઘણો મોટો વધારો થયો હતો.

ખેતીનો વૈજ્ઞાનિક ઢબે વિકાસ કરવા માટે પણ પ્રયાસો કરાયા હતા. જમીનના પ્રકારોમાં સુધારણા કરવા, નવી જાતના અને નવી રીતે પાક ઉગાડવાના પ્રયોગો કરવા, ખેતીનાં નવાં ઓજારોનો વપરાશ કરવા માટેની સમજણ આપવા, સારાં બિયારણ, ખાતર અને જંતુનાશક દવાઓનો ઉપયોગ કરવા માટે ઘણાં રાજ્યોએ મોડેલ ફાર્મ સાથે ખેતીવાડી ખાતું સ્થાપ્યું હતું અને તેમાં તેના તજ્જ્ઞ અધિકારીઓને નીમવામાં આવ્યા હતા. ગોંડલના ઠાકોરશ્રી ભગવતસિંહજીએ મુંબઈ સરકાર પાસેથી રા. સા. કૃષ્ણશંકર લાલશંકર દવે અને વલ્લભરામ મૂળજીની સેવાઓ ઉછીની લીધી હતી. રાજ્યે તેમને અનુક્રમે રેવેન્યુ કમિશ્નર અને જંગલખાતાના ઉપરી નીમ્યા હતા. ઉપરાંત મદ્રાસની સઈદાપેટ કૃષિ કૉલેજના સ્નાતક મુળચંદ જાદવજી ભરવાડાને ગોંડલ રાજ્યની નોકરીમાં રાખી તેમના માર્ગદર્શન હેઠળ એક કૃષિ વર્ગ ૧૮૮૬માં શરૂ કરવામાં આવેલો. તેનો અભ્યાસક્રમ બે વર્ષનો હતો. તેમાં ૧૮૮૬થી ૧૮૮૯ દરમ્યાન સાત યુવાન તાલીમાર્થી ભણ્યા. તેમાંથી ૭ ને તો રાજ્યે નોકરીમાં રાખ્યા હતા.[22] રાજકોટ રાજ્યે પણ પાંચ કૃષિ સ્નાતકો નીમ્યા હતા જે ગામડાંઓનો પ્રવાસ કરી ખેડૂતોને નવી પદ્ધતિઓ અને નવાં સાધનોનો ઉપયોગ કેમ કરવો તે શીખવતા.[23] જૂનાગઢ રાજ્યે પૂનાની ખેતીવાડી કૉલેજના પ્રિન્સીપાલ ડૉ. મેન મારફત એક કૃષિ નિષ્ણાતની સેવાઓ મેળવી હતી તથા મુંબઈ પ્રાંતના કૃષિ ખાતાના ડાયરેક્ટર મારફત કોટન સુપરવાઈઝર કે. ડી. કુલકર્ણીનું માર્ગદર્શન મેળવ્યું હતું.

વૈજ્ઞાનિક ઢબે ખેતી કરી તેનાં પરિણામો ખેડૂતોને

બતાવી તે પદ્ધતિનો કેવી રીતે અમલ કરી શકાય તે દર્શાવવા માટે મોટાં રાજ્યોએ મોડેલ ફાર્મ શરૂ કર્યાં હતા. આવા ફાર્મ ભાવનગર રાજ્યે ઘોળામાં, પોરબંદર રાજ્યે ત્રવાડામાં, ગોંડલ રાજ્યે કૈલાસબાગમાં જૂનાગઢ રાજ્યે પ્રથમ માળિયામાં (૧૯૦૬) અને પછીથી ટીંબાવાડીમાં (૧૯૧૪–૧૫) શરૂ કર્યાં હતા. ગોંડલના કૈલાસબાગની ઘણી પેદાશોને વઢવાણના કૃષિ પ્રદર્શનમાં ઘણાં ઈનામો મળ્યાં હતાં. આ મોડેલ ફાર્મોમાં ખેતીનાં નવાં સાધનો, ખાતર અને બિયારણ અંગેના કેટલાક પ્રયોગો કરવામાં આવેલા. તેનાથી એ પુરવાર કરાયું હતું કે (૧) 'ગુગલો' પ્રકારની જુવાર કરતા 'ભંડારકી' જુવાર ૬૪ ટકા વધુ ઉતાર આપે છે અને વહેલી પાકે છે. (૨) દેશી કરતાં કાનપુર બાજરો ૨૭૦ ટકા અને ભાવનગરી બાજરો ૪૫૬ ટકા ઉત્પાદન આપે છે. (૩) સફેદ દેશી શેરડી કરતાં ડી–૧૦૯ પ્રકારની શેરડી ૧૩ ટકા વધુ ગોળ આપે છે. (૪) કરજત–૭ નંબરની ડાંગર વધુ પાક આપે છે. (૫) મગફળીનાં દેશી બી કરતાં સ્પેનીશ બી બમણું ઉત્પાદન આપે છે.[૨૪]

ભારત સરકારના ઈમ્પીરીયલ કોટન સ્પેશિયાલિસ્ટ તરફથી મળેલાં લાલિયો, સી આઈલેન્ડ, ધારવાડ, અમેરિકન અને કારકેટી કપાસનાં બિયારણનો તથા જાપાન અને મોરેશિયસની મગફળીની મોટી જાતોના બિયારણનો જૂનાગઢ રાજ્યે પ્રયોગ કરેલો, તેમાં પરિણામ ખૂબ સારાં હતાં.[૨૫] ચોરવાડ અને વેરાવળ મહાલમાં પંજાબના ઘઉં વાવવાનો અને ગોંડલ રાજ્યમાં બંસી ઘઉં વાવવાના પ્રયોગ થયેલા તે સફળ પુરવાર થયા હતા. સૌરાષ્ટ્રનાં કેટલાંક રાજ્યોમાં પુસા નં. ૪ નામની ઘઉંની જાત લોકપ્રિય કરવાના પ્રયાસ થયા હતા. કપાસની મઠિયા જાત, નબળું ઉત્પાદન આપતી પુરવાર થઈ હતી. તેથી તેના સ્થાને લાલિયો કપાસ વાવવાનું શરૂ કરાયું હતું. પોરબંદરના ત્રવાડા ફાર્મમાં 'અબ્બાસી' કપાસ વાવવામાં આવેલો. તેના નમૂના કપાસના એક મોટા ખરીદનાર જમશેદજી ટાટાને મોકલાવતા તેણે જણાવેલું કે તે ભરૂચ કપાસ કરતાં ખાંડી દીઠ રૂ. ૨૦૦ વધુ કમાવી આપશે.[૨૬]

અમેરિકામાં ૧૮૬૧ થી ૧૮૬૫ દરમ્યાન ગૃહયુદ્ધ થતાં ઈંગ્લેન્ડમાં અમેરિકાનું કપાસ આવતું બંધ થયું અને ભારતના કપાસની માંગ વધી. કપાસના ભાવ ખાંડીના રૂ. ૧૫૦ થી વધીને ૮૦૦થી ૯૦૦ થઈ ગયા. પરિણામે સૌરાષ્ટ્રમાં કપાસ ઉગાડતા ખેડૂતો અને તેનો રાજભાગ મેળવતાં રાજ્યો ન્યાલ થઈ ગયાં. કહેવાય છે કે ખેડૂતો પાસે તો એટલું બધું ધન થઈ ગયું હતું કે તેઓ પોતાના ગાડામાં સસ્તી ધાતુની કૂંદડીઓને બદલે રૂપિયાના સિક્કા જડતા હતા.[૨૭] કપાસ એટલો બધો ઉત્પન્ન થવા લાગ્યો કે સૌરાષ્ટ્રમાંથી ધોલેરા, ભાવનગર કે મુંબઈ મોકલી ત્યાંથી તેની ઈંગ્લેન્ડ અને જાપાનમાં નિકાસ થવા લાગી હતી

શેરડીની ખેતી ખેડૂતોને વધારે નાણાં તો આપાવે જ પરંતુ તેમા ખાતર અને સિંચાઈના પ્રયોગના કારણે તે જમીનની ફળદ્રુપતા વધારવામાં પણ ઉપયોગી બને છે. તેથી આ ઉપયોગી પાકને પ્રોત્સાહન આપવાના હેતુથી ભાવનગર રાજ્યે ૧૯૦૯–૧૦ના વર્ષથી પાંચ વર્ષ માટે આ પાક માટેની કર-આકારણી ૫૦ ટકા ઓછી કરી નાખી હતી.[૨૮] ગોંડલ રાજ્યે પણ માત્ર એક જ પાક તરીકે શેરડી ઉગાડનારની વિઘે ચાર રૂપિયા અને એક જ મોસમમાં બીજા પાક તરીકે શેરડી ઉગાડનારની વિઘે ૭ રૂપિયા વિઘોટી ઘટાડી હતી.

કપાસ, શેરડી, મગફળી, જેવા રોકડિયા પાક ઉપરાંત આદુ, હળદર, સરસવ, વરિયાળી, અળસી, રાજગરો, તપખીર જેવા નવા પાક લેવાના પ્રયોગો પણ થયા હતા. ઘઉં, બાજરી, મગફળી અને કપાસની વધુ ઉત્પાદન આપતી જાતોનાં બિયારણોનો ઉપયોગ કરી કૃષિ ઉત્પાદનમાં વધારો કરવામાં મોટાં રાજ્યોએ મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો હતો. તે ઉપરાંત વિલાયતી શાકભાજી તથા ફૂલો ઉગાડવાના શરૂ કરાયાં હતાં. જેવાં કે કોબી, ફૂલકોબી, બટાટા, શલગમ કે વિલાયતી વેંગણ. મોટા ખાતેદારો મૂળા અને વટાણા પણ પકવતા–ઘણી જાતના ગુલાબો અને પરદેશી ફૂલો પણ

ઉગાડતાં હતા. એ બધાનાં બી, કલમ કે મૂળિયાં ઇંગ્લેન્ડ કે મુંબઈથી લાવીને રોપવામાં આવ્યા હતાં.

ખાતરના ઉપયોગથી ખેતીનો વિકાસ થઈ શકે તે બાબત પ્રયોગો કરીને ખેડૂતોને સમજાવવામાં આવી તી. છાણ, ઘેટા-બકરાની લીંડી, માનવ મળ-મૂત્ર, હાડકાં, પક્ષીઓની અઘાર વગેરેનો ખાતર તરીકે ઉપયોગ કરાતો હતો. છાણનો ઉપયોગ છાણાં થાપી બળતણ તરીકે કરવાને બદલે ખાતર તરીકે કરવા તેમને સમજણ આપવામાં આવી હતી. હાડકાંનું ખાતર વાપરવા અંગેના ખેડૂતોના પૂર્વગ્રહો દૂર કરી આ ખાતર વાપરવા માટે પ્રોત્સાહન આપવા માટે તે મફત અથવા ઓછી કિંમતે આપવાનું શરૂ કરાયું હતું. ગોંડલ રાજ્યે હાડકાંનો ભૂકો કરવાનું યંત્ર મંગાવેલું. તેના દ્વારા હાડકાંનો ભૂકો તૈયાર વેચવામાં આવતો હતો. ઉપરાંત ઘણાં રાજ્યો તરફથી જંતુઓ કે તીડોના ઉપદ્રવથી બચવાના ઉપાયો સૂચવવામાં આવતા હતા.

ખેડૂતોને નવાં ઓજારો વાપરવા માટે પણ રાજ્યોએ પ્રોત્સાહન આપ્યું હતું. દેશી હળ ધીમું હતું. તેના સ્થાને લોખંડના હળનો ઉપયોગ કરવા માટે પ્રયત્ન થયા હતા. રાજકોટ રાજ્યે તો લાખાજીરાજના સમયમાં કિર્લોસ્કર કંપનીના લોખંડના ૬૦૦ હળ મંગાવી તેનો ઉપયોગ ફરજિયાત બનાવ્યો હતો. જૂનાગઢ રાજ્યે પણ લોખંડના હળ કેટલાક પસંદ કરેલા ખેડૂતોને વાપરવા આપ્યા હતા તથા માળિયા, ચોરવાડ, વડાલ તથા ગિરમહાલમાં ખેડૂતોને મફત વાપરવા આપવા માટે ત્યાંના મામલતદારોને તે અપાયા હતા. ખેતીનાં નવાં સાધનો લોકપ્રિય બનાવવા માટે જૂનાગઢ રાજ્ય તેની ખરીદી ઉપર ૩૩ ટકા સબસીડી આપતું હતું. પોરબંદર રાજ્યે પશુઓ માટે ઘાસ કાપવાનું યંત્ર તથા ઘોડાઓ માટે ચણા દળવાનું મશીન મંગાવ્યું હતું. આ બચત કરનારાં કૃષિ સાધનો જેવાં કે ઘાસ કાપવાનું યંત્ર, ઉપણવાનું યંત્ર, લણણી યંત્ર, પાણી ખેંચવાના પંપ વગેરે પુનાની કૃષિ કોલેજના મા. નાઈટની સલાહથી જૂનાગઢમાં પ્રદર્શિત કરાયા હતાં. આ સાધનોનું પ્રાયોગિક નિદર્શન અમરેલીમાં ખેડૂતોએ જોયું હતું.

રાજ્યો તરફથી નવાં સાધનો, બિયારણો, ખાતરો, નવી પદ્ધતિ અંગે માહિતી આપવાના હેતુથી કૃષિ પ્રદર્શનો પણ ગોઠવવામાં આવતાં હતાં. એજન્સીના અમલદાર મેજર નટના પ્રયત્નોથી વઢવાણમાં (૧૮૭૨થી ૧૮૭૩), કુંડલામાં (૧૮૭૫), સોનગઢમાં (૧૮૭૯), વડોદરામાં (૧૮૮૦), વઢવાણમાં (૧૮૮૧) અને ગોંડલમાં (૧૮૮૩) એમ સાત પ્રદર્શનો યોજાયાં હતાં. ગોંડલમાં ૧૮૮૩માં યોજાયેલ પ્રદર્શનની મુંબઈ સરકારના પોલિટીકલ ડીપાર્ટમેન્ટના ચીફ સેક્રેટરી સી. ગોન્નેએ પ્રશંસા કરી હતી. આ પ્રદર્શનને સફળ બનાવવામાં દેશી રાજવીઓના ઉત્સાહપૂર્વકના સહકારે મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો હતો. સૌરાષ્ટ્રના કોઈ રાજ્યે આમાં હાજર રહેવા ઈન્કાર કર્યો ન હતો. નડિયાદ સુરતના કૃષિવર્ગનાં વિદ્યાર્થીઓએ તથા રાજકોટની રાજકુમાર કોલેજના પ્રિન્સીપાલ મેકનાટને કોલેજના યુવાન યુવરાજો સાથે પ્રદર્શનની મુલાકાત લીધી હતી. ભાવનગરમાં પણ ૧૯૦૮-૦૯માં એક કૃષિ ઔદ્યોગિક પ્રદર્શન યોજાયું હતું જે પોતાના પ્રકારનું પ્રથમ હતું.

ખેતીનો મુખ્ય આધાર પશુઓ હતાં. તેથી રાજ્યોએ પશુસંવર્ધન માટેના પ્રયત્નો પણ કર્યા હતા. સારી જાતની ગાયો અને વઢિયાર જાતિના આખલા રાજ્યો પોતાના કેટલ ફાર્મમાં રાખતા હતા. પશુઉછેર, ગધેડા ઉછેર વગેરેનાં કેન્દ્રો પણ ખોલવામાં આવ્યાં હતાં. છપ્પનિયા દુષ્કાળ વખતે (વિ. સ. ૧૯૫૬, ઈ. સ. ૧૯૦૦) ખેતી માટે ઉપયોગી પશુઓનું મૃત્યુ પ્રમાણ ઘણું હોવાથી કેટલ કેમ્પો ખોલી તેમને બચાવી લેવાના પ્રયાસ થયા હતા. મૂંગાં પ્રાણીઓ ઉપર હદ ઉપરના બોજ કે માર વડે ત્રાસ અટકાવાના કાયદા પણ ઘણાં રાજ્યોએ ઘડયા હતા. ભાવનગર રાજ્યે ૧૮૮૦માં પશુ દવાખાનું શરૂ કર્યું હતું. બીજા રાજ્યોએ પણ તેનું અનુકરણ કર્યું હતું. ખેતી અને ખેડૂતોના હિતમાં મહિનામાં અમુક દિવસ બળદો માટે અગતા

આમ ૧૮૨૦–૨૨મા સૌરાષ્ટ્રમાં બ્રિટિશ એજન્સી સ્થપાતા રાજકીય દૃષ્ટિએ આવેલા પરિવર્તનની રાજકીય, સામાજિક અને આર્થિક ક્ષેત્રે દૂરગામી અસરો થઈ. રાજકીયક્ષેત્રે આ પરિવર્તનથી અંધાધૂંધી અને અશાંતિના સ્થાને વ્યવસ્થા અને સલામતી સ્થપાયા અને ૧૮૨૦થી ૧૯૪૭ના બ્રિટિશ શાસન દરમ્યાન સૌરાષ્ટ્રમા એકપણ યુદ્ધ થયું ન હતું. પરંતુ તેના કરતાં પણ તેની સામાજિક અને આર્થિક ક્ષેત્રે થયેલી અસરો ખૂબ જ મહત્ત્વની હતી. અંગ્રેજોના પરિચયમા આવવાથી સૌરાષ્ટ્રના રાજાઓ અને પ્રજા પણ પાશ્ચાત્ય સંસ્કૃતિના પરિચયમા આવ્યાં. આથી સામાજિક ક્ષેત્રે કેટલાક અંધ વિશ્વાસ દૂર થયા અને જીવન પદ્ધતિમા પરિવર્તન આવ્યું અને આર્થિકક્ષેત્રે બેહાલી ભોગવતો આ પ્રદેશ ફરી વિકાસના પંથે આગળ વધ્યો આજે પણ ભારતની સમૃદ્ધિનો મુખ્ય આધાર ખેતી છે, જે ત્યારે પણ હતો. તેથી ખેતીના વિકાસ માટે સૌરાષ્ટ્રનાં પ્રમુખ રાજ્યોના રાજવીઓએ જે પ્રયત્નો કર્યા અને તેમને બ્રિટિશ શાસનતંત્રે પ્રોત્સાહન આપ્યું તેનાથી રાજા અને પ્રજાની સુખાકારી અને સમૃદ્ધિમાં એકંદરે વધારો થયો હતો. ખેતી વિકાસ માટે સિંચાઈનાં સાધનોનો વિકાસ, કૃષિખાતાની રચના, કૃષિ નિષ્ણાતોની નિમણૂક, મોડેલ ફાર્મની રચના, પશુ સંવર્ધન માટેના પ્રયાસો, કૃષિ શિક્ષણની વ્યવસ્થા, નવા ઓજારો, સારાં બિયારણ અને ખાતરનો ઉપયોગ, મહેસૂલી-વ્યવસ્થામા સુધારા, દુકાળ રાહતના પગલા, ખેડૂતોના કલ્યાણ માટેના ઉપાયો વગેરે કાર્યોથી ખેતીની પેદાશ વધી. પરિણામે રાજા અને પ્રજાની આવકમા વધારા થયા. તેથી બ્રિટિશ એજન્સીની સ્થાપનાની એક સદીના અંતે સૌરાષ્ટ્રનો મહત્ત્વનો અને નોંધપાત્ર આર્થિક વિકાસ થયો હતો અને પરિણામે સામાજિકક્ષેત્રે પણ ખેડૂતોના જીવનધોરણ સુધર્યા અને અંધવિશ્વાસો અમુક અંશે નાબૂદ થયા.

સંદર્ભો

૧ 'Rajkot District Gazetteer', Ahmedabad, 1956. p. 19.

૨ Oza, Kevalram. C. 'Reconstruction of Life and policy in Kathiawar States', Rajkot, 1946 p. 1.

૩ 'Records of Bombay Govt. Selection No. XXXIX Part–I. New Series' (Gujarati Trans) Bombay, 10, p. 268

૪ દેસાઈ, શંભુપ્રસાદ હ. –'સૌરાષ્ટ્રનો ઇતિહાસ,' જૂનાગઢ, ૧૯૬૮, પૃ. ૭૫૦

૫ Oza. K. C. op. cit. p. 50

૬ Idid, p. 51

૭ વોટસન, જે ડબલ્યુ–'કાઠિયાવાડ સર્વસંગ્રહ' (ગુજરાતી અનુવાદક : નર્મદાશંકર લાભશંકર) મુંબઈ, ૧૮૮૬, પૃ ૨૫૨-૫૩.

૮ 'Bhavnagar District Gazetter', Ahmedabad, 1969, p. 78

૯ 'Porbandar State Administration Report', 1895-96. p. 5

૧૦ 'Rajkot State Administration Report' 1920–21, p. 5

૧૧ 'Jamnagar District Gazetter', Ahmedabad, 1970 p. 88

૧૨ 'Gondal State Administration Report', 1895–96 p. 7

૧૩ 'Morbi State Administration Report'–1900 p. 5

૧૪ લેખકે ગુજરાત ઇતિહાસ પરિષદના સુરત અધિવેશનમા ૧૭ ઓક્ટોબર, ૧૯૮૧માં રજૂ કરેલ પેપર 'રાજકોટના ઠા. સા. લાખાજીરાજની કૃષિ–નીતિ'.

૧૫ સુવર્ણ મહોત્સવ સમિતિ–'ભગવદ ગૌરવ સુવર્ણ ગ્રંથ', ગોંડલ ૧૯૩૪, પૃ ૬૧.

૧૬ ઉપર ૧૩માં દર્શાવેલ પુસ્તક, પૃ. ૨.

૧૭ 'Junagadh District Gazetter', Ahmebad, 1975, p. 397

૧૮ 'Gondal State Adm. Report.' 1899–1900 p. 12

૧૯ વોટસન, જે. ડબલ્યુ–પૂર્વોક્ત પુસ્તક, પૃ. ૧૩૨

૨૦ ઉપર સંદર્ભ ક્રમાંક–૧૫ માં દર્શાવેલ ગ્રંથ, પૃ. ૪૪.

૨૧ વોટસન–પૂર્વોક્ત પુસ્તક (અંગ્રેજી આવૃત્તિ) પૃ, ૩૩૭.

૨૨ 'Gondal State Adm. Report' 1889–90. p. 23

૨૩ 'Rajkot State Adm. Report' 1920–30, p. 11

૨૪ લેખકનો ૧૪ માં સંદર્ભ દર્શિત લેખ.

૨૫ Junagadh State Adm, Report 1909–10. p. 26

૨૬ 'Porbandar State Adm. Report' 1898–99 p. 18

૨૭ લેખકે મુંબઈ મુકામે મુંબઈ યુનિવર્સિટી અને ઇન્ડિયન કાઉન્સિલ ઓફ હિસ્ટોરીકલ રિસર્ચ, ન્યુ દિલ્હીના સંયુક્ત ઉપક્રમે યોજાયેલા સેમિનારમાં ૨૫થી ૨૭ ફેબ્રુ. ૧૯૮૨ દરમ્યાન રજૂ કરેલ સંશોધન પેપર 'Maritime Trade of Bhavnagar State in 19th and 18th Centuries'.

૨૮ 'Bhavnagar State Adm. Report', 1909–10, p. 34

૨૯ વોટસન–પૂર્વોક્ત પુસ્તક, ૧૩૧.

૩૦ 'St. Nihalsingh-Shree Bhagwatsinhji–'The Maker of Modern Gondal', Gondal 1934, p. 302

૩૧ ઉપર ૧૫ માં દર્શાવેલ સંદર્ભગ્રંથ, પૃ. ૧૦.

૩૨ 'Kathiawad Political Agency Gazette', Rajkot. 14–8–1884, p. 230 (અંગ્રેજી વિભાગ)

૩૩ ઉપર ૮ માં દર્શાવેલ ગ્રંથ પૃ. ૨૦૯.

૩૪ ઉપર ૧૧ માં દર્શાવેલ ગ્રંથ, પૃ. ૮૮.

૩૫ ઉપર ૧૭ માં દર્શાવેલ ગ્રંથ, પૃ. ૩૯૭.

૩૬ ઉપર ૧ માં દર્શાવેલ ગ્રંથ પૃ. ૨૪૯.

આણંદ અને નડિયાદ સ્થિત ચરોતરના પાટીદારો*

અર્જુન પટેલ

પાટીદાર, એ ગુજરાતની ખેત–જમીન ધરાવનારી પ્રભાવક જ્ઞાતિ છે. રાજ્યની કુલ વસ્તીમાં ૬ ટકા હિસ્સો ધરાવનાર પાટીદાર જ્ઞાતિ ગુજરાતના વિવિધ ભાગોમાં જુદા જુદા નામે ઓળખાય છે. સૌરાષ્ટ્ર–કચ્છ અને દક્ષિણ ગુજરાતમાં તેઓ કણબી પટેલ તરીકે; મધ્ય ગુજરાતમાં લેઉઆ પટેલ તરીકે; ઉત્તર ગુજરાતમાં ચૌધરી અને આંજણા પટેલ તરીકે. સ્થાનિક કક્ષાએ ફરી તેઓ પેટા વિભાગોમાં વિભાજિત છે—જેમ કે દક્ષિણ ગુજરાતના કણબી પટેલોમાં લાલ ચૂડા અને કાળા ચૂડા એવા બે વિભાગો છે. એ જ રીતે ચરોતરના પાટીદારોમાં જુદા જુદા ગોળ (અંતર્લગ્ન જૂથ એકમ) છે. ૫, ૭, ૧૨, ૨૭એ રીતે વિવિધ સંખ્યાનાં ગામોના આ ગોળ છે. આ ગોળ લગ્ન જેવા સામાજિક સંબંધો નક્કી કરવામાં નિર્ણાયક ભૂમિકા ભજવે છે દરેક ગોળ વચ્ચે ચઢિયાતા–ઊતરતાની ભાવના પણ રહેલી છે.

ચરોતરનો વિસ્તાર જેમાં ખેડા જિલ્લાનાં આણંદ, નડિયાદ, પેટલાદ અને બોરસદ તાલુકાનાં ગામો સમાવિષ્ટ છે, તેમાં વસતાં પાટીદાર આર્થિક દૃષ્ટિએ સમૃદ્ધ છે જ. રાજકીય દૃષ્ટિએ પણ રાષ્ટ્રીય અને રાજ્ય કક્ષાએ નામાંકિત છે.

આ પ્રદેશના પાટીદારોનો સ્થાનાંતરનો ઇતિહાસ સૈકા જૂનો છે. ૧૯મી સદીના ઉત્તરાર્ધમાં તેઓ પૂર્વ આફ્રિકાના દેશો ઉપરાંત દેશના ઓરિસ્સા, મહારાષ્ટ્ર, મધ્યપ્રદેશ, પશ્ચિમ બંગાળ, આંધ્રપ્રદેશ વગેરે રાજ્યોમાં વેપાર–વણજ અર્થે જઈ વસ્યા હતા. પૂર્વ આફ્રિકાથી કેટલાક પાટીદારો યુ. કે. પણ ગયા છે. હવેનાં વર્ષોમાં અમેરિકા, કેનેડા જવાનું વલણ વિશેષ છે. દુનિયાભરના દેશોમાં કોક ને કોક પાટીદાર જઈ વસ્યો હોવાનું મનાય છે.

૨૦મી સદીના મધ્ય ભાગ પછી કેટલાંક પાટીદારો ગુજરાતના મુખ્ય ગણાતાં શહેરો અમદાવાદ, વડોદરા જેવાં સ્થાળોએ વેપાર–ધંધા તેમ જ નોકરી અર્થે વસ્યા છે. તો, સાબરકાંઠા અને ઉત્તર ગુજરાતના ગ્રામીણ વિસ્તારોમાં ખેતી કરવાના હેતુસર સ્થાયી થયા છે સ્વાતંત્ર્યોત્તર કાળમાં ચરોતરના પાટીદારોમાં આણંદ–નડિયાદ જેવા પાસેનાં શહેરી મથકોમાં જઈ વસવાટ કરવાનું વલણ વધતું જાય છે. જયપ્રકાશ ત્રિવેદીએ તેમના અભ્યાસમાં આ બે શહેરો–નડિયાદ અને આણંદ–માં વસતા પાટીદારોની તપાસ કરી છે જરૂરી માહિતી એકત્ર કરવા માટે તેમણે આણંદ અને નડિયાદ શહેરોમાં વસતાં પાટીદાર કુટુંબોમાંથી ૫૦ટકા કુટુંબો રેન્ડમ સેમ્પલના આધારે પસંદ કર્યાં હતાં જેમની સંખ્યા અનુક્રમે ૧૬૦ અને ૧૨૦ની હતી.

જયપ્રકાશનો અભ્યાસ સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનો છે. એના મુખ્ય બે કારણો છે. એક, આ પૂર્વેના સ્થાનાંતરના અભ્યાસોમાં મુખ્યત્વે દૂર–અંતરી સ્થાનાન્તરને અને પછાત સમૂહોને લક્ષમાં લીધા છે. તેમજ, મુખ્યત્વે આવા અભ્યાસોમા સામાજિક–સાંસ્કૃતિક બાબતોની અવહેલના થવા પામી છે. જયપ્રકાશનો

......

*The Social Structure of Patidar Cast In India. Jayaprakash Trivedi. (Kanishka Puplication House, Delhi, 1992. Pages 270, Rs. 250)

અભ્યાસ આ ખાઈને પરિપૂર્ણ કરવાના પ્રયાસરૂપે છે. તેમના અભ્યાસમાં મુખ્યત્વે બે મુખ્ય ઉદ્દેશો હતા. એક, ચરોતરના પાટીદારોના સ્થાનાંતર કરવાનાં કારણો તપાસવાનો અને બે, આણંદ-નડિયાદ સ્થિત પાટીદારોનું સામાજિક-માળખું અને તેમાં આવેલ ફેરફારો તપાસવાનો. આ હેતુ પૈકી લેખકે બીજા પ્રકારના હેતુને વિશેષ પ્રાધાન્ય આપ્યું છે જે પુસ્તકના શીર્ષકમાં પણ અભિપ્રેત છે.

પ્રસ્તુત અભ્યાસમાં, ઘણાં નાનાં ગણાતાં પણ અગત્યનાં સમાજશાસ્ત્રીય તારણો સાંપડે છે. ત્રિવેદીએ તેમના અભ્યાસમાં આણંદ-નડિયાદના પાટીદારોના પોતાના મૂળ વતનનાં ગામો સાથેના આંતર-સંબંધો તેમ જ શહેરોમાં પાટીદારોની કુટુંબ-વ્યવસ્થા, સગાઈ-સંબંધો, જ્ઞાતિપ્રથા, લગ્નસંસ્થા, જ્ઞાતિસંગઠન વગેરેની વિસ્તૃત છણાવટ કરી છે. અભ્યાસ દર્શાવે છે તેમ સ્થાનાંતરિત પાટીદારોના મૂળ ગામના સંબંધો ફક્ત ભૌતિક હિત ખાતર જ નહિ પણ સામાજિક-સાંસ્કૃતિક હિતોને કારણે જળવાઈ રહ્યાં છે. તેઓ એવા તારણ પર આવે છે કે વધતી જતી વ્યક્તિ-વાદિતા અને આત્મકેન્દ્રી વલણ વચ્ચે પણ કૌટુંબિક લાગણીને ઝાઝી અસર થવા પામી નથી. તે મજબૂત અને અકબંધ રહી છે. મોટાભાગના આણંદ-નડિયાદ સ્થિત પાટીદારોના પોતાના વતનનાં કુટુંબો પ્રત્યે વફાદારી, પ્રતિબદ્ધતા અને પ્રેમના સંબંધ રહ્યા છે. (પૃ. ૧૧૫). એ જ રીતે જ્ઞાતિપ્રથામાં પણ શહેરોમાં વસવાટ છતાં જ્ઞાતિઐક્ય જળવાઈ રહ્યું છે એટલું જ નહિ બલ્કે તે મજબૂત બન્યું છે. (પૃ. ૧૭૯) ૮૦ટકા થી વધુ પાટીદારો પોતાના પાડોશી તરીકેની પસંદગી પોતાના જ્ઞાતિજનપર ઢોળે છે. (પૃ. ૧૮૮) તો ૭૫ટકા પાટીદારો સૌથી નજીકનો મિત્ર તેનો પોતાનો જ્ઞાતિ-બંધુ હોવાનું જણાવે છે. (પૃ. ૧૯૨) ૯૨ટકા પાટીદારો પોતાની જ્ઞાતિમાં લગ્ન કરવાનો પ્રબળ મત દર્શાવે છે. (પૃ. ૧૯૫) આમ, શહેરીકરણ વધતા પરંપરાગત સંસ્થાઓ તૂટી છે અથવા નબળી પડી છે એવી ધારણાને અભ્યાસોની વિગતોનું સમર્થન પ્રાપ્ત થતું નથી.

જયપ્રકાશના અભ્યાસની એક ખાસિયત એ જોવા મળે છે કે તેઓ સમગ્ર પુસ્તકમાં અવારનવાર પોતાના અભ્યાસના પ્રતિપાદનની સ્થાનાંતરિતો અંગે થયેલ અન્ય અભ્યાસો સાથે સરખાવે છે. એ જ રીતે આણંદ-નડિયાદ શહેર વચ્ચે પણ તેઓ ઘણે ઠેકાણે સરખામણી કરે છે. તુલનાત્મક સંશોધન પદ્ધતિના ફાયદાઓ વિશે બે મત ભાગ્યે જ હોઈ શકે. એ દૃષ્ટિએ જયપ્રકાશે જે વિવિધ અભ્યાસોનાં તારણોની પોતાના અભ્યાસો સાથે સતત તુલના કરી છે તે સાર્થક થઈ હોત જો તેમણે તુલનાત્મક અભ્યાસ પદ્ધતિની કેટલીક બુનિયાદી બાબતોને લક્ષમાં લીધી હોત તો. મારી દૃષ્ટિએ જયપ્રકાશના અભ્યાસમાં જે અભ્યાસોની તુલના થઈ છે તેના વિશે ઝાઝું ધ્યાન થવા પામ્યું નથી તેથી, આ સરખામણીની યોગ્યતા-અયોગ્યતા વિશે વાચક વિમાસણ અનુભવે તેવી પરિસ્થિતિ પેદા થાય છે. અભ્યાસોના વિહંગાવલોકનને આધાર માનીને ચાલીએ તો કહી શકાય કે જયપ્રકાશે જે અભ્યાસો સાથે પોતાના અભ્યાસોનાં તારણોની તુલના કરી છે તે વસ્તુતઃ અલગ પડે છે. સરખામણી હેઠળના બંને અભ્યાસો અંતરની દૃષ્ટિએ (દૂર અને નજીકના) જ જુદા નથી પણ સ્થાનાંતરિતોના સમૂહોની દૃષ્ટિએ પણ જુદા છે. બંનેના સ્થાનાંતરના હેતુ અલગ છે. એક શ્રમ કરનારી જ્ઞાતિ સ્થાનાંતર કરે અને એક જમીન ધરાવનારી જ્ઞાતિ સ્થાનાંતર કરે એ બાબત મૂળભૂત રીતે એક હોવા છતાં ગુણાત્મક રીતે અલગ છે. સ્થાનાંતરમાં સમયના પરિમાણનું પણ મહત્ત્વ છે. પૂર્વે જે સ્થાનાંતર થતું તેનો હેતુ આજના સ્થાનાંતરના હેતુ કરતાં અલગ હોઈ શકે. આથી બે અસમાન બાબતોની તુલના કરવાની પ્રસ્તુતતા અંગે પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે. એટલું જ નહિ, જો તે અપ્રસ્તુત ઠરે તો સરખામણીના અંતે પ્રાપ્ત બનેલ પ્રતિપાદનોના સત્ય અંગે પણ આંગળી ચીંધી શકાય. તુલના કરવી કેમ જરૂરી છે ? ક્યારે તે શક્ય છે ? ક્યારે તે શક્ય નથી ? તેની મર્યાદા શી હોઈ શકે ? તેના ફાયદા શા હોય શકે ? એવી કેટલીક પાયાની બાબતોથી સભાન હોવું આવશ્યક

બાબત છે. આણંદ અને નડિયાદ બંને શહેરોના પરિણામોને તુલનાત્મક દષ્ટિએ તપાસવાનો જયપ્રકાશનો તર્ક પણ સમજી શકાય તેવો નથી. મોટાભાગના કિસ્સાઓમાં તો આ બંને શહેરોમાં ઝાઝો તફાવત જણાતો નથી. જ્યાં આવો તફાવત જણાય છે ત્યા પણ આ તફાવતોનાં કારણો શાં છે? સમાજશાસ્ત્રીય દષ્ટિએ તેની મહત્તા બિનમહત્તાને સમજવાનો પ્રયત્ન વિશેષ થયો નથી. જો મર્યાદિત સરખામણી કરવાની હોય તો પ્રશ્ન થાય કે સરખામણી કરવા ખાતર કરવાનો કોઈ અર્થ ખરો? અભ્યાસમાં અસંખ્ય મુદ્રણ ભૂલો છે. જે અક્ષમ્ય છે. સંદર્ભ વર્ષોમાં પણ ગરબડો થવા પામી છે. દક્ષિણ ગુજરાતમાં પાટીદારો કોળી પટેલ તરીકે જાણીતા છે એવું લેખકે જણાવે છે જે સત્યથી વેગળું છે. આવી નાની જણાતી પણ અગત્યની કહી શકાય એવી ભૂલો નિવારી શકાઈ હોત તો પુસ્તકના મહત્ત્વને ધક્કો પહોચ્યો ના હોત.

એકંદરે, આ પુસ્તક શહેરીકરણની પ્રક્રિયા સમજવા માટે, કુટુંબ–લગ્ન–સગાઈસબંધો તેમ જ જ્ઞાતિ વગેરે સંસ્થામાં આવેલ પરિવર્તનોને સમજનારાઓ માટે તેમ જ સ્થાનાતરિતોની ઘટના સમજવા માટેની મથામણ કરનારા સહુ માટે ઉપયોગી થઈ શકે તેવું છે જેથી તે વાંચવું રહ્યું.

સંક્ષિપ્ત પુસ્તક–પરિચય

(૧) રાજા રામમોહનરાય

લેખક : મુગટલાલ બાવીસી
(પરિચય ટ્રસ્ટ, મુંબઈ, ૧૯૯૩, પૃ : ૩૨, મૂલ્ય : રૂ. ૪)

પરિચય-ટ્રસ્ટ દ્વારા હાથ ધરાયેલ પરિચય પુસ્તિકા પ્રવૃત્તિ શ્રેણીની આ ૮૨૧મી પુસ્તિકા છે. આ શ્રેણી રોગ વિજ્ઞાનથી માંડી તત્ત્વજ્ઞાન, સાહિત્ય, વેપાર, ઉદ્યોગ અને રમતગમત સાહિતના વિશાળ ફલકના અનેકવિધ વિષયો સંબંધિત પ્રાથમિક માહિતી પૂરી પાડતી પુસ્તિકાઓ પ્રકટ કરવાનો ઉપક્રમ છે. ઇતિહાસવિદ્ મુગટલાલ બાવીસીએ પ્રસ્તુત પુસ્તિકામાં જાણીતા સમાજ સુધારક રાજા રામમોહનરાયના જીવન કાર્ય વિશે ટૂંકમાં પરંતુ સમગ્રલક્ષી પરિચય કરાવ્યો છે.

(૨) માધ્યમિક શિક્ષણને કનડતા કેટલાક પ્રશ્નો

લેખક : રિખવદાસ. જે. શાહ.
(પ્રજારાજ પ્રકાશન, મહેસાણા, ૧૯૯૩, પૃ : ૩૩)

લેખકની 'સંદેશ' દૈનિકમાં દર સોમવારે પ્રકટ થતી કોલમ 'પ્રજાજીવનના પ્રવાહો'ના કેટલાક લેખોને આ નાનકડી પુસ્તિકામાં સંપાદિત કરાયા છે. શીર્ષક સૂચવે છે તેમ માધ્યમિક શિક્ષણને અને શાળા સંચાલનને કનડતા કેટલાક પ્રશ્નોની અહીં ચર્ચા કરાઈ છે. પુસ્તિકામાં કુલ ૭ લેખો સ્થાન પામ્યા છે.

(૩) આટલાંટિકને સામે કાંઠે

લેખક : રિખવદાસ. જે. શાહ
(ઉમતા પ્રકાશન ગૃહ, મહેસાણા ૧૯૮૮, પૃ : ૧૧૮, મૂલ્ય : રૂ. ૧૦)

લેખકે યુ.એસ.એમાં. ગાળેલ સાડા ચાર માસના અનુભવો અને પ્રવાસવર્ણનો આ પુસ્તકમાં સમાવાયાં છે. અમેરિકાનાં જાણીતાં પર્યટન સ્થળોનાં વર્ણન ઉપરાંત ત્યાંની કેટલીક સંસ્થાઓ અને અમેરિકન સમાજની ઝલક પણ પ્રસ્તુત પુસ્તકમાં સાંપડે છે.

(૪) Democratic Decentralisation And Political Development

by B. C. Shah, (Vallabh Vidyanagar : Sardar Patel University, 1993. Rs. 63/- pp 157.)

ખેડા જિલ્લાના આણંદ નજીક આવેલ મોગરી ગામની પંચાયત અને નેતાગીરીનો આ અભ્યાસ છે. વસ્તીની દૃષ્ટિએ પ્રમાણમાં થોડુંક મોટું, ચાર હજારથી વધુ વસ્તીવાળું આ ગામ છે. પાટીદાર અને જુદી જુદી અન્ય જ્ઞાતિના લોકો અહીં વસે છે. ગામમાં ૧૯૩૦થી પંચાયત કામ કરે છે. પંચાયત દ્વારા ગામમાં થયેલ વિકાસ અને પરિવર્તન પર આ અભ્યાસ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરે છે.

❁ ❁ ❁

સંશોધન સમાચાર

(૧) રાજકીય પક્ષની વિચારસરણી અને તેનો આધાર : ગુજરાત ભારતીય જનતા પાર્ટીનો એકમ અભ્યાસ

રાજકારણના અભ્યાસ માટે રાજકીય વર્તન અને રાજકીય સંસ્થાઓ મહત્ત્વના ગણાય છે. તેથી ભારતીય રાજકારણને સમજવા માટે લોકશાહીની મહત્ત્વની સંસ્થા–રાજકીય પક્ષનો અભ્યાસ કરવાનો અત્રે ઉપક્રમ રખાયો હતો. આ માટે ભારતીય રાજકારણમાં વિચારસરણીને લીધે મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવતા ભારતીય જનતા પાર્ટી (ભા.જ.પ) એકમનો અભ્યાસ કર્યો હતો. ભા.જ.પ, વિચારસરણીની દૃષ્ટિએ કોંગ્રેસ તથા સામ્યવાદી પક્ષોથી તદ્દન જુદો પક્ષ છે. ગુજરાતમાં તે મજબૂત વિરોધપક્ષની ભૂમિકા ભજવી રહેલ છે. એવો ભા.જ.પ. નો ઉદ્ભવ ૧૯૫૧ માં ધારાસભાની બહાર આર. એસ. એસ.ની પ્રેરણાથી જનસંઘ સ્વરૂપે થયેલો. આ પક્ષ ૧૯૮૦માં બેવડા સભ્યપદના પ્રશ્નોને કારણે જનતાપક્ષમાંથી અલગ પડી ભારતીય જનતા પક્ષનું નામકરણ પામેલ છે.

ભા.જ.પ.ના આધાર અંગે એકત્ર કરેલ માહિતીનું વિશ્લેષણ કરતાં જાણવા મળે છે કે પક્ષના સંગઠનના પ્રત્યેક સ્તરે સ્ત્રીઓ અને ધાર્મિક લઘુમતીઓનું પ્રમાણ ઘણું ઓછું છે સવર્ણ હિન્દુત્વ વિશેષ છે. પ્રદેશ સ્તરે પ્રૌઢ અને સ્થાનિક સ્તરે યુવાનોનું પ્રમાણ ગણનાપાત્ર છે. પ્રદેશ નેતાઓ અને શહેરી ટેકેદારો ઊજળા વ્યવસાય અને ઉચ્ચ મધ્યમ આવકના જૂથમાં વધુ છે. જ્યારે સ્થાનિક નેતાઓ ગ્રામીણ કક્ષાના ટેકેદારો, ખેતી અને મધ્યમ વેપાર અને મધ્યમ આવક-જૂથમા સવિશેષ છે. પક્ષના સંગઠનના દ્વાર તમામ ભારતીયો માટે ખુલ્લાં છે છતા હિંદુત્વ ઉપર ભાર અપાતો હોવાથી લઘુમતીઓ મહદઅંશે પક્ષથી દૂર છે

વિચારસરણીની દૃષ્ટિએ અગાઉ નોંધ્યું તેમ પક્ષના નેતાઓ અને ટેકેદારોનું ધાર્મિક વલણ હિંદુ ઝોકવાળું છે. આ પ્રકારનું નેતૃત્વ સાંસ્કૃતિક ભૂખ ધરાવનારા સમાન વિચારોવાળા લોકોને વધુ આકર્ષી શકે. પક્ષે જનતાપક્ષ સાથેના ટૂંકા સંવનન પછી ગાંધીવાદી સમાજવાદ સ્વીકાર્યો પરંતુ વિચારસરણીની ફેરબદલી પાયાના કાર્યકરોની અનુમતિ વિના થઈ હોવાના કારણે તેણે પક્ષમાં ભારે હતાશા આણી જેને કારણે ૧૯૮૦થી ૧૯૮૫ દરમ્યાન યોજાયેલ ચૂંટણીમાં ભારે પછડાટ પક્ષે સહન કરવી પડી હતી. આ પછી પક્ષે ફરીથી અસંદિગ્ધપણે હિંદુ હિતની રજૂઆત કરવી શરૂ કરી. જેના ભાગરૂપે પક્ષ ૩૭૦ કલમની નાબૂદી, લઘુમતીઓને વિશિષ્ટ અધિકારો–સવલતોની નાબૂદી, લઘુમતીપંચને સ્થાને બહુમતી પંચની સ્થાપના, રાષ્ટ્રીય એકીકરણ, સમાન સિવિલ કોડ વગેરે કાર્યક્રમોની સતત માંગણી કરી રહ્યો છે. જોકે પક્ષ તેની વિચારસરણીમાં ક્યારેક આંતરિક તાણ કે દ્વિધા જરૂર અનુભવે છે. પક્ષની આર્થિક વિચારસરણી મધ્યમ પ્રકારની છે. કેટલાક મુદ્દાઓ પર તે ડાબેરીની નજીક જણાય છે તો કેટલાકમા તે જમણેરીની નજીક રહે છે. પક્ષના મોટાભાગના નેતા રાષ્ટ્રીય એકતાને પ્રથમ અને આર્થિક બાબતોને દ્વિતીય સ્થાન આપે છે.

સંશોધન કાર્યને આવશ્યક માહિતી માટે નમૂના પદ્ધતિ, ટપાલ દ્વારા પ્રશ્નાવલી પદ્ધતિ, મુલાકાત પદ્ધતિ અપનાવી હતી. પ્રદેશ, જિલ્લો, તાલુકો, શહેર અને સ્થાનિક કક્ષાના પક્ષના કારોબારીના નેતાઓ પૈકી ૧૦૦ જેટલા ઉત્તરદાતા ગુજરાતના ૧૨ જિલ્લામાંથી પસંદગી પામ્યા હતા. ઉપરાંત, વિચારસરણીની વિશેષ સ્પષ્ટતા માટે રાષ્ટ્રીય સ્તરના નેતાઓની મુલાકાત

પણ લીધી હતી. પ્રસ્તુત અભ્યાસ નવસારી મહિલા આર્ટ્સ એન્ડ કૉમર્સ કૉલેજમાં રાજ્યશાસ્ત્ર વિષયના પ્રાધ્યાપક તરીકે કાર્ય કરતા ડૉ. ગજેન્દ્ર બી. શુક્લએ તેમના દ.ગુ.યુનિ.ના પીએચ.ડી.ના અભ્યાસ અર્થે કર્યો હતો. જે માટેનું માર્ગદર્શન તેમને સેન્ટરના ડૉ. ઘનશ્યામ શાહ પાસેથી મળ્યું હતું.

(૨) શહેરીકરણ અને સામાજિક પરિવર્તન : સીમાડા પર આવેલ ગામનો અભ્યાસ

પ્રસ્તુત અભ્યાસ ડૉ. દેવયાની પુનાલેકરે, (હાલ પરીક્ષા સુધારણા વિભાગ, દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી, સુરતમાં સેવા બજાવે છે) દ. ગુ. યુનિ.માં પીએચ. ડી.ની ડિગ્રી મેળવવા માટે સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટીના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગના માજી અધ્યક્ષ પ્રો. એ.એસ. પરેલના માર્ગદર્શન હેઠળ તૈયાર કર્યો હતો.

પ્રસ્તુત અભ્યાસ ઔદ્યોગિકીકરણ, શહેરીકરણને કારણે શહેરના સીમાડા પર વસતા ગ્રામસમાજમાં આવેલ ફેરફારને તપાસે છે. આ માટે સુરત શહેરના પીપલોદ ગામમાં નીચે મુજબના સંશોધન પ્રશ્નોની તપાસ થઈ હતી.

છેલ્લાં ચાલીસ વર્ષના ઔદ્યોગિક–શહેરીકરણની અસર સીમાડે વસતાં ગામડાં પર શી થવા પામી? તેની દિશા કઈ? શું ગામનાં વિવિધ જૂથો પર તેની અસર એકસમાન છે અથવા જુદી જુદી? શહેરીકરણ, ઔદ્યોગિકીકરણથી ગામડાના કયા જૂથને લાભ અને કયા જૂથને ગેરલાભ થવા પામ્યો? વિવિધ સ્તરના જૂથોની સ્ત્રીઓ આ બદલાયેલ પરિસ્થિતિ અંગે શું પ્રતિભાવો આપે છે? ગામના સત્તાકીય સંબંધો પરની અસર કેવી છે? વગેરે.

અભ્યાસને અનુરૂપ માહિતી એકત્ર કરવા અનેકવિધ સાધનોનો વિનિયોગ થયો છે. સૌ પ્રથમ ગામ આખાનું દરેક ઘરનું લિસ્ટ તૈયાર કરાયું હતું. મૂળ ગામનાં ૨૫૨ ઘરોમાંથી હેતુપૂર્વકના નિદર્શન દ્વારા વિવિધ સ્તરનાં ૭૬ ઘરોમાંથી પ્રશ્નાવલીની મદદથી વિશેષ માહિતી એકત્ર કરાઈ હતી. ગામનાં વિવિધ જૂથોના સામાજિક, ધાર્મિક અને સાંસ્કૃતિક પ્રસંગોમાં પ્રત્યક્ષ હાજરી આપી જાત નિરીક્ષણ કરાયું હતું. કેટલાક કેઈસ સ્ટડી પણ કરાયા હતા. સ્ત્રીઓના સ્થાનની તપાસ માટે ૪૭ જેટલા વિગતે ઇન્ટરવ્યુ પ્રશ્નાવલીની મદદથી કર્યા હતા.

અભ્યાસ દર્શાવે છે કે શહેરીકરણની પ્રક્રિયાને કારણે જમીનના ભાવો એકાએક ઊંચે જતાં તેના લાભ મુખ્યત્વે પાટીદાર જેવી ઉપલી કોમ અને કોળી જેવી મધ્યમ કક્ષાનો જ્ઞાતિ-દરજ્જો ધરાવતી જ્ઞાતિને અંકે થયા છે. સુધરેલ કૌટુંબિક પરિસ્થિતિને કારણે કુટુંબની સ્ત્રીઓને આરામના સમયમાં ઉમેરો થયો છે. જ્ઞાતિના રીતિરિવાજો ખર્ચાળ બન્યા છે. જ્ઞાતિમંડળો મજબૂત અને વધુ કાર્યરત બન્યાં છે. દૂબળાઓ અને અન્ય અનુસૂચિત જનજાતિના લોકોની પરિસ્થિતિમાં નોંધપાત્ર કોઈ સુધારો થયેલો જણાતો નથી. અગાઉની માફક હમણાં પણ ગરીબી અને સુવિધાઓ વિના તેઓ જીવે છે. વધુમાં જમીન વેચાણ થઈ જતાં ખેતમજૂરી મેળવવાના ફાંફા છે અને જીવન નિર્વાહની શોધમાં શહેરમાં ભટકવું પડે છે. કેટલાકે ઔદ્યોગિક મજૂર તરીકેનો નવો દરજ્જો પ્રાપ્ત કર્યો છે. શહેરના સંપર્કને લીધે સમય, કાર્ય અને હરીફાઈ વગેરે બાબતે જાગૃતિ પેદા થઈ છે. અન્યોની સાથે સંપર્ક અને સંબંધોમાં પણ ઉમેરો થયો છે. એક બાબત એવી જોવા મળી છે કે સામાજિક અને અન્ય બાબતોમાં ગામ તદ્દન ભાંગી પડેલું જણાતું નથી. અભ્યાસનું મહત્ત્વનું પ્રતિપાદન એ રહ્યું છે કે શહેરીકરણની અસર ગામનાં વિભિન્ન જૂથો પર જુદી-જુદી રહેવા પામી છે, જે સૈદ્ધાંતિક અને નીતિવિષયક પ્રશ્નો ઊભા કરે છે.

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિ. કેમ્પસ, સુરતનાં ગુજરાતી પ્રકાશનો

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામાં કુટુંબ નિયોજન અંગે સંશોધન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	૫–૦૦ (અપ્રાપ્ય)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમાં આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનું સૂત્ર	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	૧–૫૦
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ. જોષી	૧૯૮૦	૧૫–૦૦
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	૧૦–૦૦
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરંગી સમાજમાં ભાષા	પ્રબોધ બે. પંડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમાં પરંપરાગત વ્યવસાય —ગુજરાતના કુંભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારોમા હાટ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાંધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ઘનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના : એક પરિચય	સેન્ટર	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમાં સૂરતના ઈતિહાસમાં વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી. જી. ગોખલે	૧૯૮૪	૨–૦૦
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચૌધરી આદિવાસીઓ : ગઈકાલે અને આજે	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	'પછાતપણા'નો માપદંડ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ	સેન્ટર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આંદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સં. સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	શું બંધવા મજૂરો છે ?	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો : એક અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનુ પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	નારી સમાનતા : પ્રશ્નો અને પડકારો	સં. કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૬	ગોવર્ધનરામ : કેટલાંક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાંઓ	સં. સુધીર ચંદ્ર	૧૯૮૮	૨૫–૦૦
૨૭	બદલાતું ગામ	અંબાલાલ શિ. પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં શ્રમ સ્થળાંતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
	ભારતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦



૧

'સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક'
જાન્યુઆરી-માર્ચ ૧૯૯૪ ■ ગ્રંથ ૧૩ : અંક ૧

લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઈતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને ત ઉપરાત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચાં સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનુ શકય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને પાચ ઓફપ્રિન્ટ મોકલવામા આવે છે

લવાજમ–જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫; સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૫૦; વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ, બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા. બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.

જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;

આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધુ પાનું રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

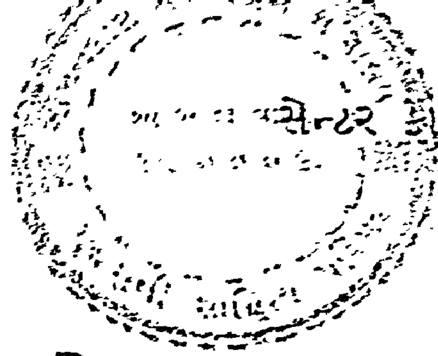
પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર

એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.

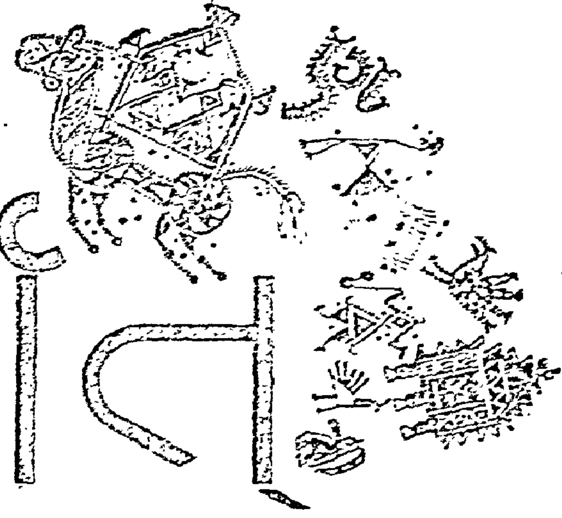
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન–સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક





અર્થાત્



જાન્યુઆરી–માર્ચ ૧૯૯૪ ગ્રંથ : ૧૩ □ અંક : ૧

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

ત્રિદીપ સુહૃદ

લેક્ચરર, નેશનલ ઈન્સ્ટિટ્યુટ ઓફ ડીઝાઈનીંગ, અમદાવાદ

વર્ષા ભગત

કાર્યકર, સેતુ, અમદાવાદ.

એસ પી પુનાલેકર

સીનિયર ફેલો, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત.

વાય. એ પરમાર

પ્રોફેસર, સમાજશાસ્ત્ર વિભાગ, દ ગુ. યુનિવર્સિટી, સુરત

ઉષા ઠક્કર

રાજ્યશાસ્ત્રના પ્રોફેસર, એસ એન ડી ટી યુનિવર્સિટી, મુંબઈ

દામ્પત્યના પત્રસ્મારકો : વિદ્યાબહેન નીલકંઠના પત્રો

વિરીષ સુહૃદ/વર્ષા ભગત

ભૂમિકા

૧૯મી સદી દરમ્યાન થયેલા સમાજસુધારાનું સિંહાવલોકન કરતાં કેટલાક મુદ્દાઓ સ્પષ્ટપણે ઊપસી આવે છે. સમાજ-સુધારાની ચળવળના અગ્રીમ કાર્યક્રમો કન્યાકેળવણી, બાળલગ્ન પ્રતિબંધ, રડવા-કૂટવાની પ્રથાની નાબૂદીના પ્રયત્નો, ફટાણાં તથા હોળી ગીતોમાં બોલાતા અપશબ્દોનો ચાલ બંધ કરવાના પ્રયત્નો, જ્ઞાતિ સુધાર, ધર્મ સુધાર અને દેશાટન ઇત્યાદિ હતા.[1] પ્રથમ દૃષ્ટિએ કુરિવાજો સામેની જણાતી આ ચળવળથી 'ઉચ્ચ' જ્ઞાતિના સમાજ-જીવનનું સંચાલન કરતી વૈચારિક ભૂમિકામાં મૂળભૂત પરિવર્તન થયું. જેમકે નારીને લગતાં નીતિ, રીતિ, વ્યવહાર ઇત્યાદિમાં ફરક આવ્યો અને પરિણામે સ્ત્રી વિષયક વિભાવના 'સુલક્ષણા નારી'થી 'ભદ્ર મહિલા' તરફ ગઈ.

આ બધા કાર્યક્રમોમાંથી અગ્ર ક્રમ આપવામાં આવે અને આ વિષયો ઉપર લખાયેલાં લખાણોનું ઉપલક નજરે વિશ્લેષણ કરવામાં આવે તો ખ્યાલ આવે છે કે બાળલગ્ન, વિધવાવિવાહ અને કન્યાકેળવણી સૌથી વધુ ચર્ચાસ્પદ ક્ષેત્રો રહ્યાં છે. એટલે કે, સ્ત્રીઓને સ્પર્શતા કાર્યક્રમોને વિશેષ પ્રાધાન્ય અપાતું અને તેના પ્રશ્નો સૌથી વધુ વિવાદાસ્પદ પણ બન્યા.

આ પ્રક્રિયામાં શામેલ થયેલાં સમાજસુધારકો પર પાશ્ચાત્ય વિચારસરણીની ઘેરી અસર હતી કે નહિ તેના વિવાદમાં ન પડતાં તેઓએ જે મુદ્દાઓ ઉપર લડત ચલાવી તેના વિશે ઊંડાણપૂર્વક વિચાર કરીએ તો એક સહજ-સ્વાભાવિક પ્રશ્ન ઊઠે કે આવા સ્ત્રીઓને સ્પર્શતા સુધારાઓ મોટા પાયે કેવી રીતે શક્ય બન્યા? આ સુધારાઓમાં સ્ત્રીઓની શું ભૂમિકા, સહભાગિતા કે સગાઈ હતી? બદલાતા જતા સામાજિક-કૌટુંબિક પરિવેશને સ્ત્રીઓએ કેવી રીતે મૂલવ્યો? સ્ત્રીઓની શું પ્રતિક્રિયા રહી?

કમનસીબે ઈ.સ. ૧૮૯૦ સુધી ગુજરાતી ભાષામાં સ્ત્રીઓના સ્વાનુભવો, લખાણો કે સ્વઅભિવ્યક્તિના ખાસ પુરાવા મળતા નથી અથવા શોધવાના બાકી છે. તેની સરખામણીમાં ઈ.સ. ૧૮૫૦થી ઈ.સ. ૧૯૧૦ના ગાળા દરમ્યાન બંગાળી સ્ત્રીઓએ જાતે લખેલી કે લખાવેલી લગભગ ૪૦૦ કૃતિઓ મળે છે. આમાં નાની કવિતાઓથી માંડીને નવલકથાઓ તથા આત્મકથાઓનો પણ સમાવેશ થાય છે.[2]

ઈ.સ. ૧૮૬૭માં 'મુદ્રણાલય અને પુસ્તક-નોંધણી અધિનિયમ' અમલમાં આવ્યો તે પછી ગુજરાતના પુસ્તકાલયોમાં ઈ.સ. ૧૯૦૦ પહેલાં સંગ્રહાયેલાં પુસ્તકોની યાદી ઉપર એક નજર નાંખતાં લગભગ ૩૦૦થી ૩૫૦ સ્ત્રી વિષયક પુસ્તકો જોવા મળે છે.[3] જેમાં મુખ્યત્વે નાટક અને કાવ્ય રૂપે સ્ત્રીઓને લગતી સમસ્યાઓ અંગેના વાદ-વિવાદ છે. આ ઉપરાંત કન્યાકેળવણીના ફાયદા, સ્ત્રીઓને પડતાં વિવિધ દુઃખો, સ્ત્રી મનોરંજક ગરબા-ગીતો, સ્ત્રીઓનાં જીવનધોરણ સુધારવાના તથા કૌટુંબિક જવાબદારીઓ નિભાવવાના અને બાળઉછેરની સલાહ-સૂચનો આપતાં લખાણો છે. પુરુષો દ્વારા લખાયેલાં બોધદાયક લખાણો અનેક મળે છે. ઈ.સ. ૧૮૮૨માં દલપતરામે 'પાર્વતીકુંવર આખ્યાન' લખી છપાવ્યું.[4] તેને કદાચ ગુજરાતી ભાષામાં લખાયેલું પહેલું-વહેલું સ્ત્રી જીવનચરિત્ર ગણી શકાય. આમ

એક બાજુ સ્ત્રીઓને બોધ કરનારાં કે સ્ત્રીઓને મનોરંજન આપનારાં વિવિધ લખાણો ઉપલબ્ધ થાય છે, પરંતુ, સ્ત્રીઓએ પોતે લખેલાં, સ્વાનુભવો વર્ણવતાં કે પોતાના બદલાતા જતા સામાજિક પરિવેશને પ્રતિબિંબિત કરતાં કે તે વિશે ચિંતન કરતાં લખાણોની નોંધપાત્ર અછત જણાય છે.

આ સંદર્ભે આજથી બરાબર એક સદી પૂર્વે ૧૫–૧૬ વર્ષના વિદ્યાબહેન નીલકંઠે (૧૮૭૬–૧૯૫૮) અભ્યાસાર્થે મુંબઈ રહેતા પોતાના પતિ રમણભાઈ નીલકંઠ (૧૮૬૮–૧૯૨૭)ને લખેલાં અને દિલ્હી સ્થિત 'નહેરુ મેમોરિયલ મ્યુઝિયમ એન્ડ લાયબ્રેરી'માં સચવાઈ રહેલા[૫] પત્રો સોનાની ખાણ જેવા લાગે તે સ્વાભાવિક છે.

જે દંપતી ગુજરાતમાં સમાજસુધારાની ચળવળનાં બે અગ્રગણ્ય કુટુંબોની પરંપરાના વારસદાર અને વાહક હોય, તત્કાલીન સમાજના વાદ–વિવાદો, લડતો અને સુધારાના પ્રયત્નોના સાક્ષી હોય અને જેમણે દંપતી તરીકે તથા વ્યક્તિવિશેષ તરીકે પોતાની આગવી ઓળખ પ્રસ્થાપિત કરીને પોતાના કાર્યક્ષેત્રમાં મહત્ત્વનું પ્રદાન કર્યું હોય, નવા ચીલા પાડ્યા હોય તેવા યુગલનો પત્રવ્યવહાર ચિત્તાકર્ષક લાગે. એટલું જ નહિ, ૧૫–૧૬ વર્ષની તરુણી પોતાના પતિ ઉપર લગભગ દરરોજ અંગ્રેજી ભાષામાં પત્રો લખે તે તત્કાલીન સમાજની દૃષ્ટિએ અજાયબીભર્યું પણ હતું.

કોઈપણ વ્યક્તિવિશેષનો પત્રવ્યવહાર વાંચવા અને ઉકેલવા પાછળની જિજ્ઞાસા એવી પણ હોય છે કે આ પત્રો થકી આ વ્યક્તિવિશેષના જીવનના અંશો, તેઓનું મનોરાજ્ય, વેદના–વ્યથા, આકાંક્ષાઓ, બાહ્ય જગત સાથેનાં સંબંધો વગેરે જાણી–સમજી શકાશે. જ્યારે આ પત્રો પતિ–પત્નીના અંગત પત્રો હોય ત્યારે તેમના આંતરવૈયક્તિક સંબંધોમાં ડોકિયું કરીને તેને સમજવાની ઇચ્છા પણ રહે છે. વહી ગયેલા સમય દરમ્યાન આ વ્યક્તિઓએ શું–શું, કેવી રીતે પાર પાડ્યું હશે તે જિજ્ઞાસા સંતોષવાની સાથે–સાથે સાંપ્રત સંદર્ભ અને પ્રવાહી સાથે સરખાવવાની, નાણવાની વૃત્તિ પણ સહજ છે.

વીતેલાં વર્ષોને મૂર્ત કરવાની અપેક્ષા વાચકને વિવિધ વિષયો વિશેનાં લખાણો અને અન્ય માહિતી સ્રોતો તરફ લઈ જાય છે. ઐતિહાસિક અન્વેષણમાં સાહિત્ય, કલા કે અંગત પત્રો જેવા સ્રોત ઉપર પહેલાં ઊડતી નજર જ નાંખવામાં આવતી પણ હવે આ સ્રોતનો સામાજિક તથા બૌદ્ધિક ઇતિહાસકારો આત્મવિશ્વાસથી ઉપયોગ કરવા લાગ્યા છે.[૬] ૭ ગ્રંથોમાં સંગ્રહાયેલા વર્જિનિયા વુલ્ફના પત્રોનું વિશ્લેષણ કરતાં કેથેરીન સિમ્પસન જણાવે છે કે, આ પત્રો કોઈ એક સ્ત્રીનાં એવાં લખાણોનું દૃષ્ટાંત છે કે જે નથી અંગત કે નથી જાહેર. અંગત અભિવ્યક્તિ કહી શકાય તેવાં લખાણો (રોજનીશી, વાસરિકા) અને જાહેર વાચકો માટેનાં લખાણો જેમકે (સાહિત્યિક કૃતિ) જેવાં બે અંતિમ ધ્રુવોની સરખામણીમાં પત્રો 'મીડલ સ્પેસ'માં છે,[૭] વિદ્યાબહેનનાં આ પત્રો પણ નથી 'અંગત' કે નથી 'જાહેર'. 'ફોરમ' કે 'નારીકુંજ'[૮]માં ગ્રંથસ્થ તેમનાં લખાણોની જેમ આ પત્રો પ્રકાશિત નથી પણ તેમને ભાવિ સંશોધકોના ઉપયોગ અર્થે સંગ્રહાલયમાં આપવામાં આવ્યા છે તેથી 'ભાવિ વાચક'નો ખ્યાલ પણ ગૃહિત છે. આથી આ પત્રવ્યવહારને પણ 'મીડલ સ્પેસ' લખાણ ગણી શકાય.

કુટુંબ–બાળપણ

ગુજરાતમાં સંસારસુધારાના ઇતિહાસમાં ભોળાનાથ સારાભાઈનું નામ મુખ્યત્વે 'પ્રાર્થના સમાજ' સાથે સંકળાયેલું છે. જ્યારે તેમના મિત્ર મહીપતરામ રૂપરામની ઓળખ 'પ્રાર્થના સમાજ' ઉપરાંત પરદેશ ગમનના મુદ્દે વિશેષ છે. ઈ.સ. ૧૮૬૦માં મહીપતરામ કેળવણી વિષયક અભ્યાસ કરવા ઇંગ્લેન્ડ ગયા. તેમના કૃત્યથી છ છેડાયેલી નાગરીનાતે તેમને નાત બહાર કર્યા દેશાટન કરી આવેલા મિત્ર સાથે ભોજન કરવાના ગુન્હાસર ભોળાનાથ પણ નાતબહાર થયા અને અનેક વર્ષ સુધી બંને કુટુંબો નાતબહાર રહ્યાં. ઈ.સ. ૧૮૭૬માં

ભોળાનાથ તથા મહીપતરામના સક્રિય પ્રયત્નોથી અમદાવાદમાં 'પ્રાર્થના સમાજ'ની સ્થાપના થઈ.

ભોળાનાથ સારાભાઈના પુત્રી બાળાબહેનના લગ્ન ગોપીલાલ ધ્રુવ સાથે થયાં. તેઓનાં પાંચ સંતાનોમાં બીજા એવાં વિદ્યાબહેનનો જન્મ અમદાવાદમાં ઈ.સ. ૧૮૭૬માં થયો.[૯] ગોપીલાલ ધ્રુવ નોકરી કરવા પરગામ રહેતા હોવાથી વિદ્યાબહેનનું બાળપણ માતામહ ભોળાનાથ સારાભાઈને ત્યાં વીત્યું. રાયપુર (અમદાવાદ)ની મગનભાઈ કરમચંદ કન્યાશાળામાં પ્રાથમિક શિક્ષણ લીધા બાદ વિદ્યાબહેન ઈ.સ. ૧૮૮૭માં મહાલક્ષ્મી ટ્રેનીંગ કૉલેજના અંગ્રેજી પહેલા ધોરણ (હાલનું પાંચમું ધોરણ)માં દાખલ થયાં. બાળલગ્નોના તે જમાનામાં વિદ્યાબહેનના વિવાહ અમદાવાદની નાગરજ્ઞાતિના એક કુટુંબમાં થયા, પણ વિદ્યાબહેનનું કુટુંબ આ વિવાહ સંબંધથી સંતુષ્ટ ન હતું.

આ અરસામાં મહીપતરામના ત્રીજા પુત્ર રમણભાઈ ઓગણીસ વર્ષની વયે વિધુર થયા. આ સમયે નાગરીનાતનો પોક વહોરીને વિદ્યાબહેનના પહેલા વિવાહ ફોક કરવામાં આવ્યા અને ઈ.સ. ૧૮૮૮માં રમણભાઈ સાથે તેમના વિવાહ થયા. ઈ.સ. ૧૮૮૯માં તેર વર્ષના વિદ્યાબહેન અને ઓગણીસ વર્ષના રમણભાઈના લગ્ન થયાં. વિદ્યાબહેન જણાવે છે કે, "૧૮૮૯ના જાન્યુઆરી માસમાં મારું બાળલગ્ન થયું."[૧૦] આ બીના વિશે વાત કરતાં વિદ્યાબહેન કહેતાં કે "તે ક્ષણે અમારાં છજીના (ભોળાનાથ સારાભાઈના સૌથી મોટા પુત્રી છબુબા) દિલમાં ભગવાન વસ્યા અને તેમણે પહેલો વિવાહ તોડીને મહીપતરામને ઘેર વિવાહ કરવાની સંમતિ આપી અને છજીના એક બોલ ઉપર મારી આખી જિંદગીમાં પલટો આવી શક્યો."[૧૧] આ વિષે વિદ્યાબહેનના ભાઈ નરુભાઈ ધ્રુવ લખે છે : 'વિદ્યાબહેનની સગાઈ રમણભાઈ સાથે કરવામાં કેટલાંક કુટુંબીજનો અને સંબંધીઓનો વિરોધ હતો, કારણ કે મહીપતરામ 'વિલાયતી' હતા. આજે વિચાર કરું છું કે વિદ્યાબહેનની એ જૂની સગાઈ કાયમ રહી હોત તો તેમની શી સ્થિતિ હોત : પરમાત્માનો મંગલ સંકેત આ બાબતમાં સ્પષ્ટ જણાય છે.'[૧૨] ઈ. સ. ૧૯૮૬માં પ્રકાશિત થયેલા 'લેડી વિદ્યાબહેન મણિમહોત્સવ અભિનંદન ગ્રંથ'માં આ બાબતનો ઉલ્લેખ કરતાં વિદ્યાબહેનનાં નાનાં બહેન શારદા મહેતા લખે છે : 'એક નાના સરખા બનાવથી જીવનમાં કેવું પરિવર્તન થઈ જાય છે! વિદ્યાબહેનનો લગ્ન સંબંધ વર્ષો ઉપર સામાન્ય નાગર કુટુંબના એક યુવક સાથે થવાનો હતો. જો એ ઘટના બની હોત તો વિદ્યાબહેનની શી સ્થિતિ હોત તેની કલ્પના કરવી મુશ્કેલ નથી–એકાદ પોળના ખૂણામાં રહીને નિષ્ક્રિય જીવન ગાળતાં હોત. આ ગ્રંથ પ્રસિદ્ધ કરવાની જરૂર પડત જ નહિ. કરોડો સ્ત્રીઓ જન્મે છે, મૃતપ્રાયઃ જીવે છે ને મરે છે, તેવી સ્થિતિ તેમનીય થાત–પ્રારબ્ધ કહેવાય કે ગમે તે પણ વસ્તુસ્થિતિ ગટુલાલ અને વિદ્યાબહેન, વિદ્યાબહેન બન્યાં; તેમનાં માતુશ્રી બાળાબહેનની દીર્ઘદૃષ્ટિ અને આપ્તજનોના પ્રયાસથી રમણભાઈ સાથે લગ્નસંબંધ થયો તેને પ્રારબ્ધ તો કેમ કહેવાય?'[૧૩]

ઉપર્યુક્ત ઉદ્ધરણો પરથી સ્પષ્ટપણે જણાઈ આવે છે કે વિદ્યાબહેન–રમણભાઈનાં લગ્ન તેઓ બંને માટે મહત્ત્વની ઘટના તો હતી જ. પરંતુ, વિદ્યાબહેનની જે પ્રતિભા પાંગરી અને નોંધપાત્ર સામાજિક પ્રદાન કરી શક્યા તે માટે માત્ર આ લગ્ન સંબંધને જ કારણભૂત ગણી શકાય?

લગ્ન પછી 'વિલાયતી' મહીપતરામના કુટુંબમાં વિદ્યાબહેન પોતાનો અભ્યાસ ચાલુ રાખી શક્યાં અને ઈ.સ. ૧૮૯૧માં મેટ્રિક પાસ થયાં. તે જ વર્ષે મહીપતરામનું મૃત્યુ થયું. રમણભાઈ અભ્યાસ અર્થે મુંબઈ ગયા. આમ લગભગ દોઢ-બે વર્ષના 'દામ્પત્ય' પછી પતિ–પત્ની વિખૂટાં પડ્યાં. આ વખતે તરુણ પતિ–પત્નીએ લગભગ એકાંતરે એકબીજાને સ્નેહભીના પત્રો લખ્યા.

આંતરવૈયક્તિક સંબંધો

પ્રસ્તુત પત્રવ્યવહારમાંથી વ્યક્ત થતા તથા વિદ્યાબહેન અને રમણભાઈના આંતરવૈયક્તિક સંબંધો

સમજવાની પ્રક્રિયામાં તત્કાલીન સમયમાં પ્રવર્તમાન કૌટુંબિક રચનાઓ–સંયુક્ત કે વિભક્ત કુટુંબો–માં પતિ–પત્ની એકબીજાથી દૂર રહેતાં હોય ત્યારે તેઓની વ્યક્તિગત મનોસ્થિતિ એકબીજા માટે લાગણી ભાવના પ્રદર્શિત કરવાની રીતો વગેરે વિશે જાણવાનું મહત્ત્વનું બની જાય. વિદ્યાબહેન અને રમણભાઈના એકબીજા સાથેના સંબંધોને ઊંડાણપૂર્વક તથા બૃહદ્ સામાજિક-સાંસ્કૃતિક પરિવેશમાં સમજી શકાય તે હેતુથી ૧૯ મી સદીના છેલ્લા ત્રણ દાયકા દરમ્યાન લખાયેલા લખાણો ઉપર દૃષ્ટિપાત કર્યા પછી મુખ્યત્વે ત્રણ વ્યક્તિઓનાં લખાણોની પસંદગી કરી છે. નર્મદની આત્મકથા 'મારી હકીકત,'[૧૪] મહીપતરામ રૂપરામ રચિત 'પાર્વતી કુંવર આખ્યાન'[૧૫] અને ગોવર્ધનરામ ત્રિપાઠીની 'સ્ક્રેપ બુક્સ'[૧૬]ના આધારે લગ્નજીવન, પતિ–પત્નીના આંતર વૈયક્તિક સંબંધો વ્યક્તિત્વના કયા પાસાને મહત્ત્વ અપાય છે અને આમાથી સંબંધોની કેવી ભાત ઊપસે છે તે સમજવાનો યત્ન છે. અમારું માનવું છે કે, આ લખાણોમાંથી ઊપસતી ભાત સાથે વિદ્યાબહેન અને રમણભાઈના પત્રોની સરખામણી કરવાથી વિદ્યાબહેન-રમણભાઈના સંબંધોની વિશિષ્ટતા તથા લાક્ષણિકતા સ્પષ્ટપણે રજૂ કરી શકાશે.

નર્મદ

'અર્વાચીનોમાં આદ્ય' કહેવાયેલા કવિ નર્મદ આત્મકથા 'મારી હકીકત'માં પહેલી પત્નીનો ઉલ્લેખ આ રીતે કરે છે.

'એ વરસમાં મારી સ્ત્રીને ત્રણ મહિનાનું અધૂરે ગયું હતું.[૧૭]

ત્યાર પછી

'સંવત ૧૯૦૮ના જેઠમાં મારી વહુને અઘરણી આવ્યું ને શ્રાવણમાં સને ૧૮૫૨ના જુલાઈ કે ઑગસ્ટમાં છોકરી અવતરી જે ૧૫ દાહાડાની થઈને મરી ગઈ; વળી ૧૯૦૯માં મારી વહુને દાહાડા રહ્યા પણ આઠ મહિનાનું મુએલું છોકરું આવ્યું. તેના ઝેરથી તે આસો સુદ બીજે ૧૮૫૩ની ૪થી ઑક્ટોબરે ૧૬–૧૭ વરસની ઉંમરે મરી ગઈ.'[૧૮]

આ લખાણની નીચે આપેલી પાદટીપમાં નર્મદ આ પ્રથમ પત્ની વિશે અને તેની સાથેના સંબંધો વિશે માહિતી આપતાં લખે છે.

'એ વહુનું પીહેરથી નાની ગવરી ને મારે ઘરથી ગુલાબવહુ નામ હતું–તે ઠીંગણા ઘાટની ને ઘણી ગોરી હતી– મોટા શીળવ નીકળવાથી મહોડાપર આછા છોભા પડ્યા હતા પણ દૂરથી આવતાં જોઈ હોય તો ગોરું મ્હોડું ઘણું જ તમતકતું દેખાતું–એ ભણેલી નહીં તેમ ઘરકામમાં કુશળ નોતી પણ ભોળી રાગી આજ્ઞાંકિત ને મારા ઉપર ઘણી જ પ્રીત રાખનારી હતી. મારી ન્યાતમાં ક્હેવાતું કે હું તેને બહુ દુખ દેતો પણ તે દુંખ આ રીતનું હતું–કે હું ઘરમાં રાતે ૯–૧૦ વાગતે આવતો ને પેસીને ઘરમાં એકલું બેસી રહેવું પડતું–એના ઘરના બૈરાં એને મારે વિશે આડું સમજાવતાં તેથી તે મનમાં જરાક બળતી પણ તે મને કંઈ જ જણાવતી નહીં—તેમ એ શ્રીમંતની છોકરીથી મારા ઘરમાં ભાજકો બહુ થતી તો પણ મેં કોઈ દહાડો એને ધમકાવી સરખી નથી–અલબત્ત મને તેનું અતિભોળાપણું પસંદ નોતું ને ચતુર નહીં તેથી મારા પ્રેમનો જુસ્સો નરમ હતો.'[૧૯]

આ નાની ગવરીના અવસાન પછી ઈ.સ. ૧૮૫૬ના મે માસમાં ડાહીગવરી સાથે નર્મદ ફરીથી પરણ્યા અને સને ૧૮૬૦માં ૨૭ વર્ષના કવિ નર્મદે ૧૩ વર્ષની ડાહીગવરી સાથે લગ્નજીવન શરૂ કર્યું. '૧૮૬૫ ઈ.સ.મા સવિતાગૌરી નામની સ્વજ્ઞાતિની વિધવાને પોતાની પાડોશમાં ઘર લઈને 'આશ્રય આપ્યો.'[૨૦] નર્મદાગૌરી નામની સ્વજ્ઞાતિની બીજી વિધવા સાથે ઈ.સ. ૧૮૬૯માં ખાનગીમાં લગ્ન કર્યું. આ સમયે નર્મદ અને ડાહીગવરી વચ્ચે થયેલો સંવાદ પ્રકાશિત થયો છે. જેના કેટલાક અંશો નીચે આપ્યા છે.

'આજે તા. ૯ મી સપ્ટેમ્બર

કહી દીધું ડાહીગવરીને કે તે પોતાની મેળે વિચાર કર્યા કરે. કાલના તારા બોલવાથી જણાયું કે મુંબઈ ગોઠતું નથી ને ગોઠે તેમ નથી, ને બીજાં પણ કારણ છે તો તારે ત્રણ વાતનો વિચાર મુકવો–

૧ સ્વતંત્ર રહેવું, આપણાં ઘરમાં નહીં. જુદાં ભાડાંના ઘરમાં કોટડીઓ રાખીને મુંબઈ સુરત કે ઈચ્છામાં આવે ત્યાં ને હાલમાં મારી સ્થિતિ સારી થાય ત્યાં સુધી હું મહિને ૫ કે ૭ રૂપિયા મોકલ્યાં કરીશ. પછી વધારે.

૨ કોઈના આશ્રયમાં જઈ રહેવું ને રૂ. ૫ કે ૭ મહીને મોકલ્યા કરીશ.

૩ મારાં ખુધાં ખમવાં ને દુઃખ પામતાં પણ મારી સાથે જ રહેવું.[૨૧]

ડાહીગવરી 'ખુધાં ખમવા'નો વિકલ્પ પસંદ કરે છે. સંવાદ આગળ ચાલે છે.

'ડાહીગવરી: હું મારા મન સાથે કોઈ રીતનો વૈરાગ રાખવા ઇચ્છું તો તેના ઉપર મારી સત્તા ખરી કે નહીં?

નર્મદ– વૈરાગનો પ્રકાર જાણી લીધે કહેવાય ને જ્યારે ખુધાં ખમવાની કબૂલાત છે તો તારે કોઈપણ વાતે તારી પોતાની સત્તા રાખવાની ઇચ્છા કરવી એ વળી શું?

ડા– મારા મન થકી હું કોઈપણ પ્રકારના નિયમથી રહેવા માગું તો હું નથી ધારતી કે તેમાં તમને અડચણ જેવું હોય.

ન– તું જે નિયમ પાળવાને ઇચ્છે તે કહી જણાવવાને તુંને રજા છે. પણ અમલમાં આણવાને તો મારી પ્રસન્નતા ને આજ્ઞા હોય તો જ તારાથી તે નિયમ પળાય. તું કહી શકે ખરી કે ફલાણું વ્રત કરું પણ હું રાજી હોઉં ને આજ્ઞા આપું તો જ તારે વ્રત પાળવું બાકી નહીં. હજી તારે ખુધાં ખમવાનું નાકબૂલ કરવું હોય, તો સુખે તેમ કર. મારી ઇચ્છા તો એવી ખરી કે બીજા અનુભવ કરીને ખુધાં ખમવા પર આવવું. હજી વિચાર કર. પહેલી કઈ સ્થિતિને ભોગ કરવો તે, ખુધાં ખમવાની કે સ્વતંત્ર રહેવાની? બીજે વર્ષે સ્વતંત્રતા લઈ પછી પાછી ખુધાં ખમવા પર આવે તે તો હું ન જ અંગીકાર કરું કેમકે ત્યારે તું અતિનષ્ટા હોય.'[૨૨]

તા. ૧૪ના સંવાદમાંથી અવતરણ લઈએ :

'ન– અમારા સંબંધમાં તમારું શું કર્તવ્ય છે તે કહો.

ડા.– તમારી ઇચ્છા પ્રમાણે મારે ચાલવું એ મારી ફરજ છે. ઘટતી છૂટ આપવી એ તમારી ફરજ છે.

ન.– મારી ફરજ વિષે તુંને મેં પુછ્યું નહોતું. તે મારે સમજવાનું છે. પણ તમારા હૃદયમાંથી નીકળ્યું છે તો હું પુછું છું કે હું મારી ફરજ ભૂલું તો તું તારી ફરજ અદા કરવામાં ગાફેલ થાય કે કેમ?

ડા.– કદી તમે તમારી ફરજ ભૂલો તો પણ મારી તો ફરજ છે કે તમારી અનુકૂળતા પ્રમાણે બની શકે તેટલું ચાલવું.

ન.– બની શકે એટલે શું?

ડા.– મારો ધર્મ તો આ જ કે તમારી આજ્ઞા પ્રમાણે ચાલવું પણ વેળાએ પ્રકૃતિવશાત મારી ફરજમાં ભૂલ થાય ત્યારે લાચારને એને માટે દલગીર થવાનું.'[૨૩]

મહીપતરામ

નર્મદના સમકાલીન 'વિલાયતી' મહીપતરામે પત્નીના મૃત્યુ પછી તેણીનું 'પાર્વતીકુંવર આખ્યાન' નામે જીવનચરિત્ર લખ્યું અને ઈ.સ. ૧૮૮૧માં પ્રગટ કરાવ્યું. કોઈ સ્ત્રીની જીવનકથા લખીને પ્રકાશિત કરવામાં આવી હોય–અને તે પણ પતિ દ્વારા–તેવો ગુજરાતી ભાષામાં આ પ્રથમ બનાવ હતો.

મહીપતરામ લખે છે : 'આ પવિત્ર નારીનો જન્મ વડનગરા નાગર મેહેતા સાહેબરાય વસંતરાયની ઘેર મંછાગવરીને પેટે સંવત ૧૮૮૭ની માગસરવદી અગિયારસે સુરતમાં થયો...હમે પરણ્યાં એ સમે મારું

વય છ વરસનું અને મારી પત્નીનું પાચ વરસનું હતું. પરણવું એટલે શું તે હમે બેઉ સમજતાં નહીં...અમારા બેઉનાં કંઠાં નાના હોવાથી કજોડાતી પીડા પામ્યા નહીં...મારી સદ્‌ગુણી ભાર્યામાં ક્ષમાગુણનું બળ વિશેષ હોવાથી મારી અને તેની વચ્ચે અણબનાવ પગ ઘાલી શક્યો નહી, થોડીવારમાં રીસ ઉતારી દેતી...'[૨૪] તે સમયે સામાન્ય રીતે ૧૪ થી ૧૮ વર્ષ દરમ્યાન સ્ત્રીઓ ગર્ભવતી થતી તથા માતૃત્વ પામતી. પરંતુ, પાર્વતી-કુંવર ૨૬ વર્ષની ઉંમર સુધી ગર્ભવતી થયાં નહી. આ અંગે મહીપતરામે લખ્યું છે કે,

'તેથી એનું માન ઘટ્યું અને સાસરિયામાં અપ્રીતિ વધી. આવુ બને છે ત્યારે ઘણુ કરીને સ્ત્રીઓ અનેક બાધા-રાખડી રાખે છે, વ્રત કરે છે. યન્તર-મંત્રાદિક અનેક વહેમી ઉપાય તથા દુરાચાર કરે છે, તે સર્વથી આ પવિત્ર બાઈ દૂર રહી. એણે ભરજવાનીમાં પણ લુગડાં-ઘરેણાંનો વલોપાત કર્યો નથી. સગાંનાં કે ઓળખીતાના દાગીના માગી લાવીને પહેરવાનો ચાલ એને ગમતો ન હતો. હું મારી કમાઈથી સ્વતંત્ર થયો નહિ ત્યા સુધી એને ઘરમાં પહેરવાનાં તથા બાહાર જવાનાં લૂગડાંની આપદા હતી તથાપિ તે વિષે કંકાશ જરાએ કર્યો નથી. એનો સ્વભાવ સાદો સંતોષી હોવાથી જે હોય તેમાં સુખ માની લીધું...'[૨૫] પત્નીને 'સદ્‌ગુણી ભાર્યા' તરીકે વર્ણવ્યા પછી મહીપતરામ સ્વસ વાદ રૂપે આગળ લખે છે :

'નારી જાતિ સંબંધી મારા વિચાર સુધર્યાની પૂર્વે અને પોતાની ભાર્યાને માન આપવું જોઈએ એવું સમજાયું ન હતું ત્યાં લગી હું બીજાઓના જેવો જુલમી હતો, પણ મારા જુલમની વાત તેણીએ કહી કોઈને મરતાં સુધી કહી ન હતી. એવી એ ખરેખરી સન્નારી હતી. મારા વિચાર ફર્યા અને મારું હેત તેના પર વધ્યું, અને સ્ત્રીજાતનું હલકાપણું મારા મનમાથી જતું રહ્યું. ત્યારથી તેને તું ન કહેતાં હું તમે કહેવા લાગ્યો...'[૨૬] મહીપતરામ એલ્ફિન્સ્ટન્ટ કોલેજમાં અભ્યાસ કરવા ગયા ત્યારે પાર્વતીકુંવરને સર્વવાતે 'ભરોસારૂપ' માનીને ઘરની બધી જવાબદારી સોંપી. આ પછી ઈ.સ. ૧૮૬૦માં મહીપતરામ વિલાયત ગયા ત્યારે પાર્વતીકુંવરે તેઓને પૂરેપૂરો ટેકો આપ્યો તેટલું જ નહીં, તેઓની હિંમત પણ વધારી દેશાટનના ગુન્હાસર તેઓ સહકુટુંબ નાત-બહાર થયાં ત્યારે પણ ધીરજપૂર્વક કુટુંબની સર્વે જવાબદારીઓ પાર્વતીકુંવરે નિભાવી. સ્ત્રી કેળવણીના કામને ઉત્તેજન આપવામાં પાર્વતીકુંવરે આગળ પડતો ભાગ ભજવ્યો અને એ કારણે કેટલીક 'મડમો' સાથે ઓળખાણ થઈ. 'એથી સુઘડતાઈ તથા બીજી કેટલીક બાબતો વિષે તેનું જ્ઞાન વધ્યું, અને કેટલાક વહેમ ગયા... પાર્વતીકુંવરે મુંબઈમાં અંગ્રેજી ભાષા ભણવા માંડી હતી, ને પહેલી બે ચોપડી પૂરી કરી મોરલક્લાસ બુક નામે પુસ્તક વાંચવાનો આરંભ કર્યા પછી તે અભ્યાસ બંધ પડ્યો. એ બંધ પડ્યો એનો દોષ મારે માથે છે, કોલેજની પરીક્ષાને તૈયારી કરવામાં તથા બીજા કામમાં એટલો રોકાયો કે તેને શીખવવાનો વખત મને મળ્યો નહી, વળી એ ભાષાનુ જ્ઞાન આગળ ઘણું ઉપયોગી થશે અને તેનો ઘણો ખપ પડશે એ વિષે તે વેળાએ મેં પાકો વિચાર કરેલો નહીં...આ મારી ભૂલને માટે તે મને ઘણીવાર ઠપકો દેતી. મિસીસ ન્યૂન્હામ તથા બીજા મડમોના તેના ઉપર કાગળ આવતાં તે હું વાંચતો, તેનો અર્થ સમજાવતો તથા તેની ઇચ્છા પ્રમાણે ઉત્તર લખતો.'[૨૭]

આ જ આખ્યાનમાં પતિ-પત્ની વચ્ચે સુમેળ હોય તો જ સંસાર ચાલે એ વિષે કન્યાકેળવણી, બાળલગ્ન સામે વિરોધ વગેરેના ઉદાહરણો આપીને પાર્વતીકુવરે પોતાના મોટાપુત્રની વહુને કેટલાં દુઃખ વેઠીને અંગ્રેજી શિક્ષણ લેવામાં મદદ કરી તે પ્રશંસાપૂર્વક આલેખ્યું છે. અંતમા પાર્વતીકુંવરની અનેક માંદગી અને તેનાથી થતી પીડાના વિગતે વર્ણન છે. તેઓના અંતિમ સમય વિષે લખ્યું છે કે,

'બાઈ સાવધ થઈ કહે હું તૈયાર થઈ છઉં. કેટલાક દિવસ થયાં હું એજ વિચારમાં 'છઉં. આજે હું વહુ-છોકરાંને છેલ્લીવારની મળીને શીખામણ દઈશ. એ

અર્થાત્

સાંભળી મારી છાતી ભરાઈ આવી. અને રોતાં જોઈ તે પણ રડી.'[२८]

ગોવર્ધનરામ ત્રિપાઠી

સાક્ષર ગોવર્ધનરામ દ્વારા લિખિત 'ગુણસુંદરીનું કુટુંબજાળ' ('સરસ્વતીચંદ્ર' ભાગ, ૨જો)માં તેઓના લગ્નજીવન તથા ઘરસંસાર વિષેનાં મંતવ્યોનો સમાવેશ થયેલો છે, જે સુવિદિત છે. ગોવર્ધનરામની 'સાહિત્યિક' કૃતિનો આધાર ન લેતાં 'સ્ક્રેપબુકસ'માં પોતાના લગ્નજીવન અને બીજી પત્ની લલિતા વિષે તેમણે કરેલી નોંધોમાંથી કેટલાંક અવતરણો અહીં રજૂ કર્યાં છે :[२९] તેઓ પોતાના પ્રથમ લગ્ન વિષે જણાવે છે કે,

'મારું પહેલું લગ્ન મારી પત્ની માટે ક્રૂર મજાકરૂપ નીવડ્યું'[३०] 'ભવિષ્યમાં લગ્ન નહિ કરવા પડે તેવી નિરાંતથી પ્રસન્ન'[३१] થયેલા ગોવર્ધનરામના બીજાં લગ્ન થયાં. આ લગ્ન જે સંજોગોમાં થયાં તે વિષે ગોવર્ધનરામ જણાવે છે કે, 'I Would have never assented, if I had not been kept ignorant of them, to a girl, reputedly ill–bred, but whom I have been able to turn into family's Angle...'[३२] મનોમન વિદ્યાચતુરની ભૂમિકા ભજવતા ગોવર્ધનરામે નોંધ્યું છે કે, 'તેનું જીવન અને આત્મા સર્વોત્કૃષ્ટ બની શકે તેવી તમામ તાલીમ મેં આપી છે....જેના પરિણામે તેની ઉંમરની તથા તેટલું શિક્ષણ પામેલી કોઈપણ કન્યાની સરખામણીમાં એ ખરેખર સર્વોત્કૃષ્ટતાને પામી છે...એના સદ્‌ગુણો, એની સારપ, એની સમજ અને નૈતિક બળ મને એની પ્રશંસા કરવા અને તેના આત્માની 'આરતી' ઉતારવાની ફરજ પાડે છે.'[३३] સમય વીતતાં ગોવર્ધનરામે સંતોષપૂર્વક નોંધ્યું છે કે માતા–પિતા તથા ભાઈ-ભાંડુ તરફના કર્તવ્યનું પોતે સારી રીતે પાલન કર્યું છે. પરંતુ, 'મારી પત્ની પરત્વેનું મારું ઉત્તરદાયિત્વ પૂરેપૂરું નિભાવ્યું નથી. આ ઉત્તરદાયિત્વો;

(ક) તેને તાલીમ આપવી.
(ખ) તેનું જીવન ઉદાત્ત બનાવવું.
(ગ) તેને મુક્ત બનાવવી.
(ઘ) તેની જરૂરિયાતોનું નિર્વહન કરવું
(ચ) પ્રેમાળ અને ફરજનિષ્ઠ પતિ તરીકે આનંદ પ્રમોદનાં સાધનો પૂરાં પાડીને તેની એષણાઓ સંતોષવી વગેરે...'[३४]

પત્ની પરત્વેના સૌ પ્રથમ ઉત્તરદાયિત્વ તરીકે ગોવર્ધનરામે 'તાલીમ આપવાનું' નોંધ્યું છે. તાલીમના પ્રકાર અને તેની સફળતા વિષે તેઓ લખે છે :' શરૂઆતથી જ મેં મારી પત્નીને મારા લોકો માટે સ્વૈચ્છિક અને પ્રેમાળ રીતે સેવા આપવાની અને સ્વાર્પણ કરવાની તાલીમ આપી છે. આ તાલીમ અનુસાર તેણે તેની તમામ ફરજો નિભાવી છે. જેનો તેઓ ઈન્કાર કરી શકે તેમ નથી. તેની યુવાનીમાં તેણે સર્વસામાન્ય અને અત્યંત અનિવાર્ય (ચીજોનું) સ્વાર્પણ કર્યું છે. અને તત્કાલીન ઇચ્છાઓ જતી કરી છે...મારા લોકો માટે તેણે ગધેડાની પેઠે વૈતરું કર્યું છે.'[३५] સૌ કુટુંબીજનો પરત્વેની તમામ ફરજો મને–કમને નિભાવવામાં સાસુ–વહુ અને દેરાણી–જેઠાણી વચ્ચે વારંવાર ક્લેશ અને સંતાપ થયાનો ગોવર્ધનરામ નિર્દેશ કરે છે, જ્યારે–જ્યારે આવી પરિસ્થિતિ સર્જાતી ત્યારે તેઓ પોતે 'તટસ્થ નિર્ણાયક' બનીને પરિસ્થિતિ થાળે પાડતા તેવો સંતાપ પણ તેઓ વ્યક્ત કરે છે. આવી 'તાલીમ', 'સતત સ્વાર્પણ', 'ગધા વૈતરું' અને કૌટુંબિક ક્લેશના પરિણામનો પણ ગોવર્ધનરામ ઉલ્લેખ કરે છે. લલિતા 'હિસ્ટેરિયા', 'બ્રોન્કાઈટીસ' તથા તમામ વ્યક્તિઓ પોતાની વિરોધી છે તેની માનસિક ગ્રંથિથી પીડાય છે. તેણીને સાયન ખાતેના સેનિટોરિયમમાં દાખલ કરવી પડે છે. ગોવર્ધનરામ નોંધે છે :

'ગરીબ–બિચારી લલિતા : તારું જીવન ઓલાં ખાઈ રહ્યું છે...તબીબોનું કહેવું છે કે કોઈપણ સમયે તારી સ્થિતિ વણસી શકે...'[३६]

વિદ્યાબહેન–રમણભાઈ

આપણે આગળ નોંધ્યું છે કે, વિદ્યાબહેન મેટ્રિકની

પરીક્ષામાં ઉત્તીર્ણ થયાં ત્યારે તેમનાં લગ્ન થઈ ગયાં હતાં. ઈ. સ. ૧૮૮૧માં મહીપતરામના અવસાન પછી રમણભાઈ કાયદાનો અભ્યાસ કરવા મુંબઈ ગયા ઈ.સ. ૧૮૮૨માં તેમની પ્રથમ પુત્રીનો જન્મ થયો. આ બધા સંજોગો વિદ્યાબહેનના ઉચ્ચ અભ્યાસ માટે પ્રતિકૂળ હતા. વિદ્યાબહેન અને રમણભાઈનો પત્ર-વ્યવહાર જે આપણી પાસે ઉપલબ્ધ છે તે ઉપરથી જણાય છે કે તેઓ લગભગ દર એકાતરે એક-બીજાને સ્નેહભીના પત્રો લખતા (અહીં રાચવાયેલા પત્રોમાં પ્રથમ) વિદ્યાબહેન પોતાની મનોસ્થિતિનું વર્ણન શૃંગારપ્રચુર ભાષામાં કરે છે.

તેઓ લખે છે :

'My ever most dearly beloved Raman,

Surely you cannot be as happy as you were when I was with you... I have got a sweet little thing to please me. you have none. I have some one kiss instead of you. Your eager lips will have to wait for atleast 3 months for any kiss at all. How should I tike to join my heart to yours and never seperate......'[૩૭]

રમણભાઈ પ્રત્યુત્તરમાં લખે છે :

'Kisses, dearest which were so plentiful then have now vanished like a dream But we will have them with a vengence when we meet.''[૩૮]

આ પત્રો સુંદર, અલંકૃત અંગ્રેજી ભાષામાં લખાયેલા છે. માત્ર પાંચેક વર્ષની અંગ્રેજી ભાષાનો મહાવરો હોવા છતાં ૧૫-૧૬ વર્ષની વયે વિદ્યાબહેન અસ્ખલિત, કાવ્યાત્મક ભાષામાં પોતાના વિચારને અભિવ્યક્તિ આપે છે. પણ હજુ તેઓને પોતાના ભાષાસામર્થ્યમાં પૂરેપૂરો વિશ્વાસ નથી. શરૂઆતના પત્રોમાં તેઓ પોતાની અંગ્રેજી ભાષાની ઊણપોનો ઉલ્લેખ કરે છે.

''હું આ પત્ર અંગ્રેજીમાં લખી રહી છું પણ તેમાં અનેક ભૂલો અવશ્ય હશે...... મારો પત્ર વાંચીને મજાક ન કરીશ. તને ખબર છે કે મને અંગ્રેજીમાં પત્રો લખવાની ટેવ નથી.''[૩૯] પત્ર લખીને મોકલ્યા પછી પણ તેમાં ગયેલી ક્ષતિઓ વિશે વિદ્યાબહેન ચિંતિત છે.

I wonder how you could not find any mistakes ......I am sure it was like letters written by native boys, full of Gujarati idioms, understandably the English was very bad......'[૪૦]

નાની છોકરીનો ખભો થાબડી તેને પ્રોત્સાહિત કરતાં હોય તેવી શૈલીમાં રમણભાઈ લખે છે ;

'Your English letters are far superior to the radiculous and poor compositions of half-educated boys containing Gujarati idioms translated in wretched English, I assure you, your composition is free from these faults.''[૪૧]

આમ છતાં રમણભાઈ પત્રોમાં રહેલી ભૂલ દર્શાવવાનું ચૂકતા નથી. એક પત્રમાં અથાણાં વિશે લખતાં વિદ્યાબહેન PRIKLES જોડણી કરે છે. રમણભાઈ તરત જ ભૂલ દર્શાવતા રહે છે કે Picklesની જોડણીમાં

અર્થાત્

R આવતો નથી.[૪૨] વિદ્યાબહેન સહર્ષ સ્વીકારતાં કહે છે, "હા, મને ખબર છે Prickles નો અર્થ શું થાય છે."[૪૩] આ પત્રોમાં બંને વચ્ચે લાગણીની અસ્ખલિત ધારા વહેતી જણાય છે, અરસપરસ માટેની ઝંખના પણ વ્યક્ત થાય છે. પોતાના ટૂંકા સહવાસની મધુર સ્મૃતિઓ વાગોળતાં વિદ્યાબહેન લખે છે ;

"આહ ! મને બહુ યાદ આવે છે સમીસાંજની કાંકરિયાની આપણી મુલાકાતો અને પેલો ખૂણો. એ ખૂણો સૌને 'લવર્સ કોર્નર' કહેવાતો, પતિ–પત્ની પણ ત્યાં મઝા માણી શકે. તને નથી લાગતું કે પતિ–પત્નીના પ્રેમ અને પ્રેમીઓના પ્યાર વચ્ચે ભેદ પાડનારા લોકસ્વીકૃત ખ્યાલો અસંગત છે ? આ વિષે મેં તારી સાથે ઘણીવાર વાત કરી છે..."[૪૪]

વિદ્યાબહેનની પ્રેમમીમાંસાનું અનુમોદન કરતાં રમણભાઈ લખે છે :

'તેં મને ઘણીવાર કહ્યું છે કે પ્રેમીઓના પ્યાર અને પતિ–પત્નીના પ્રેમ વચ્ચે કોઈ વાસ્તવિક ભેદ હોતો નથી અને તારી વાત સાચી છે. પતિ–પત્નીના સંબંધોમાં ના ટકી રહે તે પ્રેમની કિંમત જ શું ? પતિ-પત્ની પ્રેમીઓ નથી તેમ કહેનારા પાપ કરે છે.'[૪૫]

સ્વભાવે શિક્ષક રમણભાઈ વિદ્યાબહેનને અભ્યાસમાં મદદરૂપ થતા. પરંતુ, અભ્યાસની પ્રક્રિયામાં પણ સહચર્યનું પાસું રહેલું હતું. વિદ્યાબહેન લખે છે;

'તારી ગેરહાજરીમાં અભ્યાસ શુષ્ક બની ગયો છે. અત્યાર સુધી હું તારી સાથે વાંચતી હતી. એટલે તારા વગર વાંચવાનું કંટાળાજનક બની ગયું છે.'[૪૬]

રમણભાઈ વિના વાંચવું આટલું 'કંટાળાજનક' અને 'શુષ્ક' કેમ બન્યું તેનો ખ્યાલ પણ આ યુગમના પત્રો પરથી આવે છે :

'પ્રાણપ્રિય ! પલંગ પર પડયાં પડયાં શેક્સપીયર અને દત્ત વાંચતાં આપણે કેટલો આનંદ લેતાં હતાં. તું વારંવાર મારું માથું તારા ખોળામાં લઈ લેતો હતો. તું જ્યારે અહીં પાછો આવશે ત્યારે આવી મઝા માણવામાં આપણી સાથે એક વધારે વ્યક્તિ પણ હશે.'[૪૭] આ સુખમય ક્ષણો પાછી આવશે અને તે પળો પહેલાં કરતાં પણ વધુ આનંદદાયક હશે કારણ કે હવે તેઓના પ્રેમનું પ્રતીક (પુત્રી) પણ તેમની સાથે હશે તેમ જણાવતાં રમણભાઈ કહે છે; 'જ્યારે આપણે શેકસપીયર અને દત્ત વાંચતા હતા, તે અતિ–સુખમય દિવસો હતા. આપણા તન-મન એકાકાર થઈ જતા હતા. આ દિવસો ચોક્કસ પાછા લાવીશું. આપણું પ્રેમ-પ્રતીક આપણા મન–હૃદયને પ્રફુલ્લિત કરશે.'[૪૮] (ઈ. સ. ૧૯૦૭માં વિદ્યાબહેને રોમેશચંદ્ર દત્તના પુસ્તક 'The Lake of palms' નું 'સુધાહાસિની' નામે શારદા મહેતા સાથે ભાષાન્તર કર્યું. ૧૪–૧૫ વર્ષની વયે રમણભાઈ સાથે રસાસ્વાદ કરેલાં પુસ્તકોનું મહત્ત્વ વિદ્યાબહેન માટે કેટલું હતું તેનો આ ભાષાન્તર નિર્દેશ કરે છે.) પોતાના વાંચન-અભ્યાસની માહિતી આપતાં–આપતાં વિદ્યાબહેન સિદ્ધહસ્ત વિવેચકની અદાથી સાહિત્ય મીમાંસા પણ કરે છે. 'પ્રિયે ! સરસ્વતીચંદ્ર અત્યંત કંટાળાજનક છે. પહેલાં પુસ્તકમાં નામ અંગે કરેલી ભૂલો આ પુસ્તકમાં પણ છે. કોઈ વ્યક્તિ પોતાના સંતાનોને દુઃખબા કે સાહસરાય જેવા નામ ના આપે. પાત્ર તેનાં કૃત્યોથી ઓળખાવું જોઈએ, નામથી નહિ. વળી જ્યારે પુત્રી જન્મી ત્યારે કોઈને ચોક્કસ ખ્યાલ ન હોતો કે આ છોકરીનું જીવન અત્યંત દુઃખમય નીવડશે.'[૪૯] દરેક પળે વિદ્યાબહેનને રમણભાઈની ખોટ સાલે છે. 'એટલો મુશળધાર વરસાદ વરસે છે કે કોઈને પણ પથારીમાં એકલું લાગે. મેઘના કડાકા ડરામણા લાગે છે. મારા ડરને ભગાવવા સોડમાં લપાઈ રહેવાય એવું પણ કોઈ આસપાસ નથી. પ્રિયે ! તું કયારે આવશે ? આવું અસુખ હવે વધારે નહીં સહી શકું.'[૫૦] 'આવતું ચોમાસુ સાથે વિતાવીશું' તેવી હૈયાધારણ આપતાં રમણભાઈ લખે છે:

'અતિપ્રિયા ! જો હું ત્યાં હોત તો તને છાતી સરસી ચાંપીને તારો બધો જ ડર દૂર કરી દેત. મને અત્યારે કાલીદાસના રઘુવંશની સ્મૃતિ થાય છે, જેમાં લંકાથી વિમાનમાર્ગે દંડકારણ્ય પરથી પસાર થતાં રામ

કહે છે, 'આ એ જ પર્વતગુફાઓ છે જ્યાં આપણે રહેતાં હતાં અને મેઘગર્જનાઓથી ડરીને તું મને વળગી પડતી હતી.' મને ચોક્કસ ખાતરી છે કે આવતું ચોમાસું આપણે સાથે વિતાવીશું.'[૫૧] અથાગ પ્રેમના પ્રતીકરૂપ બાળકીના જન્મથી ઘેલાં બનેલાં વિદ્યાબહેન દીકરી વિષેની ઝીણી-ઝીણી વિગતો રમણભાઈને લખી જણાવે છે. અભ્યાસમાં વ્યસ્ત રમણભાઈ પુત્રીનું મો જોઈ શક્યા નથી તેનો ખેદ વ્યક્ત કરે છે. બાળકીના નામ વિષે બંનેમાં ભારી ચર્ચા થાય છે. વનલીલા, વિનોદિની, કિશોરસુંદરી જેવાં નામોનો વિચાર કર્યા પછી કિશોરી નામ ઉપર પતિ-પત્ની સહમત થાય છે. (બંનેને વિનોદિની નામ પસંદ આવી ગયું હશે કારણ કે તેમણે પોતાની ચોથી પુત્રીનું નામ વિનોદિની રાખ્યું.) કિશોરીનો ચહેરો-મહોરો, રંગ, બાળક્રીડાઓ, તેણીના હાસ્ય વિષેની વિગતોથી વિદ્યાબહેનના પત્રો ભરેલા છે. 'મને ખબર છે કે તને લંબગોળ ચહેરા ગમે છે. આપણી કિશોરીનો ચહેરો પહેલા લંબગોળ હતો પણ હવે એના ગાલ ફૂલતાં ગોળ-મટોળ લાગે છે.'[૫૨] પુત્રીની 'અસાધારણ' બુદ્ધિ વિષે વિદ્યાબહેન સગર્વ લખે છે : 'ડાર્લિંગ ! આપણી 'લવી' ખરેખર અસાધારણ છે! એ મને ઓળખતી થઈ છે ! કોઈપણ બાળક આટલી નાની ઉંમરે માને ઓળખતું નથી. મને એ જ્યારે જુએ છે ત્યારે મલકાય છે...'[૫૩] પોતાને તાજા જન્મેલા બાળકોનો અનુભવ નથી પણ પોતાની મા બાળાબહેનના અનુભવની શાખ પૂરી વિદ્યાબહેન કિશોરીની 'સ્માર્ટનેસ' પ્રતિપાદિત કરે છે.—'બાળાનું કહેવું છે કે આ ઉંમરે આટલુ 'સ્માર્ટ' બાળક એણે ભાગ્યે જ જોયું છે.'[૫૪] એક પત્ર ઉપરથી જણાય છે કે કદાચ રમણભાઈને પ્રથમ સંતાન પુત્ર હોય તેવી ઇચ્છા હતી. વિદ્યાબહેનને આશંકા છે કે પુત્રની અપેક્ષા રાખતાં રમણભાઈ કિશોરીથી કદાચ નિરાશ થયા છે તેઓ લખે છે :

'પણ તેણીએ તને નિરાશ કર્યો હોવાથી કદાચ તને તે બહુ ગમશે નહીં. જો એ છોકરો હોત તો તારી આશા ફળી હોત. અલબત્ત એ આપણું લોહી છે એટલે કદાચ તને ગમે પણ ખરી.'[૫૫] પુત્રીને પિતાનું વાત્સલ્ય મળતું નથી તેનો પણ રંજ પતિ-પત્નીને છે: 'પાંચ મહિનાની ચિંતાં પહેલાં એના પિતાનો પ્યાર એ બિચારીના નસીબમાં નથી.'[૫૬] વિદ્યાબહેન-રમણભાઈને કદાચ સ્વપ્નેય ખ્યાલ નહીં હોય કે પિતા-પુત્રીના 'નસીબ'માં એકબીજાને મળવાનું લખ્યું જ ન હતું. કિશોરી ટૂંકી માંદગી બાદ અવસાન પામી. વિદ્યાબહેન આ કરુણ સમાચાર રમણભાઈને આપતાં લખે છે.:

'સ્વીટ હાર્ટ',

આપણું પુષ્પ કરમાઈ ગયું. કિશોરીએ આજે વહેલી સવારે ૩ : ૧૫ કલાકે આ ફાની દુનિયા છોડી દીધી... મૃત્યુએ એને મારી કૂખમાંથી ઝૂંટવી લીધી; એ મારા ખોળામાં જ મૃત્યુ પામી... આપણી તમામ આશાઓ પર પાણી ફરી વળ્યું છે. મને એવું થાય છે કે આના કરતાં જન્મી જ ના હોત તો સારું. આપણે એના વિના સુખી હતાં, પણ આ તો અસહ્ય છે. વ્હાલા ! તારા વગર આ ઘા હું જીરવી શકું તેમ નથી. In my last letter I wrote about her as 'is' now 'was'...[૫૭]

પરીક્ષાની તૈયારીમાં વિક્ષેપ ન પડે તેથી કરીને વિદ્યાબહેને રમણભાઈને પુત્રીની માંદગીના સમાચાર આપ્યા ન હતા. આનો ઉલ્લેખ કરતાં વિદ્યાબહેન કહે છે : 'Do not get angry with a poor mother because she did not inform you about her illness.'

જીવનમાં ઓતપ્રોત થઈ ગયેલી પુત્રીનો વિરહ જુવાન માતા માટે અસહ્ય છે. જે પુત્રીને જન્મ આપ્યો, આટલી આળપંપાળ કરી, જેના માટે દુઃખ વેઠયું, જેના ભવિષ્યની આટલી આટલી કલ્પનાઓ કરી તે પુત્રી મૃત્યુ પામી છે તેમ માનવા તેમનુ મન-હૃદય ના પાડે છે. જીવનનો તમામ આનંદ, રસ કસ ઝૂંટવાઈ ગયો હોવાની વિદ્યાબહેનને લાગણી થાય છે. તેઓ પુત્રી પાછી લાવી આપવા માટે રમણભાઈ સમક્ષ આક્રંદ કરે છે: 'Dearest, bring me back my Kishori, I cannot do wihout her, oh who took

અર્થાત્

her away from me. Raman darling do this work for me, fetchme my heart, my soul, my every thing. Beautiful dove, where hast thou flown? come back to me. who will nurse you there my child? Oh, for thy dear mother's sake come back.'[૫૮]

દામ્પત્યનાં બદલાતાં જતાં પરિમાણ

નર્મદના અહીં આપેલાં લખાણોમાંથી તેઓના સ્ત્રી પરત્વેના ઉભયવર્તી વલણો સ્પષ્ટપણે જણાઈ આવે છે. સ્ત્રી કેળવણી, વિધવા પુનઃવિવાહ માટે સુધારાનું બ્યુગલ ફૂંકનાર, નાગર ભિક્ષુક સ્ત્રીઓને જમણવારમાં કાંચળી પહેરતી કરવા માટે નાત સાથે ઝઘડો વહોરનાર નર્મદ અને ડાહીગવરીને 'ખુવાં ખમવાં'નો વિકલ્પ આપનાર નર્મદ, પોતાની 'પ્રસન્નતા અને આજ્ઞા'થી જ વૈરાગ રાખી શકાય તેવો આદેશ આપતા નર્મદ, ડાહીગવરીને સ્ત્રીધર્મ વિષે પ્રશ્નો પૂછનારા નર્મદના પુરુષ અહમ્ વચ્ચે સમાધાન સાધવું સહેલું નથી.

નર્મદના સમકાલીન મહીપતરામમાં જુદા પ્રકારનાં નારીદાક્ષિણ્યના દર્શન થાય છે. 'સ્ત્રી હલકી નથી' તેનું જ્ઞાન લાધ્યા પછી પત્નીને તમે કહીને પોતાના જીવનમાં આ જાગૃતિ ઉતારવા મથે છે. પોતાના જીવનના અગત્યના નિર્ણયો (જેમકે દેશાટન)માં પાર્વતીકુંવરના પ્રદાનની નોંધ લે છે. આ સભાનતા તેમની ભાષામાંથી પણ વ્યક્ત થાય છે. નર્મદે 'બૈરાં' જેવો હાલમાં ધુત્કારવાચક શબ્દ પ્રયોજ્યો છે જ્યારે મહીપતરામ 'નારી' કે 'સ્ત્રી' શબ્દનો ઉપયોગ કરે છે તે અત્યંત સૂચક છે.

સાક્ષર ગોવર્ધનરામનું વ્યક્તિત્વ અત્યંત સંકુલ છે. 'સ્ક્રેપ બુક્સ'માં ગુણસુંદરીનો આદર્શ પત્ની લલિતા પાસેથી મળ્યો હોવાનો એકરાર કરનાર ગોવર્ધનરામ પત્નીને પોતાની ફરજના ભાગરૂપે જોતા હોય તેવી લાગણી થાય છે. 'સ્ક્રેપબુક્સ'માંથી તેમના દામ્પત્યની ઊર્મિઓનાં દર્શન થતાં નથી, દામ્પત્યમાં અનિવાર્ય એવી અન્યોન્યતા તથા પારસ્પારિકતા પણ ગેરહાજર જણાય છે. ગોવર્ધનરામ લલિતાના 'આત્માની આરતી' ઉતારવાનું જણાવે છે. પણ આ આ આરતી તેના સ્વાર્પણ, ત્યાગ અને ગદ્ધાવૈતરાં માટે, આદર્શ ભાર્યા બનવાના લગભગ સફળ કહી શકાય તેવા પ્રયત્નો માટે ઉતારવાની છે. લલિતાની માનસિક બીમારી માટે સર્વગ્રાહી તાલીમ, સતત સ્વાર્પણ, ત્યાગ તથા પોતાની ઇચ્છા–એષણાઓનું સ્વ-દમન કેટલા અંશે જવાબદાર હતું તેવો સવાલ પણ અવશ્ય થાય. વિદ્યાબહેન ગોવર્ધનરામના ઉભયવર્તી વલણોનો તાગ મેળવી શક્યા છે. વિદ્યાબહેન લખે છે : 'તેઓના (ગોવર્ધનરામના) સ્ત્રી વિષેના વિચારો અત્યંત વિચિત્ર છે. લેખકને સુશિક્ષિત સ્ત્રીઓ પસંદ છે પણ પોતાની આદર્શ ભાર્યાને પણ જતી કરવા માંગતા નથી. આથી તેઓ બંનેની ભેળસેળ કરીને ગુણસુંદરી બનાવે છે–જે કોઈપણ પ્રકારનાં શિક્ષણ વગર જન્મથી જ પાશ્ચાત્ય સ્ત્રી જેટલી વિદુષી છે.'[૫૯]

આ લગ્નજીવનોની સરખામણીમાં વિદ્યાબહેન–રમણભાઈનું દામ્પત્ય જુદા જ સ્તરનું જણાય છે. તેમાં પારસ્પરિકતા તથા અન્યોન્યતા છે. એકબીજા માટે લાગણી, ઝંખના તથા આદર પણ છે. તેઓ મન, હૃદય તથા શરીરથી 'યુગ્મ' બને છે. આમ છતાં એકના વ્યક્તિત્વના ભારથી બીજા પાત્રનું આગવું વ્યક્તિત્વ કચડાતું હોય તેવી લાગણી થતી નથી.

સામાજિક પ્રદાનની ભૂમિકા

ગુજરાતના સમાજજીવનમાં વિદ્યાબહેન આગવું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતમાં પ્રથમ હિંદુ મહિલા ગ્રેજ્યુએટ તરીકે ખ્યાતિ પામેલાં વિદ્યાબહેન અનેકાનેક સામાજિક અને સાહિત્યિક સંસ્થાઓ સાથે સંકળાયેલાં હતાં. ગુજરાત વિદ્યાસભાના સેક્રેટરી તરીકે અનેક વર્ષો સુધી સક્રિય રહ્યાં હતાં તથા અખિલ હિંદ મહિલા પરિષદના અને ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદના પ્રમુખ તરીકે તેઓનું ચયન થયું હતું.[૬૦] સ્ત્રીઓનો સામાજિક દરજ્જો ઊંચો લાવવાની જે લડત ગઈ સદી દરમ્યાન શરૂ થઈ હતી તેને આ સદીમાં ચાલુ રાખવામાં

–આગળ વધારવામાં વિદ્યાબહેનને અગ્રણી કહેવા પડે. સમય વીતતા સ્ત્રીઓમાં જાગૃતિ આવવાની સાથે સામાજિક દરમ્યાનગીરી તથા લડતનાં પરિમાણો તથા પરિબળો બદલાયાં. આ પરિવેશ સમગ્રતયા સમજીને સ્ત્રીઓની સામાજિક દરમ્યાનગીરી માટે ભૂમિકા તૈયાર કરનારી સ્ત્રીઓમાં વિદ્યાબહેન મોખરે છે. વિદ્યાબહેનના સામાજિક પ્રદાન વિષે ન જાણતા હોઈએ અને એમણે ૧૫–૧૬ વર્ષની ઉંમરે કરેલો પત્રવ્યવહાર વાંચીએ તો અહોભાવની સાથે અનેક પ્રશ્નો ઊપસી આવે છે. ગઈ સદીના અંતમાં ઘણાં અંશે જુદી સમાજ વ્યવસ્થા, દામ્પત્યના જુદા ખ્યાલો અને કુટુંબ તથા સમાજમાં સ્ત્રીની બંધિયાર ભૂમિકા હોવા છતાં અનેક રીતે દિશાસૂચક અને નક્કર ગણી શકાય તેવું પ્રદાન વિદ્યાબહેન કેવી રીતે કરી શક્યાં હશે? તેમના આ પ્રદાન માટે શાને કારણભૂત ગણી શકાય–તેમના ઉછેરને? રમણભાઈ સાથેના લગ્નને? તેમના શિક્ષણને? કે સર્વપરિબળોના સારરૂપ તેમના વ્યક્તિત્વને? આવા પ્રશ્નોના જવાબ મેળવવા માટે તેઓનો પત્રવ્યવહાર ચાવીરૂપ બની શકે તેમ અમારું માનવું છે.

વિદ્યાબહેન અને રમણભાઈના પત્રવ્યવહારમાંથી જણાય છે કે મહીપતરામે તેમના મૃત્યુ પહેલાં કોઈક પુસ્તક[૬૧]નો અનુવાદ કરવાનું શરૂ કર્યું હતું, જે અધૂરું રહી ગયું હતું. આ ભાષાંતર વિદ્યાબહેન તથા રમણભાઈના સહિયારા પ્રયત્નોથી પૂરું થયું. રમણભાઈની ઇચ્છા વિદ્યાબહેનના પ્રદાનની નોંધ પુસ્તકના પ્રથમ પાના ઉપર ભાષાંતરકર્તા તરીકે લેવાની હતી. આ વિષયમાં વિદ્યાબહેન લખે છે :

'તું આપણા લોકોને જાણે છે. અમે ગરીબ બિચારાં 'બૈરાં' કશું પણ કરવા ક્યારેય સામર્થ્ય નથી! અલબત્ત, હું એવું નથી કહેતી કે મેં આ કર્યું છે. પરંતુ, મારી ગણના એવી સ્ત્રીઓમાં ના થવી જોઈએ કે જેઓના કામ તેમના પતિના છે તેવી રીતે રજૂઆત થાય છે...... અને એટલે મારા પ્રદાનનો બિલકુલ ઉલ્લેખ ના કરીએ અથવા તો મારું નામ મૂકીએ, જે અપેક્ષિત નથી.'[૬૨]

આ જ પત્રમાં ચર્ચાને આગળ લંબાવતા વિદ્યાબહેનના વિચારો બદલાતા લાગે છે :

'ક્યારેક મને લાગે છે કે મારું નામ મૂકવું જોઈએ. જો નામ ના મૂકીએ તો એ મને 'આપલાપણું' લાગે છે...... આવી મૂંઝવણોમાં અટવાતા મને લાગે છે કે, તમારું જે સૂચન હશે તેમ કરીશું......'[૬૩] આ પત્ર પરથી વિદ્યાબહેનના સામાજિક ક્ષેત્રે બૌદ્ધિક પ્રદાન વિષેના વિચારોનો ખ્યાલ આવે છે. સ્ત્રીની બૌદ્ધિક સક્ષમતા હોવા છતાં તેને બંધિયાર કરી સીમિત ભૂમિકા આપતી સામાજિક માન્યતાઓનું ખંડન કરવાની સાથે કૌટુંબિક જીવનમાં કરવી પડતી તડ–જોડનો પણ ખ્યાલ આવે છે. એમના કૌટુંબિક જીવનમાં જ્યાં–જ્યાં, જ્યારે–જ્યારે જરૂરી જણાય છે ત્યાં તેઓ અડીખમ રહ્યા હોય તેવું લાગે છે. પ્રસૂતિ પછી વિદ્યાબહેન દરરોજ સાંજે બગીમાં ફરવા જતાં. આ બગી સહિયારી માલિકીની હતી. એના કારણે તેમના જેઠ–જેઠાણી સાથે વારવાર ઘર્ષણ થતાં. આ બાબતમાં વિદ્યાબહેને રમણભાઈને લખ્યું છે કે,

'આપણે ગાડીનો ખર્ચ આપી દઈશું પણ મારે સાંજે ગાડી તો જોઈએ જ.'[૬૪] આ વિષયમાં બંને વચ્ચે લાંબો પત્રવ્યવહાર ચાલે છે. રમણભાઈ પણ બગી વિદ્યા જ વાપરશે તેવું પોતાના મોટાભાઈને લખે છે.

આવો બીજો પ્રસંગ નવું ઘર ભાડે લેવા અંગેનો છે. હાલનું ઘર કયા કારણોસર અગવડભર્યું છે તેની ઝીણી વિગતો વિદ્યાબહેન આપે છે : 'મારે હવે તને નાગમતી વાત કરવાની છે. પ્રિયે! મને તારી સાથે અસંમત થવું ગમતું નથી. આવું લખવાથી આપણાં વચ્ચે વિખવાદ થશે તેવો મને ડર છે. પરંતુ તારા પાછા આવ્યા પછી આ ઘર ઘણી રીતે અગવડભર્યું બની જશે. આપણા 'બેડરુમ'માં ઘોડિયું મૂકવું પડશે, એના માટે પણ જગ્યા જોઈશે. આપણી લાડકી માટે આયા રાખવી પડશે. તેને ક્યાં સૂવડાવશું? આપણા 'બેડરુમ'માં તો નહીં જ ને! આપણી લાડકીના ગંદા

અર્થાત્

કપડાં ધોવા માટે પણ જગ્યા નથી. એ આપણા 'બાથરુમ'માં ધોવાય તે તને ગમશે ? તારી ભાભીઓ નાનાં બાળકોને કદી બાળોતિયાં પહેરાવતી નથી, કે જેથી કપડાં ગંદાં ન થાય પણ ભોંય કે સાદડી વગેરે તો ગંદા થાય જ. આપણો 'સિટીંગરુમ' તો 'બેડરુમ' કે બાળકોના 'પ્લેઈંગરુમ'માં ફેરવાઈ ગયો છે.'[૬૫] આ પછી વિદ્યાબહેન પોતાની જરૂરિયાત પ્રમાણે નવું ઘર પસંદ કરે છે. મકાન માલિક સાથે ભાડું–ટેક્સ ઇત્યાદિ વિગતો નક્કી કરી આવે છે ; મિસ્ત્રીને બોલાવીને જરૂરી સગવડો કરાવે છે. આની બધી માહિતી રમણભાઈને આપતાં રહે છે. ક્યારેક લાક્ષણિક શૈલીમાં સલાહ સૂચનો પણ માંગે છે. 'રવેશમાં ચોક મૂકવાનું તને ગમે છે ? મને દીઠું'ય નથી ગમતું. એ તો વેશ્યાના ઘર જેવું લાગે. ઉફ ! આ તે કેમ સહન થાય.'[૬૬]

નવા નવા ઘરની ગોઠવણો ચાલતી હતી તે દરમ્યાન વિદ્યાબહેનનાં શેઠ–શેઠાણીએ મિસ્ત્રીને તથા ઘરમાલિકને વ્યવસ્થા અંગે કેટલાંક સૂચનો કર્યાં. જેનો સખત વિરોધ કરતાં વિદ્યાબહેન લખે છે ;

'They showed him how to make all the arrangements etc. Surely, I have more right to settle our affairs than they...... I am very angry indeed ... They think themselves to be my શેઠ–શેઠાણી and me their નોકર...[૬૭]

ઘર અને કુટુંબ વિશે ચોક્કસ ખ્યાલો ધરાવતાં વિદ્યાબહેન બીજી એક મહત્ત્વની બાબત તરફ ધ્યાન આકર્ષે છે. એ બાબત ઘરખર્ચનો હિસાબ રાખવાની. આ વિષય ઉપર વિદ્યાબહેને લખેલો પત્ર ઉપલબ્ધ નથી. પરંતુ રમણભાઈએ લખેલા પત્રોમાં આ બાબતનો નિર્દેશ છે. પત્ર પરથી જણાય છે કે વિદ્યાબહેને રમણભાઈ પાસેથી તેમના ખર્ચનો હિસાબ માંગ્યો હતો પણ પાછળથી કદાચ પોતે સીમાઓ ઓળંગી રહ્યા છે તેવી લાગણી પણ થઈ હતી. રમણભાઈ વિદ્યાબહેનને લખે છે : 'મને ખબર છે કે તું આપણાં કુલ ખર્ચની વિગતો જાણવા માગે છે. અને પ્રિયે ! તું મારી પાસેથી હિસાબ કેમ ન માંગી શકે. જે મારું છે તે બધું આપણું જ છે.'[૬૮]

આ પત્રો ઉપરથી સતત એવું લાગે છે કે સ્ત્રીઓ માટે નક્કી થયેલી ભૂમિકાઓ અને સીમારેખાઓને સભાનતાપૂર્વક ઓળંગવાનો પ્રયાસ વિદ્યાબહેને કર્યો છે. પણ આ સભાનતા સ્ત્રીના આર્થિક સ્વાતંત્ર્ય સુધી વિસ્તરેલી જણાતી નથી. (ઇ. સ. ૧૮૯૨માં સ્ત્રીના આર્થિક સ્વાતંત્ર્યનો ખ્યાલ સુધારાની ચળવળનું અંગ ન હતો. આ સભાનતા આધુનિક નારીવાદી ચળવળની દેન છે. આથી આધુનિક સભાનતાને ભૂતકાળ ઉપર ઠોકી બેસાડી ૧૯મી સદીની સભાનતાની ઊણપો દર્શાવવાનું અમારું ધ્યેય નથી. પરંતુ, એક સદી દરમ્યાન નારીવાદી ચળવળનાં પરિમાણોમાં આવેલાં પરિવર્તનને દર્શાવવા આ ઉદાહરણ લીધું છે.) મોરબી રાજ્યની અંગ્રેજી શાળાના હેડ માસ્તર કાશીરામ દવે રમણભાઈને પત્ર લખીને વિદ્યાબહેન મોરબીની કન્યાશાળામાં શિક્ષિકાની જગ્યા માટે અરજી કરે તેમ જણાવે છે. જો વિદ્યાબહેન શિક્ષિકા થવા પોતાની સંમતિ આપે તો રમણભાઈને પણ મોરબી રાજ્યમાં યોગ્ય નોકરી આપવામાં આવશે તેમ કાશીરામ જણાવે છે. રમણભાઈ વિદ્યાબહેનનું મંતવ્ય જાણ્યા વગર જ કાશીરામને ના લખે છે. પોતે ના પાડી તેનાં કારણો આપતાં વિદ્યાબહેનને લખે છે કે 'મેં તેમને લખી દીધું કે તારી નોકરી કે વ્યવસાય કરવાની ઇચ્છા નથી. આશા છે કે તું મારા જવાબનું સમર્થન કરે છે. તારી પાસે ફાજલ સમય હશે તો તેનો ઉપયોગ ઉચ્ચાભ્યાસ માટે કરી શકાય. અને દેશી રજવાડાં તો વસવાટ કરવા માટે પણ યોગ્ય નથી...'[૬૯]

વિદ્યાબહેન રમણભાઈએ આપેલા જવાબથી સંતુષ્ટ છે. 'મારે નોકરીની જરૂર નથી. મારે જાતે કમાવાની જરૂર પણ નથી. તું કમાય છે તેટલું આપણા માટે પૂરતું છે. વળી, મારે એક છોકરી પણ ઉછેરવાની છે. મારે આ ફરજ તરફ બેધ્યાન ન રહેવું જોઈએ.'[૭૦]

અંતે

"આ પત્રો એટલા તો તરલ અને પારદર્શક છે કે તેમનું વિશ્લેષણ બહુ મહત્ત્વનું નથી લાગતું. આ સાથે જ આ પત્રોના વાચક અને આ નિબંધના લેખકો તરીકે અમને સ્પષ્ટતા કરવી જરૂરી લાગે છે કે અમો અમારી સમજ અથવા અર્થાંતરો આ પત્રો ઉપર લાદવા માંગતા નથી.

પરંતુ અમારી વાચનપ્રક્રિયાની પશ્ચાદ્ભૂમાં કેટલાક સંદર્ભો રહેલા છે. જેવા કે, ગઈ સદીના ગુજરાતનું સામાજિક-સાંસ્કૃતિક જીવન, ૧૯મી સદીનું સમાજ-સુધારાનું આંદોલન અને પછી ૨૦મી સદીના નારી આંદોલનને બૃહદ્ સામાજિક વૈચારિક ઈતિહાસના પરિપ્રેક્ષ્યમાં સમજવાની ઉત્સુકતા.

મુખ્ય સંદર્ભ

Xerox copies of English correscpondence exchanged between Lady Neelkanth and her husband. આ પત્રો નવી દિલ્હી સ્થિત 'નેહરુ મેમોરિયલ મ્યુઝિયમ એન્ડ લાયબ્રેરી'માં સંગ્રહાયેલા છે. આ પત્ર વ્યવહારની ઝેરોક્ષ નકલ અમદાવાદ સ્થિત 'સેતુ: સેન્ટર ફોર સોશ્યલ નોલેજ એન્ડ એક્શન'ને વિદ્યાબહેનના કુટુંબીજનો તરફથી ભેટ મળેલ છે અને સંસ્થાના પુસ્તકાલયમાં રાખવામાં આવ્યા છે.

સંદર્ભ નોંધ

૧ સમાજ સુધારાની ચળવળની વિસ્તૃત માહિતી તથા ચર્ચા માટે જુઓ; નવલરામ જગન્નાથ ત્રિવેદી, "સમાજ-સુધારાનું રેખાદર્શન' (અમદાવાદ: ગુજરાત વિદ્યાસભા, ૧૯૩૪, ૧૯૭૪) તથા હીરાલાલ ત્રિભુવનદાસ પારેખ, સંપાદન અને સંક્ષેપ-ડૉ. મધુસુદન પારેખ, 'અર્વાચીન ગુજરાતનું રેખાદર્શન' (અમદાવાદ : ગુજરાત વિદ્યાસભા, ૧૯૭૬)

૨ Malvika Karlekar, 'Voices From Within : Early Persoual Narratives Of Bengali Women' (Delhi : Oxford Univdrsity Press, 1991) P. 11

૩ આ માહિતી નીચેની પુસ્તકાલય યાદીઓના આધારે આપી છે :

૧ '૮૦૦૦ ગુજરાતી પુસ્તકોની વર્ગીકૃત નામાવલિ' (વડોદરા : પુસ્તકાલય સહાયક સહકારી મંડળી લિ, ૧૯૨૯)

૨ 'કૉપીરાઈટ ગ્રંથસૂચિ' (ઈ.સ. ૧૯૦૦ પહેલા પ્રકાશિત થયેલાં) ગુજરાત વિદ્યાપીઠ ગ્રંથાલય, અમદાવાદ. (સાયક્લોસ્ટાઈલ યાદી)

૩ ભો. જે. સંશોધન મંદિરમાં સંગ્રહિત ઈ. સ. ૧૯૦૦ પહેલા પ્રકાશિત થયેલાં પુસ્તકોની જાતે બનાવેલી યાદી.

૪ મહીપતરામ રૂપરામ, 'પાર્વતીકુંવર આખ્યાન' પ્રથમ આવૃત્તિ પ્રકાશન ઈ.સ. ૧૮૮૧, હાલની આવૃત્તિ (અમદાવાદ : આર્યોદય પ્રેસ, ૧૮૯૮)

૫ Xerox Copies Of English Corrospondence exchanged between lady Neelkanth and her husband, Nehru Memorial Museum and Library, Teen Murthi House, New Delhi 110011.
આ પત્રોની એક નકલ 'સેતુ : સેન્ટર ફોર સોશ્યલ નોલેજ એન્ડ એક્શન, અમદાવાદ'ને વિદ્યાબહેનના કુટુંબીજનો તરફથી ભેટ મળી છે. આ લેખમાં તેનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે. હવે પછી આ પત્રોને 'વિદ્યાબહેનના પત્રો' કહીશું.

૬ આ વિષે વિસ્તૃત ચર્ચા માટે જુઓ, સુધીરચન્દ્ર (સંપાદન), 'સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના' (સુરત : સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ૧૯૮૭), 'સંપાદકીય', પાન. નં. ૪-૧૨

૭ Stimpson; Catharine, 'The Female Sociograph : The theater of Virginia Wolf's letters', quoted in Karlekar, opp. cit, P.17.

૮ ૧ વિદ્યાબહેન નીલકંઠ, 'ફોરમ' (અમદાવાદ : ગુજરાત વિદ્યાસભા, ૧૯૫૫)

૨ વિદ્યાબહેન નીલકંઠ, 'નારીકુંજ' (અમદાવાદ : ગુજરાત વિદ્યાસભા, ૧૯૫૬)

૯ વિદ્યાબહેનના શરૂઆતના જીવનની માહિતી સુસ્મિતા મ્હેડ, 'વિદ્યાબહેન–જીવનઝાંખી' (અમદાવાદ : ગુજરાત વિદ્યાસભા, ૧૯૮૯) માંથી લીધી છે.

૧૦ એજન, પાન. ૩૧

૧૧ એજન, પાન. ૩૧

૧૨ એજન, પાન. ૩૧

૧૩ શારદા મહેતા, 'શ્રી વિદ્યાબહેન'; હીરાલાલ ત્રિભુવનદાસ પારેખ (સંપાદન), 'લેડી વિદ્યાબહેન મણિમહોત્સવ અભિનંદન ગ્રંથ' (અમદાવાદ : લેડી વિદ્યાબહેન મણિમહોત્સવ સમારંભ સમિતિ, વર્નાક્યુલર સોસાયટી, ૧૯૩૬) પાન. નં. ૧૭૨.

૧૪ કવિ નર્મદાશંકર લાલશંકર, 'મારી હકીકત અને અન્ય આત્મકથાત્મક લખાણો;' સંપાદન, ધીરુભાઈ ઠાકર (અમદાવાદ : ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૮૩)

૧૫ મહીપતરામ, આગળ નોંધાયેલું

૧૬ Govardhanram Madhavram Tripathi, Scrap Books, in 3 vols. (eds.) K.C. Pandya, R.P. Bakshi and S.J. Pandya. [Bombay : N.M. Tripathi Pr. Ltd.]

૧૭ નર્મદ આગળ નોંધાયેલું પાન નં., ૩૭

૧૮ એજન, પાન નં. ૩૯

૧૯ એજન, પાન નં. ૩૯–૪૦ (પાદટીપ)

૨૦ એજન, ઉપોદ્ઘાત, પાન ૧૩.

૨૧ એજન, પાન નં. ૧૧૫

૨૨ એજન, પાન નં. ૧૨૬

૨૩ એજન, પાન નં. ૧૧૭–૧૮

૨૪ મહીપતરામ, આગળ નોંધાયેલું. પાન. નં. ૧, ૨, ૩.

૨૫ એજન, પાન નં. ૪

૨૬ એજન, પાન નં. ૫

૨૭ એજન, પાન નં. ૨૧, ૨૬–૨૭

૨૮ એજન, પાન નં. ૪૩

૨૯ અંગ્રેજી ભાષામાં લખાયેલી આ નોંધોનો અનુવાદ આ લેખ માટે લેખકોએ કર્યો છે.

૩૦ G.M. Tripathi, Scrap Books (eds.) K.C. Pandya, R.P. Bakshi, S.J. Pandya Book. I, 1884–1894 [Manuscript Volumes, I, II, III, Iv—Part(i)], Page–167.

૩૧ એજન,

૩૨ એજન, પાન ૧૬૭–૧૬૮

૩૩ એજન, પાન ૨૬

૩૪ એજન, પાન ૬૧

૩૫ એજન, પાન ૧૮૪

૩૬ એજન, પાન ૧૬૬–૬૮

૩૭ વિદ્યાબહેનના પત્રો, ૨૧ જુલાઈ, ૧૮૯૨.

૩૮ એજન, ૩૦ જુલાઈ, ૧૮૯૨.

૩૯ એજન, ૧ ઑગસ્ટ, ૧૮૯૨. તથા ૫ ઑગસ્ટ. ૧૮૯૨. વિદ્યાબહેન–રમણભાઈના પત્રવ્યવહારનું ભાષાંતર આ લેખ માટે લેખકોએ કર્યું છે.

૪૦ એજન, ૫ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૪૧ એજન, ૭ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૪૨ એજન, ૧૧ ઓકટોબર, ૧૮૯૨

૪૩ એજન, ૧૩ ઓકટોબર, ૧૮૯૨

૪૪ એજન, ૫ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૪૫ એજન, ૭ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૪૬ એજન, ૧૭ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨,

૪૭ એજન, ૨૯ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૪૮ એજન, ૩૧ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૪૯ એજન, ૧૩ ઓકટોબર, ૧૮૯૨

૫૦ એજન, ૨૩ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

૫૧ એજન, ૨૫ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

૫૨ એજન, ૯ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૫૩ એજન, ૧૧ સપ્ટેબર, ૧૮૯૨

૫૪ એજન, ૧૫ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

૫૫ એજન, ૧૭ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

૫૬ એજન, ૧૫ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

૫૭ એજન, ૨૮ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

૫૮ એજન, ૧ ઓકટોબર, ૧૮૯૨

૫૯ એજન, ૧૩ ઓકટોબર, ૧૮૯૨

૬૦ વિદ્યાબહેનના સામાજિક પ્રદાન માટે જુઓ સુસ્મિતા મ્હેડ તથા 'લેડી વિદ્યાબહેન મણિમહોત્સવ અભિનંદન ગ્રંથ', બને પુસ્તકો આગળ નોંધાયેલા.

૬૧ પુસ્તકનું નામ મળતું નથી વળી, સુસ્મિતા મ્હેડ તેમના પુસ્તકના પાના નં. ૫૩ ઉપર જણાવે છે કે આ અનુવાદ રમણભાઈ-વિદ્યાબહેનનો હતો. પણ પત્રવ્યવહારમાથી સ્પષ્ટપણે જણાય છે કે અનુવાદનું કામ મહીપતરામે શરૂ કર્યું હતું અને પૂરું કરી શક્યા નહોતા.

૬૨ 'વિદ્યાબહેનના પત્રો,' ૨૧ જુલાઈ, ૧૮૯૨

૬૩ એજન

૬૪ એજન, ૫ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૬૫ એજન, ૧ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૬૬ એજન, ૯ ઓગસ્ટ, ૧૮૯૨

૬૭ એજન, ૨૦ ઓગસ્ટ ૧૮૯૨

૬૮ એજન, ૩૦ જુલાઈ ૧૮૯૨

૬૯ એજન, ૩૧ ઓગસ્ટ ૧૮૯૨

૭૦ એજન, ૨ સપ્ટેમ્બર, ૧૮૯૨

આદિવાસી સમાજ અને શિક્ષણ : દક્ષિણ ગુજરાતના હળપતિઓ

એસ. પી. પુનાલેકર

શિક્ષણ સમાજ ઉપર બે ક્ષેત્રો દ્વારા દરમ્યાન થાય છે : (૧) સંસ્થાકીય માળખાંઓ (૨) પર્યાવરણ—આમાં માન્યતાઓ, મૂલ્યો અને જગત અંગેના દૃષ્ટિબિન્દુનો સમાવેશ થાય છે. આ બંને ક્ષેત્રોની સ્વાયત્તતા કેટલી હદ સુધીની હોવી જોઈએ તે અંગેની ચર્ચા સમાજ-વિજ્ઞાનીઓમાં સતત ચાલતી રહે છે. પરંતુ નક્કર વાસ્તવિકતાઓ દર્શાવે છે કે માળખાકીય પરિબળો શિક્ષણની તકો નક્કી કરે છે અને તેના દ્વારા સામાજિક પ્રગતિ જેવી ઉન્નતને વધતી ગતિ પર પ્રભાવ પાડે છે.

ભારતીય સંદર્ભમાં જે.પી. નાયક, એ.આર. કામત, કૃષ્ણા અહમદ તથા અન્યોએ કરેલા અભ્યાસો આ વાત સાચી હોવાનું દર્શાવે છે. અપર્ણા બાસુ અને શિવકુમાર સહનીએ પણ નીચલી જ્ઞાતિઓ અને વર્ગોના શિક્ષણ અંગેની પરિસ્થિતિ ઉપર માળખાકીય પરિબળોની અસરો સ્પષ્ટપણે દર્શાવી છે. નીચલી જ્ઞાતિઓ અને નીચલા વર્ગોમાં સ્ત્રીઓના શિક્ષણ અંગેના અભ્યાસોએ હવે એક ત્રીજું પરિમાણ દર્શાવ્યું છે અને તે છે લિંગ આધારિત શૈક્ષણિક અસમાનતા.

આદિવાસીઓના શિક્ષણ અંગેની સ્થિતિની ચર્ચા કરતી વખતે આમ વ્યાપક સંદર્ભને ધ્યાનમાં રાખવાનું અનિવાર્ય છે. અલબત્ત, બિન-આદિવાસી સમાજ માટે પણ આ એટલું જ સાચું છે. પરંતુ આદિવાસી સમાજ માટે વિશાળ સામાજિક સંદર્ભનો પ્રશ્ન ખાસ મહત્ત્વ ધરાવે છે, અને એનું કારણ છે ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક રીતે તેઓ જે સ્થિતિમાં અને જ્યાં રહે છે તે અંગેની વિશિષ્ટતાઓ. દક્ષિણ ગુજરાતના આદિવાસી સમૂહને કેન્દ્રમાં રાખી આપણે હવે આ મુદ્દાને તપાસીશું.

આદિવાસી સમૂહોમાં સામાજિક ભેદભાવો

ગુજરાત રાજ્યની કુલ વસ્તીના ૧૪ ટકા જેટલી વસ્તી આદિવાસીઓની છે. આદિવાસી વસ્તીનું પ્રમાણ ગ્રામ્ય વિસ્તારમાં વધારે છે. (૧૯ ટકા), જ્યારે શહેરી વિસ્તારમાં ઓછું છે. (માત્ર ૧૩ ટકા) કુલ ૧૯ જિલ્લાઓ પૈકી ૭ જિલ્લાઓમાં આદિવાસીઓની વસ્તી વધારે છે. આ ૭ જિલ્લાઓમાં લગભગ ૯૦ ટકા આદિવાસીઓ વસે છે. આથી વહીવટી દૃષ્ટિએ પણ આ જિલ્લાઓ આદિવાસી જિલ્લાઓ કહેવાય છે. આદિવાસીઓની કુલ ૪૮.૫ લાખની વસ્તીમાં સુરત જિલ્લામાં આદિવાસી વસ્તીનું પ્રમાણ વધારે છે. (લગભગ ૧૦ લાખ જેટલું, ૧૯૮૧ની વસ્તી ગણતરીના આધારે).

૫૦ ટકા જેટલી આદિવાસી વસ્તી ધરાવતા તાલુકાઓને આદિવાસી તાલુકાઓ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે. ખેતી, સિંચાઈ, ધિરાણ, માર્કેટીંગ અને રોજગારી જેવી ઉત્પાદન સંબંધી પ્રવૃત્તિઓ માટે આદિવાસી તાલુકાઓ વિશિષ્ટ પ્રકારની સહાયને પાત્ર ગણાય છે. આરોગ્ય, રહેઠાણ, શિક્ષણ જેવા સામાજિક ક્ષેત્રોમાં પણ આ તાલુકાઓને ખાસ સહાય મળે છે. આ ઉપરાંત કોટવાળિયા, કોલચા, કોળધા જેવા વધુ પછાત સમૂહો ખાસ પ્રકારની મદદ માટેના હકદાર છે.

ગુજરાતમાં ૨૮ આદિવાસી તાલુકાઓ છે. સામાજિક અને આર્થિક રીતે પછાત તાલુકાઓ તરીકેનો વિશિષ્ટ દરજ્જો આ તાલુકાઓ ધરાવે છે. જી. આઈ. ડી. સી. સમર્થિત ઔદ્યોગિક વસાહતો તથા અન્ય જાહેર/ખાનગી

સાહસો હવે આદિવાસી તાલુકાઓમાં સ્થપાય છે. અંકલેશ્વર, ઝઘડિયા, હાલોલ, કાલોલ, દાહોદ, બારડોલી, વ્યારા, પારડી અને ઉમરગામ નાના અને મધ્યમ કદના ઉદ્યોગો માટેનાં જાણીતાં કેન્દ્રો છે. કેટલીક યોજનાઓ, પ્રોજેક્ટો અને કાર્યક્રમો હાલના તબક્કે આદિવાસી તાલુકાઓમાં કાર્યરત છે. ખાસ પ્રકારના ટ્રાઈબલ સબ પ્લાન અને લીકડ ઈન્ટીગ્રેટેડ ટ્રાઈબલ ડેવલપમેન્ટ પ્રોગ્રામ્સ (સંકલિત આદિવાસી વિકાસ યોજનાઓ, આઈ.ડી.ટી પી.) પણ ચાલે છે.

આ પ્રકારની પ્રવૃત્તિઓના વધેલા વ્યાપે આદિવાસી તાલુકાઓમા અને એક જ આદિવાસી તાલુકામાં વસતા જુદા જુદા સમૂહોમાં અસંતુલન ઊભું કર્યું છે ઢોડિયા, ચૌધરી, ગામીત વગેરે આદિવાસી સમૂહો તેમનું સામાજિક–આર્થિક સ્તર સુધારી શકયા છે. જ્યારે બીજા સમૂહો જેમાં ખાસ કરીને દૂબળાઓ (હળપતિઓ)નો ઉલ્લેખ કરી શકાય, ઝાઝી પ્રગતિ કરી શકયા નથી.

ગુજરાતમાં આદિવાસીઓના શિક્ષણના સંદર્ભમાં ત્રણ મુખ્ય વલણો વ્યાપકપણે જોવા મળે છે. પ્રથમ, છેલ્લાં થોડાંક વર્ષોથી શિક્ષણ અર્થાત્ અક્ષરજ્ઞાનનું પ્રમાણ આદિવાસીઓમાં વધતું જાય છે. આમ છતાં તેમના સમકક્ષ એવા બિનઆદિવાસી સમૂહો (જેમાં અનુસૂચિત જાતિઓનો પણ સમાવેશ કરી શકાય) કરતાં શિક્ષણમાં તેઓ પાછળ છે. દાખલા તરીકે વણકરો અને ગરોડાઓ (બંને અનુસૂચિત જાતિઓ) મોટાભાગના આદિવાસી સમૂહો કરતાં વધારે શિક્ષિત છે. ઉપલી જ્ઞાતિઓ—એટલે કે સવર્ણો—સ્પષ્ટપણે આદિવાસીઓ કરતાં શિક્ષણની બાબતમાં ઘણા આગળ છે.

બીજું જુદા જુદા વિસ્તારોમાં વસતા આદિવાસી સમૂહોની એક જ આદિવાસી જ્ઞાતિમા પણ તફાવતો જોવા મળે છે. આ તફાવતો ખાસ કરીને સામાજિક-ઐતિહાસિક, આર્થિક અને પાયાની સુવિધાઓને લીધે છે. ગાંધીવાદી રચનાત્મક કાર્યક્રમ, રાષ્ટ્રીય ચળવળ, બ્રિટિશ શાસનની નીતિઓ, સ્વૈચ્છિક સંસ્થાઓના પ્રયત્નો વગેરે છેલ્લાં ૬૦–૭૦ વર્ષોના વારસાની પણ અહીં નોંધ લેવાવી જોઈએ. આ પ્રદેશના જુદા જુદા વિસ્તારોમાં વસતા આદિવાસી સમૂહોમાં આમ વિવિધ પ્રકારની અસરો પડેલી છે.

ત્રીજું, એક જ પ્રકારના સામાજિક આર્થિક વાતાવરણમાં રહેતા આદિવાસીઓમાં પણ તફાવતો જોવા મળે છે. દાખલા તરીકે બારડોલી અને વાલોડ તાલુકામાં રહેતાં આદિવાસી કુટુંબો શિક્ષણની બાબતમાં એક બીજાથી જુદાં પડે છે. આદિવાસીઓ પૈકી બહુ થોડા યુનિવર્સિટી કક્ષાના શિક્ષણ સુધી પહોંચી શકયા છે, જ્યારે તેમનો મોટા ભાગનો સમૂહ અશિક્ષિત છે અથવા પ્રાથમિક કક્ષા સુધીનું જ શિક્ષણ પામેલો છે.

એ કહેવાની જરૂર નથી કે આ પ્રકારની સ્થિતિ કેવળ આદિવાસી સમૂહોમાં જ પ્રવર્તે છે; બિનઆદિવાસી સમૂહોમાં પણ આવા તફાવતો જોવા મળે છે શિક્ષણ વિષયક આ અસમાનતા માટેનું મહત્ત્વનું પરિબળ કુટુંબનું આર્થિક સ્તર અને વ્યક્તિની શિક્ષણ પ્રાપ્ત કરવાની ક્ષમતા છે. શૈક્ષણિક રીતે આગળ વધેલાં કુટુંબો કયાં છે? તેમનાં મુખ્ય લક્ષણો કયાં કયાં છે? આ એવા પ્રશ્નો છે, જે પ્રશ્નોની જ્યારે બહારના વાતાવરણની એકવાક્યતા એક જ સામાજિક સમૂહ કે જ્ઞાતિમાં સરખી અથવા લગભગ સરખી શૈક્ષણિક પ્રાપ્તિ જન્માવી શકતી ન હોય ત્યારે તપાસ કરવી પડે.

કેટલાક અભ્યાસોએ નોંધ્યું છે કે શૈક્ષણિક રીતે આગળ વધેલાં આ કુટુંબો વધુ સારી ઉત્પાદનયોગ્ય મિલકતો ધરાવે છે. (મુખ્યત્વે ખેતીની જમીન), તેમની પાસે કંઈક નિયમિત પ્રકારનો રોજગાર હોય છે; સામાજિક રીતે આગળ વધેલી મધ્યમ, અને ઉપલી જ્ઞાતિઓ સાથેના આંતરિક સબંધો દ્વારા તેઓ શહેરના શિક્ષિત જગત સાથે પ્રમાણમા વધુ ઘરોબો ધરાવતા હોય છે.

આ બધાં પરિબળો પૈકી ઉત્પાદન સાથે સંબંધ

અર્થાત્

ધરાવતું અથવા તો મિલકત–આધારિત પરિબળ આર્થિક છે. ત્રણ રાજ્યો (ગુજરાત, મહારાષ્ટ્ર અને રાજસ્થાન)ના આદિવાસીઓના શિક્ષણ અંગે સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ દ્વારા હાથ ધરવામાં આવેલો વિસ્તૃત અભ્યાસ દર્શાવે છે કે સામાજિક–આર્થિક પરિબળો આદિવાસી બાળકોની નિશાળોમાં નામનોંધણી, સ્થગિતતા, અધવચ્ચેથી ભણતર છોડી દેવું જેવી બાબતો ઉપર કેવો નિર્ણાયક પ્રભાવ પાડે છે.

હવે આપણે એક જ આદિવાસી જાતિ હળપતિ અથવા દૂબળાઓની શૈક્ષણિક સ્થિતિની તપાસ કરીશું. ગુજરાતના આદિવાસીઓ પૈકીનો આ એક એવો નાનકડો આદિવાસી સમૂહ છે જેની પરિસ્થિતિ અતિદુષ્કર છે.

જમીનવિહોણા આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ : હળપતિઓની સ્થિતિ

હળપતિ શબ્દનો શબ્દકોષ મુજબનો અર્થ થાય છે : હળનો પતિ. પરંતુ અન્ય આદિવાસી સમૂહો કરતાં જુદી રીતે, હળપતિઓ મહદ્દંશે જમીનવિહોણા રહ્યા છે. દસકાઓથી તેઓ કણબી પાટીદારો, અનાવિલો રાજપૂતો અને વ્હોરાઓ વગેરેની માલિકીની જમીન પર ખેતમજૂરી કરતા આવ્યા છે. ૧૯૩૦ સુધી તો તેઓ બંધવા મજૂરો (હાળીઓ) હતા, એટલે કે તેઓ તેમના કરજના બદલામાં કોઈ એક જમીનદાર કુટુંબ (ધણિયામો) ને ત્યાં મજૂરી કરતા. એક વાર બંધાઈ ગયા પછી તેમની આ મજૂરી અથવા ચાકરીમાંથી આ હળપતિ 'હાળીઓ' ભાગ્યે જ મુક્ત થઈ શકતા. આ સદીની શરૂઆતમાં કેટલાંક બાહ્ય પરિબળોને કારણે આ સ્થિતિમાં થોડો ફેરફાર થયો.

૧૯૩૦ સુધીમાં મોટા ભાગના હળપતિઓએ 'મુક્ત' મજૂરો તરીકે કામ કરવાનું શરૂ કર્યું. એ પણ સાચું હતું કે ધણિયામાને હવે તેમની લાંબા સમય માટે જરૂર રહી નહતી. પાકની પદ્ધતિ સહિત ખેતીના ક્ષેત્રમાં એવા ફેરફાર થયા કે હવે છૂટક મજૂરીની અને એ રીતે રોજી–ના અથવા દૈનિક મજૂરોની જરૂર ઊભી થઈ. નહેરના પાણીની સગવડ, રોકડિયા પાકોનો વિકાસ, ધિરાણની વધેલી સગવડ તથા બજારમાં પાકનું વેચાણ જેવી બાબતોએ દક્ષિણ ગુજરાતનાં કેટલાંક જમીનધારક કુટુંબોને સમૃદ્ધ બનાવ્યાં. પરંતુ હળપતિઓને માટે પરિસ્થિતિમાં કોઈ ફેર પડયો નહિ. કેટલાક વિદ્વાનોના મત મુજબ તો તાજેતરનાં વર્ષોમાં તેઓની સ્થિતિ વધારે કફોડી થઈ. ગામડાંઓમાં રહેતા હળપતિઓ નવા પ્રકારના ફેરફારને અનુરૂપ સહેજ પણ પ્રગતિશીલ બન્યા નહિ. તેમનું જે સામાજિક આર્થિક પછાતપણું રહ્યું તે માટેના મહત્ત્વના પરિબળ તરીકે તેઓના જમીનવિહોણા-પણાને માનવામાં આવે છે.

તેઓમાંના બહુ થોડાઓએ ૧૨મા ધોરણ સુધીનું કે તેથી ઉપરનું શિક્ષણ પ્રાપ્ત કરેલું જણાય છે. ટેકનિકલ અને વ્યાવસાયિક અભ્યાસક્રમોમાં તો તેઓનું પ્રતિનિધિત્વ નહિવત્ જ છે. ગ્રામ્ય વિસ્તારોમાંના મોટા ભાગના હળપતિઓનાં બાળકો પ્રાથમિક શિક્ષણ-થી ઉપર જતાં નથી. હળપતિ છોકરીઓની શૈક્ષણિક સ્થિતિ તો વળી વધારે ખરાબ છે. આ છોકરીઓ કયાં તો પૂરેપૂરી અશિક્ષિત છે અથવા માત્ર ૨થી ૩ વર્ષ જ શાળાઓમાં ગઈ છે. હળપતિઓને માટે જમીન-વિહોણાપણું, અર્ધ-બેકારી અને ગરીબી પરસ્પર સંબંધિત પ્રશ્નો છે. એક પ્રશ્ન બીજા પ્રશ્નને વધારે ગંભીર બનાવે છે. જીવન ટકાવી રાખવાની આવી દયનીય પરિસ્થિતિ તેઓનાં બાળકોને તેમનાં આરંભિક જીવનનાં ઉત્તમ વર્ષો બધાં પ્રકારનાં હલકાં કામો કરવા માટે વેડફવાની ફરજ પાડે છે.

કેટલાંક ગામડાંઓમાં ખેતી ઘણે બધે અંશે આધુનિક બની છે. શેરડી, કેળા, ચીકુ વગેરે રોકડિયા પાકોની સઘન ખેતી કરવામાં આવે છે. દક્ષિણ ગુજ-રાતના સિંચાઈવાળા વિસ્તારોના ફરતેના પટ્ટામાં ખાંડના સહકારી કારખાનાંઓ શરૂ થયાં છે. આમ છતાં આ પ્રકારના પરિવર્તને અથવા સમૃદ્ધિએ હળ-પતિઓ સહિતના સ્થાનિક મજૂરો અને તેમનાં કુટુંબોની ઉપેક્ષા કરી છે. ખેતીના ક્ષેત્રમાં રોજગારીની તકો હવે

સ્થાનિક મજૂરોને બદલે સ્થળાંતરિત મજૂરોને માટે વધી છે.

આ સ્થળાંતરિત મજૂરો પડોશના મહારાષ્ટ્ર રાજ્યના દુકાળગ્રસ્ત વિસ્તારોમાંથી આવે છે. સ્થાનિક હળપતિ કુટુંબો સાથેની અમારી ચર્ચામાંથી અમને જાણવા મળ્યું કે સ્થાનિક જમીનમાલિકો હળપતિઓને તેમનાં શેરડીનાં ખેતરોમાં કામે રાખવાનું પસંદ કરતા નથી કારણ કે આ હળપતિઓ જમીનમાલિકોની દૃષ્ટિએ અણઆવડતવાળા અને આળસુ છે. કેટલાક હળપતિ મજૂરોએ કહ્યું કે, 'ખરાં કારણો જુદાં છે. જમીનમાલિકો બહારના મજૂરો પાસેથી વધારે કામ લઈ શકે છે. વળી આ બહારના મજૂરોની વફાદારી અને મૂંગા ટેકાની તેઓ ખાતરી રાખી શકે છે. કારણકે આ મજૂરો પોતાના માલિકોને નારાજ કરી પોતાનાં જીવન ટકાવી રાખવાની તકો બગાડવા માગતા નથી.'

શેરડી કાપવાના કામ માટે પ્રવર્તતા ઓછા વેતન દર અંગે પણ કેટલાક હળપતિ મજૂરોએ ફરિયાદ કરી. તેમનું કહેવું હતું કે આ વેતન દર સામાન્ય જીવન-નિર્વાહ માટે જરૂરી રકમ કરતાં યે ઓછો હોય છે. કેટલાક હળપતિઓએ મજૂરોની ભરતી કરનાર મુકાદમો સાથે નજીકના સંબંધો સ્થાપી શકવાની પોતાની અશક્તિને પણ કારણરૂપ ગણાવી. આ પ્રકારની દબાણયુક્ત પરિસ્થિતિને કારણે હળપતિ મજૂરોએ સ્થાનિક રોજગારીથી ઠીક ઠીક વંચિત રહેવું પડે છે.

ગામડાંના હળપતિઓએ ઓછા વેતનદરવાળી ખેતમજૂરી ઉપર જ મુખ્ય આધાર રાખવો પડે છે. હળપતિ કુટુંબોએ પોતાને મળતી બધી મજૂરી બે છેડા ભેગા કરવામાં જ ખર્ચી નાખવી પડે છે. આવા સંજોગોમાં બાળમજૂરી પર આધાર રાખવાનું અનિવાર્ય બની જાય છે. આમ હળપતિઓનાં બાળકો બિલકુલ શાળાએ જઈ શકતાં નથી અથવા જો તેઓ શાળામાં દાખલ થાય છે તો બે ત્રણ ધોરણ પછી તેમણે અભ્યાસ છોડી દેવો પડે છે. કેટલાક એવા હળપતિઓ (યુવાન અને મધ્ય વયના) છે જેઓ નજીકના કસબાનાં ગામોમાં કે શહેરોમાં રોજગારીની શોધમાં નિયમિત સ્થળાંતર કરે છે. તેઓ થાણા, અલીબાગ અને મુંબઈ જેવાં મહારાષ્ટ્રમાં આવેલાં શહેરોમાં તેમ જ ખેડા, અમદાવાદ, વેરાવળ, જૂનાગઢ જેવાં ગુજરાતમાં આવેલા શહેરોમાં પણ જાય છે. તેમના કુટુંબનાં બાળકો વતનના ગામે જ રહે છે. તેઓએ આર્થિક મુશ્કેલીઓ વેઠવી પડે છે તેમ જ કુટુંબના વડીલોના માર્ગદર્શનની ખોટ અનુભવવી પડે છે.

આગાનાં મોટા ભાગનાં બાળકોનું શિક્ષણ સ્થગિત થઈ જાય છે. ગોવાળિયા તરીકેનું કામ કરીને તેઓ તેમના કુટુંબને ટેકો આપવાનું શરૂ કરી દે છે. એક વાર તેઓ ૧૪–૧૫ની વયના થઈ જાય તે પછી તેઓ પણ શહેરોમાં આવેલા અસંગઠિત ઉદ્યોગોમાં મજૂરો તરીકે અથવા સિંચાઈવાળાં ગામડાંઓમાં ખેતમજૂરો તરીકે કામે લાગી જાય છે. શિક્ષણના અભાવને લીધે તેમ જ આધુનિક ઉદ્યોગો માટે જરૂરી એવી આવડતના અભાવે ગ્રામ્ય વિસ્તારના હળપતિઓનાં બાળકો પોતાના વ્યાવસાયિક ભવિષ્યને પેઢીઓ સુધી સુધારી શક્યા નથી. પોતાના વડીલો જે પ્રકારનું કામ કરતા હતા તે જ કામ અથવા તેવાં જ બીજાં કામો તેઓ કરતા રહે છે. તેમની હાલની સ્થિતિ તેમના વડીલોના જેવી જ પીડાદાયક છે. કદાચ એ વધારે ખરાબ પણ થઈ હોય.

હવે થોડું શહેરોના હળપતિઓ વિશે. વલસાડ, બીલીમોરા, નવસારી અને સુરત જેવાં નગરો અને શહેરોમાં હળપતિઓની વસ્તીનું પ્રમાણ સારું એવું છે. તેઓમાંના ઘણા આ શહેરી વિસ્તારોમાં લાંબા સમયથી એટલે કે ૬૦–૭૦ વર્ષોથી રહે છે. શહેરના આ હળપતિઓને સામાન્ય રીતે બે સામાજિક સમૂહોમાં વિભાજિત કરી શકાય: (૧) ઉપલા સ્તરના હળપતિઓ અને (૨) નીચલા સ્તરના હળપતિઓ. ઉપલા સ્તરના હળપતિઓ એ છે કે જેઓ સરકારી કચેરીઓ, બેંકો, શાળાઓ કે હોસ્પિટલો વગેરેમાં નોકરી કરે છે. તેઓ આવકની સલામતી ધરાવતા પગારદાર કર્મચારીઓ છે.

તેઓમાંના થોડાક પ્રમાણમાં સારા ધંધાઓ કે નોકરીઓમાં પણ છે. તેઓ શિક્ષિતપણાને અને ભણતરને ઘણું મહત્ત્વ આપે છે અને તેઓની શિક્ષણ મેળવવા માટેની અભીપ્સા અને આકાંક્ષા પણ ખાસ્સી ઊંચી છે.

ઉપલા સ્તરનાં કુટુંબોનાં બાળકો નગરોની પ્રાથમિક શાળાઓ અને હાઈસ્કૂલોમાં અભ્યાસ કરે છે. તેમાંના થોડાક ઉચ્ચ અભ્યાસ માટે કોલેજોમાં પણ જાય છે. કેટલાક આઈ.ટી.આઈ. અથવા પોલીટેકનિક અભ્યાસક્રમોમાં પણ જાય છે. આનો આધાર તેમનાં પોતાનાં રસરુચિ અને કુટુંબ તરફથી મળતી સહાય ઉપર રહે છે. ઉપલા સ્તરના હળપતિઓ પૈકી ભણેલાઓનો એક લઘુમતી સમૂહ બની રહે છે, જેઓ હળપતિઓ પૈકી સામાજિક રીતે આગળ વધનારાઓમાં પણ સ્થાન ધરાવે છે. આ લોકો પોતાને 'રાઠોડ' કહેવડાવે છે અને 'દૂબળાઓ' (નીચલા સ્તરના હળપતિઓ) કરતાં પોતાને અલગ તેમ જ સ્પષ્ટપણે ચઢિયાતા માને છે.

શહેરી વિસ્તારોમાં નીચલા સ્તરના હળપતિઓની વસ્તીનું પ્રમાણ વધુ છે. તેમનાં કુટુંબો અસંગઠિત ધંધા કે ઉદ્યોગમાં રોકાયેલાં છે; જ્યાં તેમને પોતાને કરવા પડતા શરીરશ્રમના પ્રમાણમાં ઓછું વેતન મળે છે. કેટલાક હળપતિઓ શ્રમકાર્ય સાથે સંકળાયેલા પ્રાસંગિક બજારોમાં પણ જોવા મળે છે. એ લોકો કુલી તરીકેનું, ઘરનોકર તરીકેનું કે પરચુરણ વસ્તુઓના વેચનારાઓ તરીકેનું કામ કરે છે. આ કામોમાંથી તેમને મળતી આવક ઘણી ઓછી હોય છે. આખા કુટુંબના ખર્ચને પહોંચી વળવા માટે તે અપૂરતી હોય છે. આથી તેમનાં બાળકોએ પૂરક આવક મેળવવા ચાની લારી પર, શાકભાજી બજારમાં, વર્કશોપમાં કે ગેરેજોમાં કામ કરવું પડે છે.

કંઈક કમાણી થાય તેવા કામની તાતી જરૂર રહેતી હોવાથી નીચલા સ્તરના ઘણા હળપતિઓનાં બાળકો શહેરની શાળાઓમાં ભણવા જઈ શકતાં નથી. પી.જી. શાહે પોતાના અભ્યાસ માટે આવાં ૯૧ કુટુંબોની મુલાકાત લીધી હતી. તેમના શિક્ષણ અંગેના પ્રાપ્ય આંકડા દર્શાવે છે કે શહેરના અને ગામડાના ગરીબ દૂબળાઓના શિક્ષણના પ્રમાણમાં ખાસ તફાવત જોવા મળતો નથી. ગામડાનાં ૫૯ કુટુંબોની ૨૯૪ વ્યક્તિઓ પૈકી માત્ર ૪૩ વ્યક્તિઓ શિક્ષિત હતી. (૧૪ ટકા). શહેરનાં ૩૨ કુટુંબોની ૧૨૫ વ્યક્તિઓ પૈકી માત્ર ૨૧ વ્યક્તિઓ શિક્ષિત હતી. (૧૫ ટકા). અહીં આપણે એ નોંધવું જોઈએ કે એ સમયે સમગ્ર સુરત શહેરનું શિક્ષણનું પ્રમાણ ૪૭ ટકા જેટલું ઊંચું હતું.

સુરત શહેરના દૂબળાઓના અભ્યાસમાં કૈલાસ વ્યાસે પણ નિરીક્ષણ કર્યું છે કે શિક્ષણના પ્રમાણના સંદર્ભમાં અન્ય આદિવાસી સમૂહો કરતાં દૂબળાઓ ઘણા પાછળ હતા. ૧૯૮૧માં સુરત શહેરમાં દૂબળાઓના શિક્ષણનું પ્રમાણ ફક્ત ૨૦ ટકા હતું. વ્યાસના અભ્યાસમાંથી જાણવા મળતી આ વિગત આઘાતજનક છે કે દૂબળાઓનાં ૧૬૫ કુટુંબોમાંથી માત્ર ૧૬ કુટુંબોમાં જ કુટુંબના વડાએ સાતમા ધોરણથી ઉપરનું શિક્ષણ પ્રાપ્ત કરેલું હતું. ૧૩૮ જેટલાં કુટુંબોમાં દૂબળા સ્ત્રીઓ પૂરેપૂરી અભણ હતી. નીચલા સ્તરના દૂબળાઓનાં કેટલાંક બાળકો શાળાએ જતાં હતાં ખરાં પણ જેવા તેમના કુટુંબના સંજોગો વિપરીત કે વિષમ બનતા, તરત તેમણે તેમનો અભ્યાસ છોડી દેવો પડતો અહીં પણ છોકરાઓ કરતાં છોકરીઓને ભાગે વધારે સહન કરવાનું આવતું.

પીપલોદ ગામના બીજા એક પીએચ.ડી. માટેના નિબંધમાં પણ આ જ પ્રકારના દૃષ્ટિબિંદુનો પડઘો પડે છે. આ અભ્યાસમાં એવું નિરીક્ષણ થયું છે કે હળપતિઓ સુરત શહેરનો જ હિસ્સો હોવા છતાં સુરત શહેરના અર્થતંત્રમાં તેમનું સ્થાન નીચલી કક્ષાના કામકાજોમાં જ હતું. હળપતિઓનાં કુટુંબોમાં શિક્ષણનું પ્રમાણ ૩૦ ટકા જેટલું નીચું હતું. આમાં પુરુષોનું શિક્ષણ પ્રમાણ ૪૨ ટકા અને સ્ત્રીઓનું ૨૧ ટકા હતું. ૯૨ કુટુંબો પૈકી ફક્ત ૫ કુટુંબોમાં જ હળપતિ

પુરૂષો દસમા ધોરણથી ઉપર ભણ્યા હતા આ ૯૨ કુટુ બોમાથી કોઈ એક કુટુ બમા કોઈ એક સ્ત્રી પણ દસમા ધોરણ સુધી ભણી નહોતી આ અભ્યાસમા નોધવામા આવ્યુ છે કે, 'શિક્ષણના સદર્ભમા દૂબળા એ ઘણી નીચી કક્ષાએ રહ્યા છે તે આના પરથી સમજાય છે. વળી આ નીચી કક્ષામા દૂબળા છોકરીઓ અને સ્ત્રીઓનો હિસ્સો મોટો છે તેમનુ આ અશિક્ષિતપણુ પ્રચલિત (endemic) છે વળી પીપળા મા છેક ૧૯૩૪ થી શાળા હોવા છતા આવુ છે

સમાપન દૃષ્ટિબિન્દુ

આગળ જે વાતની ચર્ચા થઈ તે શુ સૂચવે છે? એ સ્પષ્ટપણે સૂચવે છે કે ભણતર અથવા શિક્ષણ સ્પષ્ટપણે વ્યક્તિની આર્થિક સ્થિતિ અથવા દરજ્જા ઉપર ખૂબ જ આધાર રાખે છે આનો અર્થ એ થાય કે આદિવાસી કુટુ બના વર્ગીય સ્થાનને ભણતર અથવા શિક્ષણની સિદ્ધિ સાથે ગાઢ સબધ છે

રાષ્ટ્રવાદી ચળવળના આરભના તબક્કે અગત્યનો ફેરફાર જોવા મળ્યો હતો એમા આશ્રમશાળાઓ દ્વારા આદિવાસી સમાજને શિક્ષિત કરવામા ગાધીવાદી કાર્યકરોએ ઘણી સહાય કરી હતી પરતુ આવા પ્રયત્નોનો વ્યાપ મર્યાદિત રહ્યો અને સમગ્ર પરિસ્થિતિમા ખાસ ફેર પડ્યો નહિ

ચર્ચા એવુ પણ દર્શાવે છે કે હળપતિ જેવો આદિવાસી સમૂહ જે મહદાશે જમીનવિહોણો છે તે શિક્ષણની બાબતમા ઘણો પછાત રહ્યો છે આ પ્રકારનુ પછાતપણુ પ્રચલિત (endemic) છે કારણ કે મોટા ભાગના હળપતિ કુટુ બોને માટે તેમનો સામાજિક કે વર્ગીય દરજ્જો સુધારવાની તક ઓછી રહે છે તેમના આગળ વધવાના ઉત્સાહ અથવા આકાક્ષાની માળખાકીય દૃષ્ટિએ જાણે સીમા આવી ગઈ છે આવનારા ઘણા વર્ષો સુધી આ સ્થિતિ ચાલુ રહેવાની છે, આપણે આગળ જોઈ ગયા તેમ ભલે પછી સામાજિક આતરક્રિયા ગમે એટલી તીવ્ર હોય

અહી આપણે બીજા એક મહત્ત્વના લક્ષણને પણ ધ્યાનમા લેવુ જોઈએ થોડાક હળપતિઓ જેઓ સરકારી કચેરીઓમા કે કારખાનાઓમા કાયમી પ્રકારની નોકરી મેળવી શક્યા છે તેઓ તેમના બાળકોને શિક્ષણ આપી શક્યા છે અને તેમના કેટલાક પોતાના સામાજિક સ્તરને ઊચુ પણ લઈ જઈ શક્યા છે સીમાત સમૂહોમા શિક્ષણનો વિકાસ થાય અથવા તો શિક્ષણનુ પ્રમાણ ટકી રહે તે માટે આર્થિક પરિબળ કેટલુ મહત્ત્વનુ છે તે આના પરથી સમજાય છે

તો પછી આ સ્થિતિ સુધારવા માટે શુ થઈ શકે? જે ગરીબ વર્ગો પૈકીનો હળપતિઓ એક સમૂહ છે તેમા ગરીબ લોકોને માટે તેમનો જીવનનિર્વાહ સારી રીતે થાય તેની વ્યવસ્થા થવી જોઈએ આજે આવુ નથી તેથી જ આ લોકોમા શિક્ષણની સમસ્યા તીવ્ર બનેલી છે

પરતુ આની સાથે સાથે શિક્ષણના મહત્ત્વ અને તેની જરૂરિયાત અગે પણ સામાજિક સસ્થાઓએ લોકોને સતત જાગૃત રાખવા જોઈએ પૂર્વશાળાકીય શિક્ષણ, રાત્રિશાળાઓ અને પ્રૌઢ શિક્ષણ ઉપર ખાસ ભાર મુકાવો જોઈએ ખાસ તો સ્ત્રીઓના શિક્ષણને મહત્ત્વ અપાવુ જોઈએ

આ પ્રકારની વ્યૂહરચના વડે ગરીબી, નિરક્ષરતા, વધુ ને વધુ સીમાત સ્થિતિ તથા ગરીબ વર્ગના લોકોની શિક્ષણવ્યવસ્થામા પ્રવેશવચિતતાના વિષચક્રને તૂટવાની આશા રાખી શકાય

(અનુ શાતિલાલ મેરાઈ)

❀ ❀ ❀

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા

વાય. એ. પરમાર

ઉદ્દામવાદી સાથે સંકળાયેલ છતાં પોતાનું અલગ સ્વરૂપ ધારણ કરેલ વિચારશાખા તે સમાજશાસ્ત્રની આલોચનાત્મક વિચારશાખા (The critical school of Sociology) છે. ૧૯૬૦ અને ૧૯૭૦ના દસકામાં તેણે વિદ્યાર્થીઓ અને બુદ્ધિજીવીઓમાં રસ પેદા કર્યો. ઉત્તર અમેરિકા અને યુરોપિયન દેશોના ડાબેરી પાંખના સભ્યોમાં નવી ચેતના પ્રગટાવી. તેણે રુઢિચુસ્ત માર્કસવાદ અને પરંપરાગત સામાજિક વિજ્ઞાનોના સમર્થકોમાં એક પ્રકારની ચહલપહલ મચાવી દીધી. આ વિચારશાખા મૂડીવાદ અને સોવિયેટ સમાજવાદ બંનેની આલોચના કરી, સમાજિક વિકાસ માટે વૈકલ્પિક માર્ગ બતાવે છે. વિશ્વયુદ્ધ બાદ એક વિશિષ્ટ પ્રકારના માર્કસવાદનો વિકાસ થયો જે નાઝીવાદથી વિરુદ્ધ મનાય છે. હિટલરના સમયમાં જર્મનીમાં અનેક બુદ્ધિજીવીઓને જર્મની છોડી દેશવટો લેવો પડયો અથવા જર્મનીમાં જ ભૂગર્ભમાં રહેવું પડયું. વિશ્વયુદ્ધ બાદ ડાબેરી બુદ્ધિજીવીઓને માટે નાઝી સંસ્કૃતિને દૂર કરી તેની જગ્યાએ માનવીય મુક્તિની સ્થાપના કરવાની એક ફરજ થઈ પડી.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાએ ડાબેરી પાંખના બુદ્ધિજીવીઓને પોતાના ઉદ્દામવાદી વિચારો વિકસાવવા સાનુકૂળ વાતાવરણ પૂરું પાડયું. (૧) ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા જર્મનીની જ નીપજ છે. (૨) તેણે આંતરરાષ્ટ્રીય કક્ષાએ સંગઠનો સ્થાપ્યા અને અમેરિકામાં ઊંડાં મૂળ નાખ્યાં. એટલું જ નહિ પરંતુ તેણે કેલિફોર્નિયાના મુક્તિવાદીઓને હર્બર્ટ માર્કયુસે જેવો ચિંતક પૂરો પાડયો. તેના વિચારોના પ્રભાવ હેઠળ અમેરિકામાં આ વિચારશાખા વધુ પ્રચલિત બની. (૩) આ શાખાને માનવતાવાદી માર્કસવાદ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે અને તે સોવિયેટ રશિયાનો વિકલ્પ છે. (૪) આ વિચારશાખા માર્કસને માત્ર નવી વ્યવસ્થાના તારણહાર તરીકે જ જોતી નથી પરંતુ સાથે હયાત સમાજ વ્યવસ્થાની ટીકા પણ કરે છે. તેનો અંતિમ હેતુ પરિવર્તન માટેની ભૂમિકા ભજવવાનો છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત અંગે તેના સમર્થકોમાં એકમત પ્રવર્તતો નથી. આથી તેઓને વિવાદાસ્પદ જૂથના સિદ્ધાંતકારો તરીકે ઓળખવામાં આવે છે કારણ તેમના વિચારો જટિલ અને અસ્પષ્ટ છે. તેમ છતાં વર્તમાન સમયમાં ડાબેરી પાંખ (Left wing)ના સમાજશાસ્ત્રીઓમાં તેનો પ્રભાવ વધતો જાય છે. આ પરંપરાના વિચારો અનેકવિધ નામોથી ઓળખાય છે. કેટલાક તેને આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત (The Critical Theory), નવજાગૃતિનો દ્વન્દ્વવાદ (The Dialectics of Enlightenment) અને સમાજનો સિદ્ધાંત (The Theory of Society) તરીકે ઓળખાવે છે. જ્યારે અન્ય ટીકાકારો તેને નૂતન નવજાગૃતિમાં (Neo-Enlighenment) થી વેશ પલટો કરેલ નવ રોમાંચકારીવાદ (Neo-Romanticsm) તરીકે પણ ઓળખાવે છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોને એવાં પરિબળોમાં રસ છે જે સમાજને તાર્કિક સંસ્થાઓ તરફ દોરી જાય. આ સંસ્થાઓ યોગ્ય, મુક્ત અને ન્યાયી જીવન સુરક્ષિત કરી શકે. સાથે ઉદ્દામવાદી પરિવર્તનને અવરોધક બનતાં પરિબળોથી પણ તેઓ વાકેફ છે. આથી આવાં પરિબળોનું વિશ્લેષણ કરવા અને તેને ખુલ્લાં પાડવામાં પણ તેઓ રસ ધરાવે છે. ફ્રેંકફર્ટ

વિચારશાખાના સમર્થકોએ કાન્ટ, હેગેલ, માર્ક્સ, વેબર, લુકાચ અને ફ્રોઈડ જેવા ચિંતકોના કેટલાક વિચારોને ગ્રાહ્ય કરી તેનો પોતાના કાર્યમાં સમન્વય કરી અભિવ્યક્ત કરવા પ્રયાસ કર્યો છે. તેઓ જે પરિસ્થિતિઓ સમાજનું પુનરુત્પાદન અને પરિવર્તન, સંસ્કૃતિનો અર્થ, તેમ જ વ્યક્તિ, સમાજ અને પ્રકૃતિ વચ્ચેના સંબંધોને શક્ય બનાવે છે તે પ્રત્યે ગંભીરતા દાખવે છે. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારો દૃઢપણે માને છે કે સમકાલીન સામાજિક અને રાજકીય સવાલોની તપાસ દ્વારા વિચારસરણીની ટીકા કરી બિન–સત્તાધારી અને બિન–અમલદારશાહીના રાજકારણને વિકસાવવા તેઓ પોતાનો ફાળો આપી શકે છે. આને તેઓ પોતાનું કર્તવ્ય માને છે.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાની ઐતિહાસિક પૃષ્ઠભૂમિ

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત અનેક અશાંત બનાવોની આસપાસ વિકાસ પામ્યો હોવાથી તેને સમજવો જરૂરી છે. કારણ, આ બનાવોએ પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ રીતે આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતને અસર કરી છે. ઉપરાંત તેના સ્થાપકોના ઐતિહાસિક અને રાજકીય અનુભવોનાં મૂળ આ બનાવોમાં રહેલા છે. વીસમી સદીની શરૂઆતમાં અને ખાસ કરીને પહેલા વિશ્વ યુદ્ધ સુધી જર્મન રાજ્ય એક રાષ્ટ્ર તરીકે તેમ જ વિશ્વનાં અન્ય ઔદ્યોગિક અને મૂડીવાદી રાષ્ટ્રો વર્ગ–સંઘર્ષને સફળ રીતે કાબૂમાં રાખી શક્યાં હતાં. પરંતુ વર્ગ-સંઘર્ષને વશમાં રાખવાની ઘટના ઠગારી નીવડી. બીજાં વીસ વર્ષોમાં યુરોપની જૂનામાં જૂની રાજકીય વ્યવસ્થાઓમાં વિસ્ફોટક ઘટનાઓ બનવા લાગી. ફેબ્રુઆરી ૧૯૧૭માં રશિયામાં ઝારની પડતી થઈ. નવ મહિના બાદ બોલ્શેવિક પક્ષે (Bolshevik Party) સત્તા હાંસલ કરી. ક્રાંતિની સફળતાના છાંટા રશિયા બહારના વિસ્તારોમાં ફેલાવા લાગ્યા. કેટલાકને એવું લાગવા લાગ્યું કે સિદ્ધાંત અને ક્રાંતિની એકતા જે માર્ક્સના કાર્યક્રમમાં કેન્દ્રનું સ્થાન ધરાવે છે તે પળવારમાં હાંસલ કરી શકાશે.

પહેલા વિશ્વ યુદ્ધના બે વર્ષ બાદ ૧૯૧૮માં અનેક પરિવર્તનો આવ્યાં. દસ દિવસ બાદ કેલ (Kiel) અને વિલહેલ્મસહેન (Wilhelmshaven) માં દરિયાઈ વિપ્લવ થયો અને એણે જર્મન સામ્રાજ્યના પાયા હચમચાવી મૂક્યા. નવેમ્બર ૯ના રોજ બર્લિને પોતાને ગણતંત્ર તરીકે જાહેર કર્યું. મેજોરીટી સોશ્યલ ડેમોક્રેટસ (Majority Social Democrats) અને ઈન્ડીપેન્ટડન્ટ સોશ્યલ ડેમોક્રેટસ (Independent Social Democrats)ની જોડાણવાળી સરકારે સત્તાનાં સૂત્રો હાંસલ કર્યાં. મેજોરીટી સોશ્યલ ડેમોક્રેટસ બંધારણીય રીતે સંસદીય સરકાર અને શાંતિ મંત્રણા માટે કૃતનિશ્ચયી હતા. જ્યારે યુદ્ધથી અસર પામેલા મોટા ભાગના લોકોને ગણતંત્ર, લોકશાહી અને શાંતિનાં સૂત્રો પોતાની પહોંચની બહાર લાગ્યાં. કામદારો અને સિપાઈઓએ કાઉન્સિલો સ્થાપી અર્થવ્યવસ્થા અને લશ્કરમાં દૂરગામી પરિવર્તનોની માંગણી કરી. તેઓએ ઉત્પાદનનાં સાધનોનું સામાજીકરણ અને લશ્કરમાં હોદ્દાઓની નાબૂદીની માંગણી કરી. ઑસ્ટ્રિયા, હંગેરી અને ઈટલીમાં પણ કેટલીક સમાંતર ઘટનાઓ બની હંગેરીમાં બૂર્ઝ્વા સરકારને ખસેડી સોવિયેત ગણતંત્રની રચના કરવામાં આવી. ઑસ્ટ્રિયા અને ઈટલીમાં કામદારોની કાઉન્સિલો સ્થાપવામાં આવી અને ત્યાં વિશાળ પાયા પર આંદોલનો થયાં અને હડતાળો પડી.

૧૯૨૦ ના અંતમાં યુરોપિયન સમાજવાદી આંદોલનોની છિન્નભિન્નતા, પશ્ચિમ અને પૂર્વની સત્તાનાં દબાણો, યુદ્ધમાંથી ફરી બેઠા થવા માટે સાધનોની અછત, આર્થિક નાકાબંધી અને આર્થિક અલ્પવિકાસે રશિયન ક્રાંતિને નબળી પાડી. વળી રશિયામાં જ લોકો લેનિને ચીંધેલા માર્ગેથી પાછા પડયા ૧૯૨૪ મા લેનિનનું મૃત્યુ થયું અને ત્રણ વર્ષ બાદ સ્ટેલિનનો વિજય થયો. રશિયામાં સ્ટાલિનીકરણની પ્રક્રિયા હેઠળ સેન્સરશીપ અને નિયંત્રણોનું કેન્દ્રીકરણ કરવામાં આવ્યું અને યુરોપના અનેક સામ્યવાદી પક્ષોને રશિયાની નેતાગીરી હેઠળ લાવવામાં આવ્યા. જર્મનીમાં પણ સામ્યવાદી પક્ષનું સભ્યપદ વધતું જતું હતું પરંતુ તે ધીરે

ધીરે બિન–અસરકારક બનતું જતું હતું. તેના અસ્તિત્વે લોકશાહીમાં માનનારા માટે ભય ઊભો કર્યો. સાથે જ જર્મનીમાં કામદારોનું સતત વિભાજન થતું જતું હતું. જર્મન કામદારોનું વિભાજન તેના જટિલ ઇતિહાસનું પરિણામ છે. તેના ઉદ્ભવનાં મૂળ સેકન્ડ ઇન્ટરનેશનલ અને જર્મન સોશ્યલ ડેમોક્રેટીક પાર્ટી (the Second International and the German Social Democrats Party) ના ઇતિહાસમાં જોવા મળે છે. સેકન્ડ ઇન્ટરનેશનલના માર્ક્સવાદીઓએ સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું કે સમાજવાદ એ મૂડીવાદના વિકાસમાંથી ફલિત એક ઐતિહાસિક અનિવાર્યતા છે. લોકોની ક્રાંતિ હાથવેંતમાં લાગી. પરંતુ એક ટીકાકારે સ્પષ્ટ રીતે જણાવ્યું કે 'જે ક્રાંતિકારી પક્ષ ક્રાંતિની રાહ જોયા કરે છે તે ધીરે ધીરે ક્રાંતિકારી પક્ષ તરીકે પોતાનું અસ્તિત્વ ગુમાવતો જાય છે.' જર્મન સોશ્યલ ડેમોક્રેટિક પાર્ટીમાં આવુ જ બન્યું. તેની સભ્ય સંખ્યા વધી હોવા છતાં એનું મહત્ત્વ ઘટવા લાગ્યું. ૧૯૧૭ માં તેના ડાબેરી પાંખના સભ્યોએ પોતાનું સ્વતંત્ર જૂથ ઊભું કર્યું. યુદ્ધનાં બે વર્ષ બાદ સોશ્યલ ડેમોક્રેટીક નેતાગીરી જર્મનીમાં લોકશાહીકરણ અને ઉત્પાદનનું સામાજીકીકરણ કરવામાં નિષ્ફળ ગઈ. ઊલટાનું ફ્રાન્ઝ નોઈમેન (Franz Neumann) ના શબ્દોમાં તેણે જર્મન ઉદ્યોગમાં ઇજારાશાહીના પ્રવાહોને મજબૂત કરવાની ભૂમિકા ભજવી. વળી તે કાનૂની અને સનદી સેવાઓમાં પ્રત્યાઘાતી તત્ત્વોને ધરમૂળથી ઉખેડી નાંખવામાં તેમ જ લશ્કરને તેની બંધારણીય ભૂમિકા સુધી મર્યાદિત રાખવામાં નિષ્ફળ ગઈ.

જર્મન કામદારોની નિષ્ઠા સમાજવાદી, સામ્યવાદી અને રાષ્ટ્રીય સમાજવાદી પક્ષોમાં વહેંચાઈ ગઈ. યુદ્ધ હારનો અનુભવ, શાંતિ મંત્રણાનો ભંગ, આર્થિક મંદી, બેરોજગારની વૃદ્ધિ અને આંતરરાષ્ટ્રીય મૂડીવાદની કટોકટીએ વર્ગસંઘર્ષમાં વધારો કર્યો. ૧૯૨૪ થી ૧૯૩૩ ના ગાળામાં યુરોપનો ઇતિહાસ નાઝીવાદ અને ફાસીવાદથી ઘેરાયેલો હતો. આ સંગઠિત પરિબળો સામે ઉદાર અને લોકશાહીમાં માનનાર પક્ષો બિન–અસરકારક નીવડ્યા. સામ્યવાદીઓએ કંઈક અંશે સામનો કરવા પ્રયાસ કર્યો. પરંતુ તે નિરર્થક નીવડ્યો. હિટલરે જર્મનીમાં, મુસોલિનીએ ઇટલીમાં અને ફ્રાન્કોએ સ્પેનમાં આ તકનો પૂરેપૂરો લાભ ઉઠાવ્યો. જાન્યુઆરી ૧૯૩૩ માં નાઝીવાદે જર્મનીમાં સત્તા હસ્તગત કરી. મધ્ય અને દક્ષિણ યુરોપમાં મૂડીવાદ, મોટા ખેડૂતો, અમલદારશાહી અને લશ્કરના જોડાણવાળી સરકારો વિજયી રહી. બધાં જ સમાજવાદી અને લોકશાહી સંગઠનોને કચડી નાંખવામાં આવ્યાં. ઓગસ્ટ ૨૨, ૧૯૩૯ માં હિટલર અને સ્ટાલિન વચ્ચે સંધિ થઈ. જેઓ મૂડીવાદ સામે સંઘર્ષમાં ઊતર્યા હતા તેમને માટે આ યુગનો અંત આવ્યો.

આ રાજકીય અને ઐતિહાસિક ઘટનાઓના પરિપ્રેક્ષ્યમાં જ આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત સમજી શકાય છે. સિદ્ધાંત અને તેના વ્યવહારુ ઉપયોગ વચ્ચેના સંબંધો કેવી રીતે જોઈ શકાય છે ? શું સિદ્ધાંત ભવિષ્ય માટે આશા જન્માવી શકે છે ? બદલાતા ઐતિહાસિક પ્રવાહોમાં શું ક્રાંતિકારી આદર્શને યોગ્ય ઠેરવી શકાય છે ? આ પ્રશ્નોના પ્રતિભાવ રૂપે ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા અસ્તિત્વમાં આવે છે. આ માટે આપણે શરૂઆતના બે ચિંતકો જ્યોર્જ લુકાચ (Georg Lukas) અને કાર્લ કોર્શના (Karl Korsch) વિચારોને સમજવા જરૂરી છે. ૧૯૨૦ ની શરૂઆતમાં લુકાચ અને કોર્શ બંને હંગેરિયન અને જર્મન સામ્યવાદી પક્ષોના સક્રિય સભ્યો હતા. લૂકાચના (History and Class Consciousness: 1923) અને કોર્શના (Marxism and philosophy: 1923) પુસ્તકોની સખત ટીકા થઈ. ૧૯૨૬ માં કોર્શને જર્મન કમ્યુનિસ્ટ પક્ષમાંથી કાઢી મૂકવામાં આવ્યો, છતાં તેણે પોતાનું સ્વતંત્ર રાજકીય જૂથ ચાલુ રાખ્યું. પરંતુ નાઝીઓના વિજયને પરિણામે તેને સ્કેન્ડેનેવિયા (Scandinvia) અને અમેરિકામાં સ્થળાંતર કરવાની ફરજ પડી. લુકાચ ટીકાનો ભોગ બનતાં રશિયા જતો રહ્યો. બંને માર્ક્સની વિભાવનાઓ, સિદ્ધાંતો અને

નિયમોમાં ગંભીરપણે માનતા હતા. બંનેએ માનવીની ભાત્રનિષ્ઠતા ઉપર ખાસ ભાર મૂકયો. માનવીની ભાવનિષ્ઠતા અને ચેતના ક્રાંતિનેા મહત્ત્વનો સ્રોત મનાય છે. ક્રાંતિમાં તે અવરોધક બને છે. મોટા ભાગના માર્કસવાદીઓએ આની અવગણના કરી. લૂકાચ અને કોર્શ બંનેએ ભાવનિષ્ઠતા અને ચેતના પર ખાસ ભાર મૂકયો છે. બંને જણા આલેાચનાત્મક સિદ્ધાંત સાથે સંકળાયા વિના તેના પૂર્વગામી રહ્યા છે.

લૂકાચના મતે કામદારોના સંઘર્ષની બહાર ઐતિહાસિક ભૌતિકવાદનું કોઈ મહત્ત્વ અને અર્થ રહેતા નથી. વસ્તુનિષ્ઠ વાસ્તવિકતા જેવું કંઈ જ નથી જે પ્રત્યે સિદ્ધાંતકાર પોતાનો નિષ્ક્રિય પ્રતિભાવ પાડે. કારણ પ્રત્યેક પળે તે સામાજિક પ્રક્રિયા તેમ જ તેની સ્વ–સભાનતાની આલેાચનાત્મક શક્તિનો ભાગ છે. સિદ્ધાંતકાર વર્ગસંઘર્ષનો ભાગીદાર હોઈ, તેણે વર્ગ-સંબંધોની અંતર્ગત ગતિવિધિની શકયતાઓને વસ્તુ-નિષ્ઠ રીતે સમજાવવા પ્રયાસ કરવો જોઈએ. માર્કસવાદ પોતાને નિષ્પક્ષ અને સત્ય તરીકે ઓળખાવે છે; પરંતુ આને સામાજિક વર્ગ સાથેના વ્યવહારથી અલગ રીતે જોઈ શકાય નહિ. લૂકાચની દૃષ્ટિએ આપણે શ્રમિક વર્ગના દૃષ્ટિકોણથી જોવુ જોઈએ, કારણ આ વર્ગના આધારમાં જ મૂડીવાદનાં ઉદ્ભવનાં મૂળ રહેલાં છે. આ વર્ગની રચના મૂડીવાદી વ્યવસ્થા માટે મહત્ત્વની ચાવી છે. મૂડીવાદી સમષ્ટિની ધરી તરીકે એનામાં સામાજિક સંબંધો અને પ્રક્રિયાઓને જોવાની શક્તિ છે. આમ લૂકાચના મત મુજબ શ્રમિકોનું દૃષ્ટિબિંદુ એટલે સમાજના ભાવનિષ્ઠ–વસ્તુનિષ્ઠ તરીકે તેની સમષ્ટિને ગ્રહણ કરી શકવાની શકયતા.

લૂકાચ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે શ્રમિક વર્ગ વિશિષ્ટ છે. કારણ એનામાં સમાજને સમજવાની અને ઉદ્દામવાદી રીતે પરિવર્તન લાવવાની શક્તિ છે. વ્યવહારુ કામદાર વર્ગની ક્રાંતિ અસ્તિત્વ ન ધરાવતી હોય તો પણ આપણે તેની વસ્તુનિષ્ઠતાની શકયતાની ચર્ચા કરી શકીએ છીએ. કારણ ઐતિહાસિક પ્રક્રિયાના ગત્યાત્મક પાસામાં જ તેનાં તત્ત્વો સમાયેલાં છે. આથી સિદ્ધાંતનો હેતુ ખરેખર અને શકય તેમ જ હયાત વ્યવસ્થાની વિસંવાદિતાઓ અને ભવિષ્યની સ્થિતિની શકયતા વચ્ચેના ખંડોને ખુલ્લા પાડવાનો અને તેનું વિશ્લેષણ કરવાનો છે. સિદ્ધાંતની અભિમુખતા ચેતનાના વિકાસની અને સક્રિય રાજકીય ભાગીદારીને પ્રોત્સાહિત કરવાની હોવી જોઈએ.

લૂકાચના મતે ક્રાંતિકારી ચેતનાના વિકાસનું મુખ્ય અવરોધક પરિબળ વસ્તૂકરણ (reification) છે જ્યાં વ્યક્તિને પોતાની ઉત્પાદનીય શક્તિ અપરિચિત અને વિમુખ લાગે છે. તે જણાવે છે કે જીવનના પ્રત્યેક ક્ષેત્રમાં વસ્તૂકરણ પ્રસરી ગયું છે. આ જ પ્રકારનો વિચાર માર્કસના વસ્તુઓનાર ચનાતંત્રના વિશ્લેષણમાં, સિમેલના સંસ્કૃતિના વસ્તૂકરણમા અને વેબરના તાર્કિકરણમાં પણ અભિવ્યક્ત થાય છે. વસ્તૂકરણ એક એવી પ્રક્રિયા છે જેમાં સામાજિક ઘટના વસ્તુ તરીકેનો આકાર ધારણ કરે છે. તેનો ઉદ્ભવ ઉત્પાદનીય પ્રક્રિયામાંથી થાય છે. આ પ્રક્રિયા સામાજિક સંબંધોને વસ્તુ તરીકેના સંબંધોમાં રૂપાંતરિત કરે છે અને કામદાર અને એના ઉત્પાદનને પણ વસ્તુ તરીકે ગણે છે. ટૂંકમાં કહીએ તો મૂડીવાદી સમાજની ઉત્પાદન પદ્ધતિએ માનવીના કાર્યને વસ્તુના સ્વરૂપમાં રૂપાંતરિત કરી નાંખ્યું છે, પરિણામે કામદારની શ્રમશક્તિ અને વ્યક્તિમત્તા વચ્ચે ભંગાણ ઊભું થયું છે. માનવી બજારમાં વેચી શકાય તેવી વસ્તુ બની ગયો છે. વસ્તૂકરણ મૂડીવાદી સમાજની કેન્દ્રવર્તી સમસ્યા છે. તે બૂર્ઝવા સમાજના વસ્તુનિષ્ઠ અને ભાવનિષ્ઠ સ્વરૂપોને નિયત કરે છે. ટૂંકમાં, આલેાચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોએ લૂકાચના સિદ્ધાત અને ઇતિહાસ વચ્ચેના સંબંધો, સિદ્ધાંતનું સમાજના વિકાસમા મહત્ત્વ, ઉત્પાદન અને સંસ્કૃતિ વચ્ચેના સંબંધો, વસ્તૂકરણની અસરો અને સમાજનાં વિવિધ પાસાંઓ એકબીજા સાથે સંકળાઈ એક સામાજિક સમષ્ટિ (Social whole)ને પ્રગટ કરે છે વગેરે મુદ્દાઓને જાળવી રાખ્યા છે.

અથાત્

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા અને ધી ઇન્સ્ટિટયુટ ઓફ સોશ્યલ રીસર્ચ

'ધી ઇન્સ્ટિટયુટ ઓફ સોશ્યલ રીસર્ચ (The Institute of Social Research) ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાનું કેન્દ્ર મનાય છે. આ સંસ્થાની સ્થાપના ૧૯૨૩માં ફેલિક્સ જે. વેલ (Felix J. Weil) અને તેના પિતાના માતબર દાનમાંથી કરવામાં આવી હતી. આ સંસ્થાનો હેતુ ઓછામાં ઓછાં દબાણો અને નિયંત્રણો વિના મુક્ત રીતે કાર્ય કરવાનો હતો. આ સંસ્થા ફ્રેંકફર્ટ વિદ્યાપીઠ સાથે સંકળાયેલી હોવાથી તેને ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા તરીકે ઓળખવામાં આવે છે. આ સંસ્થા સાથે અનેક બુદ્ધિજીવીઓ સંકળાયા હતા અને તેમનો અભિગમ આંતરજ્ઞાનશાખીય (Interdisciplinary) મનાય છે. તેના સમર્થકોના વિચારોમાં એકવાકયતા જોવા મળતી નથી. પ્રત્યેક બુદ્ધિજીવીએ પોતાના વિશિષ્ટ જ્ઞાનને અનુરૂપ સંસ્થાના વિકાસમાં મહત્ત્વનું યોગદાન આપ્યું છે. આમાં કાર્લ ગ્રુનબર્ગ (Carl Grunberg) કાયદાશાસ્ત્રી અને રાજ્યશાસ્ત્રી, મેક્સ હોર્કહાઈમર (Max Horkheimer) તત્ત્વચિંતક, સમાજશાસ્ત્રી અને સામાજિક માનસશાસ્ત્રી, ફ્રેડરિક પોલોક (Friedrich Pollock) અર્થશાસ્ત્રી અને રાષ્ટ્રીય આયોજન, હેન્રિક ગ્રોસમેન (Henryk Grossman), રીચાર્ડ સોર્જ (Richard Sorge), કાર્લ વિટફોગલ (Karl Wittfogel), લિયો લોવનથાલ (Leo Lowenthal) લોકભાગ્ય સંસ્કૃતિ અને સાહિત્ય, થિયોડોર વિઝનગ્રુન્ડ એડોર્નો (Theodor Wiesengrund Adorno) તત્ત્વચિંતક, સમાજશાસ્ત્રી અને સંગીતશાસ્ત્રી, એરિક ફ્રોમ Erich Fromm), મનોચિકિત્સક, સામાજિક માનસશાસ્ત્રી, હર્બર્ટ માર્કયુસે (Herbert Marcuse), ફ્રેન્ઝ નોઈમેન(Franz Neumann), રાજ્યશાસ્ત્રી અને કાયદાશાસ્ત્રી, ઓટો ક્રિચહાઈમર (Otto Krichheimer) તેમજ રાજ્યશાસ્ત્ર અને કાનૂની નિષ્ણાત આરકડીઝ ગુરલેન્ડ (Arkadij Gurland) જેવા અર્થશાસ્ત્ર અને સમાજશાસ્ત્રની શાખાઓના જાણકારોનો સમાવેશ થાય છે. મોટા ભાગના આ બુદ્ધિજીવીઓ યહૂદી હતા. આમાંથી કેટલાક રાજકારણમાં ડાબેરી પાંખના સક્રિય સભ્યો હતા. તેઓ મધ્યમ અથવા ઉપલા મધ્યમવર્ગની પૃષ્ઠભૂમિ ધરાવતા હતા. આ સંસ્થાનું સભ્યપદ ધરાવનારને ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકો તરીકે ઓળખવામાં આવે છે.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના તબક્કાઓ

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાનો ઇતિહાસ સામાન્ય રીતે ત્રણ તબક્કામાં વહેંચાયેલો છે. પ્રથમ તબક્કો ૧૯૨૩ થી ૧૯૪૦નો છે. કાર્લ ગ્રુનબર્ગ (Karl Grunberg) આ સંસ્થાના પ્રથમ નિયામક બન્યા અને તે પદ ઉપર તેઓ ૧૯૨૮ સુધી રહ્યા. ૧૯૨૯ માં ૬૮ વર્ષની ઉંમરે તેમણે નિવૃત્તિ લઈ લીધી. ત્યારબાદ વચગાળાના સમય દરમ્યાન ફ્રેડરિક પોલોક (Friedrich Pollock) આ પદ પર રહ્યા. ગ્રુનબર્ગ ઓસ્ટ્રો–માર્કસીસ્ટ પરંપરા (Austro Marxist tradition) ના એક સ્થાપક મનાય છે. વિયેના વિદ્યાપીઠમાં કાયદા શાસ્ત્ર અને રાજ્યશાસ્ત્રનું અધ્યાપકપદ સંભાળી તેઓ આ સંસ્થામાં જોડાયા. જર્મન વિદ્યાપીઠમાં માર્કસીસ્ટ તરીકે સૌ પ્રથમ પદ હાંસલ કરવાની નામના મેળવી. તેમણે શ્રમ અને સમાજવાદી ઇતિહાસના પ્રથમ યુરોપિયન સામાયિકનું સંપાદન કર્યું. જર્મનીની ધી ઇન્સ્ટિટયુટ ઓફ સોશ્યલ રીસર્ચ અને મોસ્કોની ધી માર્કસ એંગલ્સ ઇન્સ્ટિટયુટ વચ્ચે સતત સંપર્ક અને વિચારવિનિમય ચાલુ હતા. આને પરિણામે બંનેના સંયુક્ત પ્રયાસથી માર્કસ–એંગલ્સના પ્રથમ ગ્રંથનું પ્રકાશન શક્ય બન્યું.

ગ્રુનબર્ગે પોતાના હાથ નીચે અનેક બુદ્ધિજીવીઓને એકત્રિત કર્યા જેઓ તીવ્ર રાજકીય નિષ્ઠા ધરાવતા હતા. આમ કાર્લ વિટફોગલ, ફ્રાન્ઝ બોરકેનુ (Franz Borkenau) અને જુલિયન ગુમપર્સ (Julian Gumperz) સામ્યવાદી પક્ષના સભ્યો હતા. કોઈ પણ પક્ષની છત્રછાયા વિના આ સંસ્થાએ સ્વતંત્ર રીતે અનેકવિધ વિચારસરણી ધરાવતા વિદ્વાનોને પોતાના

તરફ આકર્ષ્યાં અને તેમને પોતાના વિચારો અભિવ્યક્ત કરવાની ઉત્તમ તક પૂરી પાડી. ૧૯૨૪માં ગ્રુનબર્ગે પોતાના ઉદ્‌ઘાટન પ્રવચનમાં સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું કે જર્મન વિદ્યાપીઠો સંશોધનના ભોગે એવું શિક્ષણ આપી રહી છે જે હયાત સત્તાની સમતુલાને જાળવી રાખવાની ભૂમિકા ભજવે છે. ગ્રુનબર્ગે જણાવ્યું કે આ પ્રવાહોનો વિરોધ કરવા આપણે માર્ક્સવાદનો એક વૈજ્ઞાનિક સંશોધનની પદ્ધતિ અને દાર્શનિક પદ્ધતિ તરીકે ઉપયોગ કરવો જોઈએ. તેમની દૃષ્ટિએ વાસ્તવિક સામાજિક ઘટનાઓ ઐતિહાસિક ભૌતિકવાદનુ ક્ષેત્ર છે અને સામાજિક જીવન અવિરતપણે રૂપાંતર પામતું રહે છે. સંશોધનનો હેતુ આ રૂપાંતરની પ્રક્રિયાના અંતિમ કારણો શોધી કાઢવાનો અને જે નિયમો દ્વારા તેનો વિકાસ થાય છે તેને છતા કરવાનો છે. તેમની સશોધન પદ્ધતિ આગમનાત્મક છે તેઓ દૃઢપણે માનતા કે આર્થિક પાસાનું સંચાલન કરતા નિયમોને શોધી કાઢવાથી સામાજિક જીવન સમજી શકાશે આથી તેઓ માર્ક્સવાદને આર્થિક જીવનના બદલાતાં સ્વરૂપોના સિદ્ધાંત તરીકે ઓળખાવતા.

ગ્રુનબર્ગની સંસ્થાએ વાસ્તવિક ઐતિહાસિક અભ્યાસ અને સૈદ્ધાંતિક વિશ્લેષણનું સંકલન કરવાનો પ્રયાસ કર્યો. એના સામયિકોએ મૂડીવાદી ઇતિહાસ, સમાજવાદી અર્થ-વ્યવસ્થા અને કામદારોનાં આંદોલનો પ્રત્વે અનેક લેખો પ્રકાશિત કર્યા. એ આંતરજ્ઞાન-શાખીય અભિગમના પ્રખર પુરસ્કર્તા હતા. પરંતુ સામાજિક ઘટના અંગે તેમણે આપેલ સમજૂતી આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોને સ્વીકાર્ય ન હતી. તેઓએ સામાજિક ઘટના મૂળભૂત રીતે આર્થિક પાસાને અભિવ્યક્ત કરે છે તે વિચારનો અસ્વીકાર કર્યો. સામાજિક સંસ્થાઓનો વિકાસ અપૂર્ણતાથી વધુ પૂર્ણતા તરફ આગળ વધે છે તે વિચાર પણ તેમને સ્વીકાર્ય ન હતો. તેમ છતાં ગ્રુનબર્ગની ઐતિહાસિક સંશોધન પદ્ધતિ અને રાજકીય આર્થિક માળખા અંગેના તેમના વિચારપરત્વે તેઓની સંમતિ હતી.

૧૯૩૧માં મેકસ હોર્કહાઈમર (Max Horkheimer) તેના નિયામક બન્યા. તેની સાથે ફ્રોમ, મારકયુસે, નોઈમેન અને બેન્જામિન જેવા નવા વિદ્વાનો સંસ્થામાં જોડાયા. બેન્જામિને જણાવ્યું કે આંતર-જ્ઞાનશાખીય શાસ્ત્રોને સુગ્રથિત કરી સમાજ વિશે શિક્ષણ આપવું જોઈએ. મેકસ હોર્કહાઈમરે ૧૯૩૧ માં પોતાના ઉદ્‌ઘાટન પ્રવચનમાં ધી ઇન્સ્ટિટ્યુટ ઓફ સોસ્યલ રીસર્ચના ધ્યેયો સ્પષ્ટ કર્યા. તેણે ગ્રુનબર્ગનો સૈદ્ધાંતિક વિશ્લેષણ અને અનુભવજન્ય સંશોધનનો હેતુ ચાલુ રાખ્યો. તેમ છતાં તેણે જણાવ્યું કે સિદ્ધાંત અને સંશોધનની ભૂમિકાને વધુ ઉદ્દામવાદી ઐતિહાસિક અને સૈદ્ધાતિક સ્વરૂપમા ચર્ચવાની જરૂર છે. હોર્કહાઈમરના મતે સામાજિક તત્ત્વજ્ઞાને માનવ જીવનના ભવિષ્યનું અર્થઘટન વ્યક્તિગત રીતે ન કરતાં સમુદાયના એક ભાગ તરીકે કરવુ જોઈએ. તેણે સામાજિક તત્ત્વજ્ઞાનના પરંપરાગત સવાલો જેવા કે વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચેના સંબંધો, સંસ્કૃતિનો અર્થ અને સામાજિક જીવનના મહત્ત્વનો સ્વીકાર કર્યો પરંતુ આ સવાલ પ્રત્વે અપનાવવામાં આવેલ દાર્શનિક અભિગમનો અસ્વીકાર કર્યો. તત્ત્વચિંતકોએ ઇતિહાસ અને સામાજિક સંદર્ભથી અલગ રહી આ સવાલોને અમૂર્ત રીતે જોવા પ્રયાસ કર્યો છે. આને બદલે દ્વન્દ્વાત્મક અંતઃ પ્રવેશ (Penetration) અને દાર્શનિક સિદ્ધાંતના વિકાસને વ્યવહારમાં મૂકવાની જરૂર છે. કોઈપણ વ્યક્તિગત વિજ્ઞાન 'તથ્યો' અથવા 'સત્ય'ને શોધવા સમર્થ નથી. આ માટે અનેક શાસ્ત્રોનો સમન્વય જરૂરી છે. આમ તે આંતરજ્ઞાનશાખીય અભિગમનો પ્રખર પુરસ્કર્તા મનાય છે.

સામાજિક ઘટના આર્થિક તંત્રમાંથી તારવી શકાતી નથી. આ વિધાનને હોર્કહાઈમર નકારે છે. તેણે દૃઢતા પૂર્વક જણાવ્યું કે સમાજનું આર્થિક જીવન, વ્યક્તિનો માનસિક વિકાસ અને સંસ્કૃતિના ક્ષેત્રમાં આવતાં રૂપાંતરો વચ્ચેના સંબંધોને તપાસવા જોઈએ. સાથે વિજ્ઞાન, કલા, ધર્મ, કાયદો, નીતિ, ફેશન, જનમત, સ્પોર્ટ, આનંદપ્રમોદ અને જીવન શૈલીને પણ તપાસવી આવશ્યક છે. ટૂંકમાં, તે ત્રણ મુદ્દાઓ પર ધ્યાન કેન્દ્રિત

કરે છે. એક, દાર્શનિક સવાલોને આંતર જ્ઞાનશાખીય સંશોધન હેઠળ તપાસવું. બીજું, પરંપરાગત માર્કસવાદનો અસ્વીકાર કરી તેનું પુનર્ગઠન કરવું. ત્રીજું, સામાજિક સિદ્ધાંતે આંતર સબંધોના સમુચ્ચયને સ્પષ્ટ કરવો જે સમાજ, અર્થવ્યવસ્થા, સંસ્કૃતિ અને ચેતનનું પુનરુત્પાદન અને રૂપાંતર શક્ય બનાવે છે. આને તપાસવા કોઈ એક પદ્ધતિ પૂરતી નથી. આના માટે અનેક સામાજિક પદ્ધતિઓનો સમન્વય જરૂરી છે. માત્ર એક જ અભિગમ અપનાવવાથી વાસ્તવિકતાનું સાચું ચિત્ર રજૂ કરવું મુશ્કેલ બનશે. આથી વ્યવસ્થિત સંશોધનમાં ગુણાત્મક અને પ્રમાણાત્મક પ્રવૃત્તિઓનો ઉપયોગ કરવો જરૂરી છે. પરંતુ અનુભવજન્ય સંશોધન સૈદ્ધાંતિક વિશ્લેષણનું પૂરક નથી. સમાજ, સંસ્કૃતિ અને વર્ગ જેવી વિભાવનાઓને અનુભવજન્ય સંદર્ભમાં રૂપાંતરિત કરી શકાય નહિ. તેનું સૈદ્ધાંતિક સ્પષ્ટીકરણ અને મૂલ્યાંકન જરૂરી છે.

૧૯૩૦ થી ૧૯૪૦ના સમયગાળામાં નાઝીવાદ સત્તા પર આવવાથી આ સંસ્થા છિન્ન-ભિન્ન થઈ ગઈ. ફેબ્રુઆરી ૧૯૩૩માં આ સંસ્થાનું જીનિવા (Geneva) ખાતે સ્થળાંતર કરવામાં આવ્યું અને ત્યાંથી ૧૯૩૫ માં ન્યૂયોર્ક કોલંબિયા વિદ્યાપીઠમાં સ્થળાંતર કરવામાં આવ્યું. અહીં પણ તેણે પોતાનો આંતરજ્ઞાનશાખીય અભિગમ ચાલુ રાખ્યો અને ૧૯૩૨ માં પોતાનું 'જર્નલ ઑફ સોસ્યલ રીચર્સ' પ્રકાશિત કર્યું. જર્મનીમાં નાઝીવાદ હેઠળ હિટલર સત્તા પર આવવાથી અનેક બુદ્ધિજીવીઓને જર્મનીમાંથી સ્થળાંતર કરી અમેરિકામાં વસવાટ કરવાની ફરજ પડી. મોટા ભાગના આ સ્થળાંતરિતોએ પોતાના સગા-સંબંધીઓ ગુમાવ્યા હોવાથી તેઓ એક પ્રકારની માનસિક વ્યથા અનુભવતા હતા. સાથે નાણાકીય કટોકટી અને પરદેશી સંસ્કૃતિના લોકો અને એમના વિચારો સાથે તાલમેલ બાબત પણ ગૂંચવણ અનુભવતા હતા. અમેરિકન બુદ્ધિજીવીઓ અનુભવજન્યવાદ અને વ્યવહારવાદ પરત્વે વધુ પડતા ઉત્સાહી હતા જ્યારે જર્મન સ્થળાંતરીઓ સિદ્ધાંત, તત્ત્વજ્ઞાન અને ઇતિહાસના આગ્રહી હતા. આથી તેમનામાં અમેરિકન વિચારધારા પરત્વે એક પ્રકારનો પૂર્વગ્રહ ઊભો થયો. નાણાકીય કટોકટીને લીધે તેમને કેટલાક કાર્યક્રમો પડતા મૂકવા પડ્યા.

આ બદલાયેલી પરિસ્થિતિ હેઠળ પણ તેઓએ મૂડીવાદના સિદ્ધાંતો, રાજ્યનું તંત્ર, સાધનાત્મક તર્કનો વિકાસ, વિજ્ઞાન, ટેકનોલોજી અને પ્રયુક્તિ, સમૂહ-સંસ્કૃતિ, કુટુંબ વ્યવસ્થા અને વ્યક્તિવાદનો વિકાસ, વિચારસરણી અને સંવાદ જેવા વિચાર પર ગોષ્ઠિઓ અને સંશોધનો ચાલુ રાખ્યાં. હોર્કહાઈમર અને તેમના સમર્થકોને એવી આશા હતી કે તેમનું કાર્ય આલોચનાત્મક સામાજિક ચેતના સ્થાપી હયાત વિચારસરણીના અંતઃ પ્રવેશમાં મદદગાર થશે અને લોકો પોતાનું સ્વતંત્ર મૂલ્યાંકન કરવાનું જાળવી રાખશે.

૧૯૫૦માં બીજા વિશ્વયુદ્ધ બાદ માર્ક્યુસે, લોવનથાલ, વિટ્ફોગલ અને અન્ય સાથીઓ અમેરિકામાં જ રહ્યા જ્યારે હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને પોલોક પશ્ચિમ જર્મનીમાં પરત આવ્યા. ૧૯૫૩ માં તેમણે ધી ઇન્સ્ટિટ્યુટ ઑફ સોસ્યલ રીસર્ચને ફ્રેંકફર્ટમાં પુનર્જીવિત કરી. હોર્કહાઈમર ફ્રેંકફર્ટ વિદ્યાપીઠના રેક્ટર બન્યા જ્યારે એડોર્નો અધ્યાપકપદે રહ્યા. ૧૯૫૫માં એડોર્નો સંસ્થાના સહ-નિયામક બન્યા. ૧૯૫૮માં હોર્કહાઇમર અને પોલોક નિવૃત્ત થયા. ૧૯૬૯માં એડોર્નોનું મૃત્યુ થયું અને ત્યારબાદના વર્ષમાં પોલોકનું પણ અવસાન થયું. ૧૯૭૩ માં હોર્કહાઈમરનું મૃત્યુ થયું. અહીં પણ તેમણે પોતાનો આંતરજ્ઞાનશાખીય અભિગમ ચાલુ રાખ્યો. બીજા વિશ્વ યુદ્ધની પુનઃરચના અને શીત યુદ્ધના વાતાવરણમાં જર્મનીના ચાવીરૂપ ભૂતકાળના બુદ્ધિજીવીઓ પર છાપાંઓ અને એકેડેમીશ્યનો તરફથી ટીકાઓ થવા લાગી. હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ આનો સખત વિરોધ કર્યો અને આ અંગે ગંભીર ચર્ચા કરવા અનુરોધ કર્યો. તેમ છતાં તેમની સ્થિતિ વધુ તંગ બની. તેમણે માર્ક્સ અને એના વિચારોનો બચાવ કર્યો પરંતુ સોવિયેટ માર્ક્સવાદની ટીકા કરી. આના લીધે રૂઢિચુસ્તો વધુ છંછેડાયા અને તેમની

ઉપર અનેક બાજુથી પ્રહારો થવા લાગ્યા. વળી ૧૯૬૦ નાં આંદોલનો દરમ્યાન રાજકીય રીતે અલિપ્ત રહેવા બદલ તેમની ટીકા થઈ. ધીરે ધીરે સિદ્ધાંતનું વર્ચસ્વ મંદ પડતું ગયું.

અત્રે ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે આ ત્રણે તબક્કાઓ એડોલ્ફ હિટલરની (Adolf Hitler) ચડતીપડતીને ધ્યાનમાં રાખી વિભાજિત કરવામાં આવ્યા છે. આથી નાઝીવાદનું જર્મની ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા માટે મહત્ત્વની સામાજિક પૃષ્ઠભૂમિ પૂરી પાડે છે. બંને અવિભાજ્ય રીતે એકબીજા સાથે સંકળાયેલા છે. વળી નાઝીવાદના જર્મનીને યહૂદીઓના ઈતિહાસ, યહૂદી બુદ્ધિજીવીઓ અને યહૂદી તત્ત્વજ્ઞાનથી અલગ પાડી શકાય નહિ. કાર્લ માર્કસને પણ યહૂદી પેગંબર તરીકે સમજવા પ્રયાસ થયો છે જે સતત કચડાયેલા લોકોની મુશ્કેલીઓ દૂર કરવા ઉત્સુક હતો. ટૂંકમાં નાઝીવાદના ભયે બુદ્ધિજીવીઓને માર્કસના સામાજિક ટીકા (Social Criticism) અને માનવ મુક્તિ (Human Liberation) ના વિચારો તરફ પ્રોત્સાહિત કર્યા. એક બાબત દીવા જેવી સ્પષ્ટ છે અને તે એ કે આ વિચારશાખાએ જર્મનીમાં નવા ડાબેરી પાંખના વિદ્યાર્થીઓને બીજા વિશ્વ યુદ્ધ વખતની સમાજવ્યવસ્થા વિરુદ્ધ બળવો કરવા અવશ્ય પ્રેરણા આપી. ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાને નાઝીવાદ અને ફાસીવાદ વિરુદ્ધનું એક બૌદ્ધિક શસ્ત્ર માનવામાં આવે છે.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાનું હાર્દ

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના પાયામાં કાર્લ માર્કસ, જ્યોર્જ લુકાચ અને કાર્લ કોર્શના વિચારોની પ્રખર અસર જોવા મળે છે. તેઓએ જ્યુડેઓ ક્રિશ્ચન (Judeo-Christian) વિચારો અને હેગલના તત્ત્વજ્ઞાનમાંથી પ્રેરણા મેળવી હતી. તે માર્કસવાદનો જ એક ફાંટો મનાય છે. આ વિચારશાખાના વિશ્લેષણમાં બે વિધાનો અવશ્ય ધ્યાન ખેંચ્યા વિના રહેતાં નથી. એક, સમાજની વ્યક્તિઓ કેટલાક વિચારો ધરાવે છે. આ વિચારો સમાજની પૃષ્ઠભૂમિમાંથી જ આવે છે. પરિણામે આપણા વિચારોનું ઘડતર સમાજિક છે. આથી અમુક કાલખંડ અને તેના ખ્યાલાત્મક (Conceptual Patterns) ની અસરથી મુક્ત એવું વસ્તુનિષ્ઠ જ્ઞાન (Objective Knowledge) અને તારણો શકય નથી. બીજું, બુદ્ધિજીવીઓએ તેમના કાર્યમાં માત્ર વસ્તુનિષ્ઠતા (Objectivity) ધારણ કરવી જોઈએ નહિ. આને બદલે પોતે જે સમાજને તપાસે છે તે પ્રત્યે આલોચનાત્મક (critical) વલણ અખત્યાર કરવું જોઈએ. તેમણે વર્તમાન સમાજની સ્થિતિ અને સામાજિક રીતે નિર્માણ કરેલા જ્ઞાનના સંબંધોને સ્પષ્ટ કરવા અને તપાસવા જોઈએ. તેઓએ સામાજિક પરિવર્તન અંગે લોકોને જાગૃત કરવા પ્રયાસ કરવો જોઈએ.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા માનવ સમાજમાં જોવા મળતી અવિરત યાતનાઓ અને અન્યાયો પરત્વે ગંભીર હોવાથી તેની સતત ટીકા કરે છે તેઓ અન્યાય સામેના પ્રતિકારને મજબૂત કરવા માંગે છે અને તેના દ્વારા અન્યાયને નાબૂદ કરવા માગે છે. તેના પ્રવર્તકો પ્રવર્તમાન બગડેલ સમાજવ્યવસ્થાથી વ્યથિત છે. આ પ્રકારના સમાજનો અસ્વીકાર કરી નવો માનવીય સમાજ (Human Society) સ્થાપવા માંગે છે. શરૂઆતના આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત (critical theory) નો ઈરાદો સમાજમાં ધીરે ધીરે સુધારણા લાવવાને બદલે ઉદ્દામવાદી પરિવર્તન (Radical change) લાવવાનો હતો. આને લીધે તેને માર્કસવાદના બુદ્ધિજીવીઓના ઈતિહાસમાં સ્થાન આપવામાં આવે છે. જ્યોર્જ લુકાચ અને કાર્લ કોર્શ આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત સાથે સંકળાયા વિના તેના પૂર્વગામી રહ્યા છે. આ એક પ્રકારનો માર્કસવાદ જ છે. તેના બુદ્ધિજીવીઓ કોઈપણ પ્રકારના એકમાર્ગીકરણ (Regimentation) નો વિરોધ કરે છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોનાં લખાણોમાં બુર્ઝ્વા સમાજની સતત ઉદ્દામવાદી ટીકા થતી જોવા મળે છે. કેટલાંક તેમનાં લખાણોને નિરાશવાદી અથવા રોમાંચકારી તરીકે ઓળખાવે છે. તેમનાં લખાણો છૂટાછવાયાં હોવા છતાં તેમાં મૂડીવાદ વિરુદ્ધનો પ્રતિકાર અવશ્ય

 અર્થાત્

જોવા મળે છે. આ સિદ્ધાંત રાજકીય આર્થિક તંત્ર, સામાજિક સાંસ્કૃતિક પાસું, મનોવિશ્લેષણ અને ઇતિહાસના ચિંતન ઉપર વિશેષ ભાર મૂકે છે. પરિણામે આ મુદ્દાઓને વિસ્તારથી સમજવા જરૂરી છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત અને રાજકીય અર્થકારણ

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોએ મૂડીવાદી સંસ્થાને સમજવા માર્કસના વર્ગ અને વર્ગસંઘર્ષના ખ્યાલોનો બહોળો ઉપયોગ કર્યો છે. તેમના કાર્યમાં મૂડીવાદના વિકાસના અવશેષો અવશ્ય જોવા મળે છે. તેમના અભિપ્રાય મુજબ સમાજ મૂડીવાદી ઉત્પાદન પદ્ધતિના આધિપત્ય પર આધાર રાખે છે. આ સમાજ વસ્તુવિનિમય આધારિત છે. ઉત્પાદનનો હેતુ માત્ર નફો હાંસલ કરવા માટે છે જ્યારે માનવીની જરૂરિયાતો અને ઇચ્છાઓને સંતોષવા પર ખાસ ભાર મૂકવામાં આવતો નથી. ઉત્પાદનનુંવસ્તુ તરીકેનું સ્વરૂપ અમૂર્ત વિનિમયથી નિયત થાય છે. વિનિમય અમૂર્ત શ્રમ સમય આધારિત છે અને તે ઉત્પાદનની પ્રક્રિયાના વસ્તુનિષ્ઠ અને ભાવનિષ્ઠ સ્વરૂપને અસર કરે છે. મૂડીવાદમાં ઉત્પાદન અને શ્રમ એક એવી જટિલતા ઊભી કરે છે કે તે માનવસંબંધોનો હ્રાસ કરે છે.

સામાજિક સંબંધોનું જાળું મૂડીવાદી સામાજિક પ્રક્રિયાની એકતાને સુરક્ષિત કરે છે અને સાથે તેના ફેટિશાયેઝેશન (Fetishization) અને વસ્તુકરણને પણ સુરક્ષિત કરે છે. માનવીના શ્રમના ઉત્પાદનને એક સ્વતંત્ર હકીકત તરીકે જોવામાં આવે છે જેને પોતાનું આગવું જીવન અને કુદરતી મૂલ્ય હોય છે. મૂડીવાદમાં વિનિમય, વહેંચણી અને ઉપભોગતામાંથી પરિણમતા સામાજિક અને ભૌતિક સંબંધો તાત્કાલિક કળી શકાતા નથી. તે વસ્તુઓની ફેટિશપૂજા પાછળ ઢંકાયેલા રહે છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોના મતે મૂડીવાદ એક સુમેળભરી સામાજિક સમષ્ટિ નથી. વસ્તુઓના ઉત્પાદનના ક્ષેત્રે મૂડીવાદ વિસંવાદિતા આધારિત છે. ઉત્પાદનના પ્રભાવી સંબંધો ઉત્પાદનનાં વિકસિત પરિબળોને અંકુશમાં રાખી તેમાં વિરોધ ઊભો કરે છે. ઉપરાંત કામદારોને ઉત્પાદનનાં સાધનોથી અલગ કરી માલિકો સાથે સંઘર્ષમાં દોરી જાય છે. આ વિરોધ આર્થિક તેમ જ સાંસ્કૃતિક ક્ષેત્રે ઊભો થાય છે. સામાજિક રીતે નિષ્પન્ન વિચારસરણી અને તેની ખરેખરી અભિવ્યક્તિ વચ્ચેનો વિરોધ કટોકટી તરફ દોરી જાય છે. કારણ જે નિયમો ઉત્પાદનનું સંચાલન કરે છે તે વ્યક્તિઓની ઇચ્છાઓ અને જરૂરિયાતોનું સંચાલન કરતા નથી. આ પ્રકારની અર્થવ્યવસ્થાથી મૂડી–સઘન ઉદ્યોગો (capital intensive industries) અને મૂડીના કેન્દ્રીકરણના પ્રવાહો વધતા જાય છે. અહીં મુક્ત બજારનું સ્થાન અલ્પાધિકારી મુક્ત બજાર (oligopolisic) અને ધોરણસર વસ્તુઓના જથ્થાબંધ ઉત્પાદનની ઈજારાશાહી લે છે. ધીરે ધીરે સંઘટિત મૂડીરચનામાં થતી વૃદ્ધિ મૂડીના સંચયની પ્રક્રિયાને અસ્થિર કરવામાં ભાગ ભજવે છે. આ પ્રક્રિયાને જાળવી રાખવા તેના સમર્થકો કોઈપણ સાધનોનો ઉપયોગ કરતા ખંચકાટ અનુભવતા નથી, એટલે સુધી કે તેઓ સામ્રાજ્યવાદ અને યુદ્ધનો પણ આશરો લે છે.

૧૯૨૮–૧૯૨૯ માં ગ્રોસમેને (Grossmann) પોતાના નિબંધમાં સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું કે મૂડીવાદનો નાશ વસ્તુનિષ્ઠ રીતે જરૂરી અને ગણતરીપૂર્વકનો છે. વધતી જતી સંઘટિત મૂડીરચનાના પ્રવાહનું વિશ્લેષણ સ્પષ્ટ નિર્દેશ આપે છે કે તેમાં કટોકટી ઊભી થશે અને મૂડીવાદ ભાંગી પડશે. વસ્તીની વૃદ્ધિ અને અધિશેષ મૂલ્યનું ઉત્પાદન મૂડીના વિસ્તરણ માટે અપૂરતું છે પરિણામે મૂડીવાદનો નાશ અનિવાર્ય છે. પરંતુ આનો અર્થ એ નથી કે તેનું આપોઆપ સમાજવાદમાં રૂપાંતર થશે. ગ્રોસમેનના વિચારોમાં ઉત્ક્રાંતિ અને ક્રાંતિ બંને તત્ત્વો મિશ્રિત સ્વરૂપે જોવા મળે છે. ગ્રોસમેન દર્શાવે છે કે 'કોઈ પણ અર્થવ્યવસ્થા ભલે તે કેટલીયે નબળી કેમ ન હોય પણ તે એકાએક ભાંગી પડતી નથી. તેને ઉથલાવવી પડે છે. આનો અર્થ એ થયો કે સમાજની નબળી કડીઓ કઈ છે અને તે ક્યારે પરિવર્તન માટે સંપૂર્ણપણે તૈયાર છે તે જાણી લેવું જોઈએ. પરિવર્તનની કક્ષાએ પહોંચી હોય તો

ઉપર અનેક બાજુથી પ્રહારો થવા લાગ્યા. વળી ૧૯૬૦ ના આંદોલનો દરમ્યાન રાજકીય રીતે અલિપ્ત રહેવા બદલ તેમની ટીકા થઈ ધીરે ધીરે સિદ્ધાંતનું વર્ચસ્વ મંદ પડતું ગયું.

અત્રે ધ્યાનમા રાખવુ જરૂરી છે કે આ નવે તબક્કાઓ એડોલ્ફ હિટલરની (Adolf Hitler) ચડતીપડતીને ધ્યાનમા રાખી વિભાજિત કરવામા આવ્યા છે આથી નાઝીવાદનુ જર્મની ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા માટે મહત્ત્વની સામાજિક પૃષ્ઠભૂમિ પૂરી પાડે છે. બંને અવિભાજ્ય રીતે એકબીજા સાથે સંકળાયેલા છે. વળી નાઝીવાદના જર્મનીને યહૂદીઓના ઈતિહાસ, યહૂદી બુદ્ધિજીવીઓ અને યહૂદી તત્ત્વજ્ઞાનથી અલગ પાડી શકાય નહિ કાર્લ માર્કસને પણ યહૂદી પેગંબર તરીકે સમજવા પ્રયાસ થયો છે જે સતત કચડાયેલા લોકોની મુશ્કેલીઓ દૂર કરવા ઉત્સુક હતો ટૂંકમા નાઝીવાદના ભયે બુદ્ધિજીવીઓને માર્કસના સામાજિક ટીકા (Social Criticism) અને માનવ મુક્તિ (Human Liberation) ના વિચારો તરફ પ્રોત્સાહિત કર્યા એક બાબત દીવા જેવી સ્પષ્ટ છે અને તે એ કે આ વિચારશાખાએ જર્મનીમા નવા ડાબેરી પાંખના વિદ્યાર્થીઓને બીજા વિશ્વ યુદ્ધ વખતની સમાજવ્યવસ્થા વિરુદ્ધ બળવો કરવા અવશ્ય પ્રેરણા આપી. ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાને નાઝીવાદ અને ફાસીવાદ વિરુદ્ધનુ એક બૌદ્ધિક શસ્ત્ર માનવામા આવે છે

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાનું હાર્દ

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના પાયામાં કાર્લ માર્કસ, જ્યોર્જ લુકાચ અને કાર્લ કોર્શના વિચારોની પ્રખર અસર જોવા મળે છે. તેઓએ જ્યુડો ક્રિશ્ચન (Judeo-Christian) વિચારો અને હેગલના તત્ત્વજ્ઞાનમાથી પ્રેરણા મેળવી હતી તે માર્કસવાદનો જ એક ફાંટો મનાય છે. આ વિચારશાખાના વિશ્લેષણમા બે વિધાનો અવશ્ય ધ્યાન ખેંચ્યા વિના રહેતા નથી. એક, સમાજની વ્યક્તિઓ કેટલાક વિચારો ધરાવે છે. આ વિચારો સમાજની પૃષ્ઠભૂમિમાથી જ આવે છે. પરિણામે આપણા વિચારોનું ઘડતર સમાજિક છે. આથી અમુક કાલખંડ અને તેના ખ્યાલાત્મક (Conceptual Patterns) ની અસરથી મુક્ત એવુ વસ્તુનિષ્ઠ જ્ઞાન (Objective Knowledge) અને તારણો શક્ય નથી. બીજું, બુદ્ધિજીવીઓએ તેમના કાર્યમા માત્ર વસ્તુનિષ્ઠતા (Objectivity) ધારણ કરવી જોઈએ નહિ. આને બદલે પોતે જે સમાજને તપાસે છે તે પ્રત્યે આલોચનાત્મક (critical) વલણ અખત્યાર કરવું જોઈએ તેમણે વર્તમાન સમાજની સ્થિતિ અને સામાજિક રીતે નિર્માણ કરેલા જ્ઞાનના સંબંધોને સ્પષ્ટ કરવા અને તપાસવા જોઈએ તેઓએ સામાજિક પરિવર્તન અંગે લોકોને જાગૃત કરવા પ્રયાસ કરવો જોઈએ.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા માનવ સમાજમા જોવા મળતી અવિરત યાતનાઓ અને અન્યાયો પરત્વે ગંભીર હોવાથી તેની સતત ટીકા કરે છે તેઓ અન્યાય સામેના પ્રતિકારને મજબૂત કરવા માગે છે અને તેના દ્વારા અન્યાયને નાબૂદ કરવા માગે છે. તેના પ્રવર્તકો પ્રવર્તમાન બગડેલ સમાજવ્યવસ્થાથી વ્યથિત છે આ પ્રકારના સમાજનો અસ્વીકાર કરી નવો માનવીય સમાજ (Human Society) સ્થાપવા માગે છે. શરૂઆતના આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત (*critical theory*) નો ઈરાદો સમાજમા ધીરે ધીરે સુધારણા લાવવાને બદલે ઉદ્દ્મવાદી પરિવર્તન (Radical change) લાવવાનો હતા આને લીધે તેને માર્કસવાદના બુદ્ધિજીવીઓના ઈતિહાસમા સ્થાન આપવામા આવે છે. જ્યોર્જ લુકાચ અને કાર્લકોર્શ આલોચનાત્મક સિદ્ધાત સાથે સંકળાયા વિના તેના પૂર્વગામી રહ્યા છે. આ એક પ્રકારનો માર્કસવાદ જ છે. તેના બુદ્ધિજીવીઓ કોઈપણ પ્રકારના એકમાર્ગીકરણ (Regimentation) નો વિરોધ કરે છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોના લખાણોમા બૂર્ઝવા સમાજની સતત ઉદ્દ્મવાદી ટીકા થતી જોવા મળે છે કેટલાંક તેમના લખાણોને નિરાશાવાદી અથવા રોમાંચકારી તરીકે ઓળખાવે છે. તેમના લખાણો છૂટાછવાયાં હોવા છતા તેમાં મૂડીવાદ વિરુદ્ધનો પ્રતિકાર અવશ્ય

જોવા મળે છે. આ સિદ્ધાંત રાજકીય આર્થિક તંત્ર, સામાજિક સાંસ્કૃતિક પાસું, મનોવિશ્લેષણ અને ઇતિહાસના ચિંતન ઉપર વિશેષ ભાર મૂકે છે. પરિણામે આ મુદ્દાઓને વિસ્તારથી સમજવા જરૂરી છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત અને રાજકીય અર્થકારણ

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોએ મૂડીવાદી સંસ્થાને સમજવા માર્કસના વર્ગ અને વર્ગસંઘર્ષના ખ્યાલોનો બહોળો ઉપયોગ કર્યો છે. તેમના કાર્યમાં મૂડીવાદના વિકાસના અવશેષો અવશ્ય જોવા મળે છે. તેમના અભિપ્રાય મુજબ સમાજ મૂડીવાદી ઉત્પાદન પદ્ધતિના આધિપત્ય પર આધાર રાખે છે. આ સમાજ વસ્તુવિનિમય આધારિત છે. ઉત્પાદનનો હેતુ માત્ર નફો હાંસલ કરવા માટે છે જ્યારે માનવીની જરૂરિયાતો અને ઇચ્છાઓને સંતોષવા પર ખાસ ભાર મૂકવામાં આવતો નથી. ઉત્પાદનનું વસ્તુ તરીકેનું સ્વરૂપ અમૂર્ત વિનિમયથી નિયત થાય છે. વિનિમય અમૂર્ત શ્રમ સમય આધારિત છે અને તે ઉત્પાદનની પ્રક્રિયાના વસ્તુનિષ્ઠ અને ભાવનિષ્ઠ સ્વરૂપને અસર કરે છે. મૂડીવાદમાં ઉત્પાદન અને શ્રમ એક એવી જટિલતા ઊભી કરે છે કે તે માનવસંબંધોનો હ્રાસ કરે છે.

સામાજિક સંબંધોનું જાળું મૂડીવાદી સામાજિક પ્રક્રિયાની એકતાને સુરક્ષિત કરે છે અને સાથે તેના ફેટિશાયેઝેશન (Fetishization) અને વસ્તુકરણને પણ સુરક્ષિત કરે છે. માનવીના શ્રમના ઉત્પાદનને એક સ્વતંત્ર હકીકત તરીકે જોવામાં આવે છે જેને પોતાનું આગવું જીવન અને કુદરતી મૂલ્ય હોય છે. મૂડીવાદમાં વિનિમય, વહેંચણી અને ઉપભોગતામાંથી પરિણમતા સામાજિક અને ભૌતિક સંબંધો તાત્કાલિક કળી શકાતા નથી. તે વસ્તુઓની ફેટિશપૂજા પાછળ ઢંકાયેલા રહે છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોના મતે મૂડીવાદ એક સુમેળભરી સામાજિક સમષ્ટિ નથી. વસ્તુઓના ઉત્પાદનના ક્ષેત્રે મૂડીવાદ વિસંવાદિતા આધારિત છે. ઉત્પાદનના પ્રભાવી સંબંધો ઉત્પાદનનાં વિકસિત પરિબળોને અંકુશમાં રાખી તેમાં વિરોધ ઊભો કરે છે. ઉપરાંત કામદારોને ઉત્પાદનનાં સાધનોથી અલગ કરી માલિકો સાથે સંઘર્ષમાં દોરી જાય છે. આ વિરોધ આર્થિક તેમ જ સાંસ્કૃતિક ક્ષેત્રે ઊભો થાય છે. સામાજિક રીતે નિષ્પન્ન વિચારસરણી અને તેની ખરેખરી અભિવ્યક્તિ વચ્ચેનો વિરોધ કટોકટી તરફ દોરી જાય છે. કારણ જે નિયમો ઉત્પાદનનું સંચાલન કરે છે તે વ્યક્તિઓની ઇચ્છાઓ અને જરૂરિયાતોનું સંચાલન કરતા નથી. આ પ્રકારની અર્થવ્યવસ્થાથી મૂડી-સઘન ઉદ્યોગો (capital intensive industries) અને મૂડીના કેન્દ્રીકરણના પ્રવાહો વધતા જાય છે. અહીં મુક્ત બજારનું સ્થાન અલ્પાધિકારી મુક્ત બજાર (oligopolisic) અને ધોરણસર વસ્તુઓના જથ્થાબંધ ઉત્પાદનની ઈજારાશાહી લે છે. ધીરે ધીરે સંઘટિત મૂડીરચનામાં થતી વૃદ્ધિ મૂડીના સંચયની પ્રક્રિયાને અસ્થિર કરવામાં ભાગ ભજવે છે. આ પ્રક્રિયાને જાળવી રાખવા તેના સમર્થકો કોઈપણ સાધનોનો ઉપયોગ કરતા ખંચકાટ અનુભવતા નથી, એટલે સુધી કે તેઓ સામ્રાજ્યવાદ અને યુદ્ધનો પણ આશરો લે છે.

૧૯૨૮-૧૯૨૯ માં ગ્રોસમેને (Grossmann) પોતાના નિબંધમાં સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું કે મૂડીવાદનો નાશ વસ્તુનિષ્ઠ રીતે જરૂરી અને ગણતરીપૂર્વકનો છે. વધતી જતી સંઘટિત મૂડીરચનાના પ્રવાહનું વિશ્લેષણ સ્પષ્ટ નિર્દેશ આપે છે કે તેમાં કટોકટી ઊભી થશે અને મૂડીવાદ ભાંગી પડશે. વસ્તીની વૃદ્ધિ અને અધિશેષ મૂલ્યનું ઉત્પાદન મૂડીના વિસ્તરણ માટે અપૂરતું છે પરિણામે મૂડીવાદનો નાશ અનિવાર્ય છે. પરંતુ આનો અર્થ એ નથી કે તેનું આપોઆપ સમાજવાદમાં રૂપાંતર થશે. ગ્રોસમેનના વિચારોમાં ઉત્ક્રાંતિ અને ક્રાંતિ બંને તત્ત્વો મિશ્રિત સ્વરૂપે જોવા મળે છે. ગ્રોસમેન દર્શાવે છે કે 'કોઈ પણ અર્થવ્યવસ્થા ભલે તે કેટલીયે નબળી કેમ ન હોય પણ તે એકાએક ભાંગી પડતી નથી. તેને ઉથલાવવી પડે છે. આનો અર્થ એ થયો કે સમાજની નબળી કડીઓ કઈ છે અને તે ક્યારે પરિવર્તન માટે સંપૂર્ણપણે તૈયાર છે તે જાણી લેવું જોઈએ. પરિવર્તનની કક્ષાએ પહોંચી હોય તો

પણ તે પરિવર્તન સક્રિય ભાવનિષ્ઠ પરિબળોમાં શક્ય છે'. આર્થિક ખંડન ક્રાંતિની બાંયધરી આપતું નથી. ગ્રોસમેનના અભિપ્રાય મુજબ કામદાર વર્ગ અને તેમને માટે લડત આપનાર વર્ગની સક્રિય સમેલગીરી દ્વારા જ ક્રાંતિ શક્ય છે. ગ્રોસમેનના સક્રિય અને સભાનપણે ભાગીદારી લેવાના વિચારને હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને પોલેકે પણ અનુમોદન આપ્યું છે.

મેક્સ હોર્કહાઈમરના વિચારો

હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોના મૂડીવાદના વિશ્લેષણમાં દ્વિભાવનું વલણ જોવા મળે છે. હોર્કહાઈમર માર્ક્સની વસ્તુલક્ષી અર્થવ્યવસ્થાનો સ્વીકાર કરે છે. હોર્કહાઈમરના મત મુજબ 'વસ્તુપ્રધાન અર્થવ્યવસ્થા (commodity economy) ઐતિહાસિક હકીકત છે અને પ્રત્યેક કાલખંડમાં તેનામાં આંતરિક અને બાહ્ય વિસવાદિતા જોવા મળે છે અને સમય જતાં તેની તીવ્રતા વધતી જાય છે.' તેની દલીલ મુજબ સમકાલીન સામાજિક પરિવર્તનના પાયામાં આર્થિક રચનાતંત્ર છે એટલે કે આ પ્રભાવી ઉત્પાદનના સંબંધોને દૂર કરીને જ સ્વ–આત્મપૂર્ણ વ્યવહારુ (self-fulfilling praxis) સમાજ સ્થાપી શકાશે. તેના મૂડીવાદ અંગેના વિચારો સમજતા અગાઉ તેના જીવન અંગેનો સાધારણ પરિચય મેળવી લેવો જરૂરી છે

યહૂદી ઝનૂન મેક્સ હોર્કહાઈમરના (Max Horkheimer : 1895–1973) સ્વભાવનો અંતર્ગત ભાગ હતો. જેઓ કાર્લ માર્ક્સના જીવનચરિત્રથી પરિચિત હશે તેઓને અવશ્ય ખ્યાલ હશે કે તેના હાઈસ્કૂલના દિવસોથી તેનામાં માનવતા માટેની તીવ્ર ઉત્સુકતા અથવા ઝનૂન વ્યક્ત થયા વિના રહેતું નથી. કાર્લમાર્ક્સ માલદાર ન હતો પરિણામે માનવતાની વ્યથા બાબત તે સતત ચિંતિત રહેતો. મેક્સ હોર્કહાઈમર આનાથી વિપરિત પરિસ્થિતિમાં ઉછર્યો હતો. તેના કુટુંબની પરિસ્થિતિ તવંગર હતી. પોતાના પિતાનો મોટો વેપાર હતો. આમ છતાં ૨૦ વર્ષની વયે પોતાની ડાયરીમાં નોંધતા તે લખે છે કે 'મારા પિતાના ધંધાથી મારું ભવિષ્ય ઊજળું છે. જગતની સર્વ સુખસંપત્તિ મને આકર્ષી શકે છે અને તેને હું ભોગવી શકું એમ છું. છતાં એક સળગતી ચિંતા મને કોરી ખાઈ રહી છે જેને હું નિયંત્રિત કરી શકું એમ નથી. આ ગાંડપણની મુસાફરી મને ક્યાં લઈ જશે તેની ખબર નથી.' કહેવાનું તાત્પર્ય માત્ર એટલું જ છે કે માનવયાતનાઓ અને સામાજિક અન્યાયો સામેનો વિરોધ અને નવા સમાજ વિશેની ઝંખના તેના વિચારોમાં અગ્રસ્થાને હતી.

મેક્સ હોર્કહાઈમરે માત્ર જીવનની સુખસંપત્તિનો જ ત્યાગ કર્યો નહિ, પરંતુ પ્રવર્તમાન સામાજિક વ્યવસ્થાનો પણ અસ્વીકાર કર્યો. પૂર્ણ જગત વિશેની તેની ઝંખના અવારનવાર તેના વિચારોમાં વ્યક્ત થતી રહે છે. તેણે પ્રથમ વિશ્વયુદ્ધમાં ભાગ લીધો તેમ જ મ્યુનિચ (Munich) ની ૧૯૧૮ની ક્રાંતિનો અનુભવ કર્યો. આ ક્રાંતિએ તેને સમાજની સમસ્યાઓ અને માર્ક્સવાદ તરફ આકર્ષણ ઊભું કર્યું. ૧૯૨૦માં જ્યારે તે વિદ્યાપીઠમાં દાખલ થયો ત્યારે મધ્ય અને પશ્ચિમ યુરોપમાં માર્ક્સવાદ પુનર્જીવિત થઈ રહ્યો હતો. માર્ક્સવાદના આ પુનર્જીવને અનેક સ્વરૂપો ધારણ કર્યા. આમાં વિયેનામાં જ્યોર્જ લુકાચ (George Luckas) નો માર્ક્સવાદ, રોમમાં એન્ટોનિયો ગ્રામસી (Antonio Gransci)નો, લિપઝિગ (Leipzing) માં કાર્લ કોર્શનો અને ફ્રેંકફર્ટમાં કાર્લમેનહાઈમનો માર્ક્સવાદ પ્રચલિત હતા. આ બધામાં જ્યોર્જ લુકાચ અને કાર્લ કોર્શનો માર્ક્સવાદ વધુ પ્રભાવશાળી હતો. આ બંનેની ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા પર પ્રભાવી અસર જોવા મળે.

હોર્કહાઈમરના મતે અગાઉના કાલખંડની માફક બેરોજગારી, આર્થિક કટોકટી, લશ્કરી રાજ અને આંતકવાદ યાંત્રિકરણ પૂરતાં મર્યાદિત નથી, પરંતુ સમગ્ર માનવજીવનની સ્થિતિ ઉત્પાદનનાં પરિબળોનું પરિણામ છે. કારણ, ઉત્પાદન વ્યક્તિગત હિતો અને સત્તાને કેન્દ્રમાં રાખી કરવામાં આવે છે, જ્યારે સમગ્ર સમુદાયની જરૂરિયાતોનો એમાં છેદ ઉડાવી દેવામાં આવે છે આથી આપણું રાજકીય કાર્ય વ્યક્તિઓને અભૌતિક પરિસ્થિતિમાંથી મુક્ત કરવાનું છે.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા

હોર્કહાઈમર પોતાના રાજકીય વિચારોને ટેકો આપવા ફ્રોઈડના કામવૃત્તિના સિદ્ધાંત (libido theory) નો આશરો લે છે. તે જણાવે છે કે માનવી સતત આનંદ અને સ્વ–જાળવણીની ઝંખના રાખે છે. માનવીના અસ્તિત્વમાં એક એવું સ્તર છે જેમાંથી સતત ઉદ્દીપકો વહ્યા કરે છે. પરંતુ માનવીનો પોતાનો અસ્તિત્વ માટેનો સંઘર્ષ તેની સહજવૃત્તિઓનું દમન કરે છે. ફ્રોઈડના વિચારોને અનુમોદન આપતાં હોર્કહાઈમ જણાવે છે કે સભ્યતાની પરિસ્થિતિ એવી છે કે જેમાં માનવીએ તાત્કાલિક આનંદ અને જરૂરિયાતોને સંતોષ આપતી પ્રવૃત્તિઓને ત્યાગવી જોઈએ. કામવૃત્તિનું ઊર્ધ્વીકરણ (sublimation) સમાજનો વિકાસ શક્ય બનાવે છે. તે માનવીની શક્તિને સુરક્ષિત કરી ઉત્પાદનમાં ક્રાંતિ લાવવામાં સહાયભૂત થાય છે અને વિપરીત વાતાવરણમાંથી છટકવાનો રસ્તો મોકળો કરી આપે છે. મૂડીવાદ હેઠળ આર્થિક વિકાસનું સંસ્થાકરણ તેમ જ ઝડપી યાંત્રિક વિકાસ અને શ્રમ બચાવવાની પ્રયુક્તિઓ આ પ્રક્રિયાને વધુ વેગ આપે છે. ફ્રોઈડથી વિરુદ્ધ હોર્કહાઈમર મૂડીવાદ વિશે અલગ અભિપ્રાય ધરાવે છે. મૂડીવાદ ઉત્પાદનનું વિશાળ પાયા પર વિસ્તરણ કરવાની સગવડો પૂરી પાડી પ્રકૃતિ પર વધુ ને વધુ નિયંત્રણ કરતો જાય છે. સાથે જ તે માનવીની તાત્કાલિક જરૂરિયાતોને મુલતવી રાખવાનું પણ જણાવે છે. માનવીને માત્ર આર્થિક કાર્યની કક્ષાએ ઉતારી તેની યાતનાઓમાં વધારો કરે છે. શરૂઆતનાં લખાણોમાં તેણે નિર્દેશ આપેલો કે કામદારો આ પરિસ્થિતિ બદલી શકશે. પરંતુ તેમણે અનુભવેલ દમને તેમનામાં ગુનાની લાગણી જન્માવી અને સ્વ તથા અન્યો પર આક્રમણની વૃત્તિમાં વધારો કર્યો. આ પ્રકારની પ્રક્રિયા રાજકીય પરિવર્તનમાં અવરોધક બની જંગલીપણાની અવસ્થામાં ફાળો આપશે.

૧૯૨૬ થી ૧૯૩૧ દરમ્યાન તેણે લખેલાં કેટલાંક લખાણોમાંથી ચાર મુદ્દા સ્પષ્ટ રીતે તરી આવે છે. (૧) હરીફાઈયુક્ત અને ઉદાર મૂડીવાદની પડતી અને મોટા અને સંગઠિત ઉદ્યોગોનો ઉદ્‌ભવ. (૨) મૂડીવાદ અને સામ્રાજ્યવાદના વિકાસની સાથે વર્ગચેતના અને જનસમૂહમાં સમજણશક્તિમાં વધારો. (૩) વર્ગ-આધારિત સંસ્થાઓની શક્તિ પર વિશેષ ભાર. (૪) સમાજવાદી સમાજ રચના વિશે આશાવાદી વલણ. અગણિત સૂક્ષ્મ ઉપકરણો જેવાં કે કેળવણી, સમૂહ માધ્યમો અને પ્રત્યેક કક્ષાએ બળ તરીકે ભૂમિકા ભજવતી સંસ્થાઓ જેવી કે પોલિસ અને લશ્કર આ પ્રકારની આશાઓ વધારવાનું કામ કરે છે. (Post–war) પૂર્વ અને અનુ યુદ્ધ બાદ (post–war) હોર્કહાઈમરનો હેતુ કામદારોની કાઉન્સિલ પર આધારિત ઊદ્દામવાદી લોકશાહી સ્થાપવાનો હતો. એની સમાજવાદી ધારણામાં સામૂહિક નિયંત્રિત સમાજની કલ્પના સમાયેલી છે. આ સમાજ એવી સ્થિતિનું સર્જન કરશે જેમાં માનવીની શક્તિઓ અને તફાવતોને બહાર આવવાની તક મળશે. એના નવા સમાજની ધારણામાં કામદારોની કાઉન્સિલ પાયાની ભૂમિકા ભજવે છે. ઉત્પાદનનાં સાધનોનું સામાજિકીકરણ, આયોજિત સંચાલન અને કામદારોની ભાગીદારી આધારિત સમાજની કલ્પના એના વિચારોમાં મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. આ પ્રકારના વર્ગવિહીન લોકશાહી સમાજમાં આયોજનને સત્તા અથવા અમલદારશાહીના દબાણ દ્વારા દાખલ કરવાને બદલે મુક્ત સંમતિથી દાખલ કરવું જોઈએ.

હોર્કહાઈમર રશિયાની પરિસ્થિતિથી સંતુષ્ટ ન હતો. ત્યાં સતત અન્યાય અને યાતનાઓ જોવા મળતાં. ૧૯૩૦માં તેણે સ્ટાલિનની એકહથ્થુ અમલદારશાહીની ઝાટકણી કાઢી. સ્ટાલિને કામદારોના સાચા પ્રતિનિધિ તરીકે પક્ષની ભૂમિકાને અધિકૃતતા આપી અને એને સાચી માન્યતા આપી. હોર્કહાઈમરે આનો વિરોધ કર્યો. આ જ અરસામાં ક્રિપહાઈમરે પક્ષના સંગઠન અને તેની સક્રિય ભૂમિકા પર ભાર મૂક્યો જ્યારે લેનિનના પક્ષ અને રાજ્યની વિભાવનાની ટીકા કરી. એણે પણ લેનિનના સિદ્ધાંત અને તેના વ્યવહારુ ઉપયોગ અંગે વિસ્તૃત મૂલ્યાંકન કર્યું. ક્રિપહાઈમરે, પોતાના 'Marxism, Dictatorship and the orga-

nization of the proletariat' (1933) ના નિબંધમાં લેનિનના રાજ્ય અને પક્ષની વિભાવના વચ્ચેના સંઘર્ષને છતો કર્યો. રાજ્ય મુખ્યત્વે સમાજના રચનાતંત્ર, હોદ્દેદારોની ચૂંટણી અને લશ્કર પર ધ્યાન આપે છે. જ્યારે પક્ષ ડેાટિક્રમ, ધંધાદારીપણું અને આયોજન પર ધ્યાન આપે છે. સોવિયેટ લોકોની સત્તાના વિકાસ પર ધ્યાન આપવામાં આવ્યું નહિ જ્યારે સમૂહચેતનાના સંદર્ભમા શિસ્તની જાળવણી પર વિશેષ આગ્રહ કરવામાં આવ્યો. ક્રિષહાઈમરે આ માટે અનેક પરિબળોને જવાબદાર લેખાવ્યાં. આમાં પક્ષના રચનાતંત્રનું કુદરતી રીતે વિકસવું અને તેના રાજ્ય પર જમાવવામાં આવતા આધિપત્યનો સમાવેશ થાય છે. રશિયામાં કામદાર વર્ગની મુકત શિસ્ત પર મૂડીવાદી ફેકટરીના શિસ્તના નિયમો લાદવામાં આવ્યા. ક્રિષહાઈમરે રોઝા લુક્ષમબર્ગના આ વિધાનને અનુમોદન આપ્યું. ક્રિષહાઈમરે સોવિયેત પક્ષ અને રાજ્યના એકહથ્થુ રચનાતંત્રની સખત ટીકા કરી કારણ, તેણે પક્ષની અંદર અને બહાર લોકશાહી સંસ્થાઓના વિકાસની તકોને મંદ પાડી દીધી હતી.

૧૯૪૦ના સમયગાળા દરમ્યાન હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ સાથે મળી કામ કર્યું અને સ્ટાલિન તથા ફાસીવાદની ટીકા કરી. ૧૯૫૦ના ઉત્તરાર્ધમા હર્બર્ટ માર્કયુસે 'Soviet Marxism : A Critical Analysis' પ્રકાશિત કર્યું. તેમાં તેણે માર્કસવાદના સોવિયેત સમાજ પર પડતા જતા પ્રભાવની ટીકા કરી. સોવિયેટ માર્કસવાદમાં રાજકીય, આર્થિક અને લશ્કરી અમલદારશાહીના એકહથ્થુ ચક્રનો પ્રભાવ જોવા મળે છે. પરંતુ આને સમુચિત સમાજવાદી વિકાસના કાર્યક્રમો સાથે સરખાવી શકાય નહિ. હોર્કહાઈમરે પોતાના 'સત્તાવિહીન જર્મન કામદાર વર્ગ' નામના નિબંધમાં ભવિષ્યની ગાનવજાત અંગેની પોતાની કલ્પના રજૂ કરી છે. કામદારોમાં પ્રવર્તતા સંઘભેદને લીધે તેઓ પોતાની શક્તિનો અસરકારક ઉપયોગ કરી શકતા નથી

હોર્કહાઈમરની દષ્ટિએ મૂડીવાદી અર્થવ્યવસ્થા કેવળ કામદાર વર્ગ છિન્નભિન્ન થઈ ગયો છે. આર્થિક કેન્દ્રીકરણ અને શ્રમ સુરક્ષિત યંત્રવ્યવસ્થામાં વધતા જતા મૂડીરોકાણે મોટા પાયે બેરોજગારી ઊભી કરી છે જેમની પાસે રોજગારી છે અને સ્થિર આવક છે તેમનાં હિતો બેરોજગારો સાથે ટકરાય છે. આને પરિણામે કામદારોનાં હિતોમાં વિભાજન પડે છે. બેરોજગારો આવકને અભાવે દયાજનક સ્થિતિમાં મુકાયા છે. આ અવસ્થામા સમાજવાદ માટેના સંઘર્ષ અંગે તે અચોક્કસતા અને ભય અનુભવે છે. બેરોજગારોએ પોતાનું બધું જ ગુમાવી દીધું છે. તેઓ ક્રાંતિના આંદોલનમાં જોડાવા ઉત્સુક છે. પરંતુ તેમની પાસે પૂરતી સંઘભાવના અને સિદ્ધાંતોનો અભાવ છે. કામદારોની વિભાજિત અવસ્થામાં શું થઈ શકે? આ પ્રક્રિયાને મદદ કરવા શું કરી શકાય! આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારે સ્વ–ચેતનાને જાગૃત કરવાનું પ્રોત્સાહન આપી કામદાર વર્ગને સંગઠિત કરી વિકસિત વર્ગ અને સિદ્ધાંતકારો વચ્ચે ચર્ચા–વિચારણા ઊભી કરવી જોઈએ અને જેઓને સામાજિક વિસંવાદિતા અંગે વધુ જરૂરિયાત છે તેમને સભાન કરવા પ્રયાસ કરવા જોઈએ. તેનાં લખાણોમાં આ પ્રકારની દરમ્યાનગીરીની સફળતા બાબત નિરાશાવાદી વલણ જોવા મળે છે.

મેક્સ હોર્કહાઈમર અન્યાયી સામાજિક આર્થિક મૂડીવાદી વ્યવસ્થામાં પરિવર્તન લાવવા ચોક્કસ સામાજિક સ્રોતની શોધમાં હતો. આને પરિણામે તે મૂડીવાદી સમાજની ક્રાંતિકારી શક્તિના વિશ્લેષણ તરફ વળ્યો. પરંતુ તેના વિશ્લેષણમાં તે નિરાશાવાદ અને આશાવાદ તરફ ઝોલા ખાતો હોય એવું અવશ્ય લાગ્યા વિના રહેતું નથી. કાર્લ માર્કસ અને ફ્રેડરિક એંગલ્સ શ્રમિક વર્ગ અને તેમના સંઘર્ષને ક્રાંતિકારી પરિવર્તનના સ્રોત તરીકે જુએ છે. પરંતુ ૧૯૩૦ ના ઉત્તરાર્ધમાં યુરોપિયન કામદારોના ક્રાંતિકારી આંદોલનમાં શિથિલતા આવી પરિણામે આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારોના મનમાં તેમની ભૂમિકા પ્રત્યે શંકા ઊભી થવા લાગી. આ સિદ્ધાંત માત્ર કામદારો કે એક વર્ગ માટે નથી. ક્રાંતિકારી પરિવર્તન માટે કામદારોની ઐતિ-

ઐતિહાસિક ભૂમિકાનો તે ઇન્કાર કરે છે. જર્મન કામદાર પક્ષમાં આવેલા અમલદારશાહીપણા (bureaucratization)ને લીધે તેણે માની લીધું કે હવે સંગઠિત આંદોલન શક્ય નથી. જ્યાં શિસ્ત અને સ્વતંત્રતા અસ્ત પામ્યાં હોય ત્યાં આંદોલન માત્ર અમલદારશાહી પૂરતું જ સીમિત રહે છે. કામદારોના અસ્તિત્વ અને હિતોના રક્ષણ માટે તેમનામાં સામૂહિક ચેતના ઊભી કરવી જરૂરી છે.

વર્તમાન સમાજમાંથી ભવિષ્યનો સમાજ નિર્માણ કરવા માટે સિદ્ધાંતકારો અને બુદ્ધિજીવીઓએ કેવી ભૂમિકા ભજવવી જોઈએ? આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારની શું ભૂમિકા હોવી જોઈએ? આ અંગે તેના વિચારોમાં સ્પષ્ટતા જોવા મળતી નથી. કાર્લ માર્ક્સની માફક તે પણ સ્પષ્ટપણે માને છે કે સિદ્ધાંતની ભૂમિકા ગત્યાત્મક હોવી જોઈએ. જ્યારે સિદ્ધાંત લોકોના જીવનનો અંગભૂત ભાગ બની જાય છે ત્યારે તે જાતે જ એક મહત્ત્વનું ભૌતિક પરિબળ બની જાય છે અને પરિવર્તનને પ્રોત્સાહિત કરે છે. સામાજિક વિકાસને વેગ આપવા સિદ્ધાંતે પોતાનો સ્વતંત્ર દરજ્જો જાળવી રાખવો જરૂરી છે. કેટલીક વખત તેના વિચારો કામદારવિરોધી લાગે છે. સામાજિક પરિવર્તન માટે સમાજ ગંભીર હોવો જોઈએ. જેની પાસે મૂડીવાદી સમાજના વિશ્લેષણ અને સિદ્ધાંતનું જ્ઞાન હોય તેમ જ જેઓ શોષણરહિત અને જુલમરહિત સમાજની સ્થાપના કરવા તત્પર હોય તેવા બુદ્ધિજીવીઓના નાના સમૂહે પરિવર્તન માટે અગ્રીમ ભૂમિકા ભજવવી જોઈએ. ઇતિહાસમાં એવાં અનેક ઉદાહરણો છે જ્યાં સમાજના નાના સમુદાયોએ પોતાના ઊંડા જ્ઞાનને લીધે સમાજની નાજુક પળોમાં અમૂલ્ય નેતાગીરી પૂરી પાડી હોય. હોર્કહાઈમર સમાજના અભ્યાસ માટે દ્વંદ્વવાદી અને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ ઉપર ભાર મૂકે છે, પણ તે ભૌતિકવાદના પદાર્થને બદલે નીતિ (ethics) ને વધુ અગ્રીમતા આપે છે. આ માટે તેના યહૂદી વિચારો જવાબદાર મનાય છે.

હોર્કહાઇમરની હિંસાની વિભાવના

હિંસાના ઉપયોગ અંગે ચિંતકોમાં મતમતાંતરો છે. આમાં મેક્સ વેબરનો મધ્યમ માર્ગ, જ્યોર્જ લૂકાચનો બિનશરતી હિંસા અને ઐતિહાસિક અનિવાર્યતા અંગેનો માર્ગ તથા મેક્સ હોર્કહાઈમરના શાંતિવાદી –માનવતાવાદી (Pacifist humanist) માર્ગનો સમાવેશ થાય છે. મેક્સ વેબરની દૃષ્ટિએ અધિકૃત હિંસા (Legitimate Violence) એક સામાજિક તથ્ય છે અને રાજકીય પ્રક્રિયાનો ભાગ છે. પ્રત્યેક સમાજે પોતાના ઐતિહાસિક વિકાસના ચોક્કસ તબક્કે તેનો આશરો લેવો પડે છે. હિંસા આદિકાળથી ચાલી આવી છે. પ્રત્યેક જૂથ પોતાનાં હિતોના રક્ષણ માટે હિંસાનો ઉપયોગ કરે છે. પરંતુ રાજ્ય દ્વારા અધિકૃત હિંસાના ઉપયોગની ઇજારાશાહી એ ઉત્ક્રાંતિનું પરિણામ છે. તેમ છતાં હોર્કહાઈમરે ક્રાંતિકારી હિંસાનો વિરોધ કર્યો. કારણ, તે માનતો કે આ પ્રકારની હિંસા સમાજવાદ માટે લાંછનરૂપ છે.

જ્યોર્જ લૂકાચ અને એના બુદ્ધિજીવી મિત્રો રશિયા અને હંગેરીની ક્રાંતિથી વાકેફ હતા. તેઓ પણ બળના ઉપયોગ માટે નૈતિક અને રાજકીય દ્વિધાના વમળમાં ફસાયા હતા. ૧૯૧૮માં તેણે 'Bolshevism as a Moral Problem' ઉપર લેખ લખ્યો. આમાં તેણે નવા પ્રકારના સમાજની રચના માટે શાંતિમય અને લોકશાહી સાધનોનો ઉપયોગ કરવો કે ભયનો ઉપયોગ કરવો તેનું સ્પષ્ટ નિરૂપણ કર્યું છે. તેણે હિંસા એક ઐતિહાસિક અનિવાર્યતા છે તેવું સ્પષ્ટ વિધાન કર્યું. હિંસાને માનવીની સેવા માટે મૂકવી જોઈએ. અર્નેસ્ટ બ્લોચે (Ernst Bloch) આ કથનને અનુમોદન આપ્યું. લૂકાચ અને બ્લોચ માર્ક્સની માફક હિંસા અને ક્રાંતિને અનિવાર્ય માનતા.

હોર્કહાઈમર જુદા જ સામાજિક, મનોવૈજ્ઞાનિક અને ઐતિહાસિક વાતાવરણમાં ઉછર્યો હોવાથી તેનો અનુભવ જુદો છે. પોતાની ભૂર્ઝવા જીવનપદ્ધતિ, યહૂદી નીતિમત્તા અને નિરાશાવાદી આર્થર શોપેનહોર (Arth-

ur Schopenhaur) ની અસરને પરિણામે, કોઈપણ સંજોગોમાં હિંસાનો સ્વીકાર કરવા તે તૈયાર ન હતો હિંસા ક્રાંતિ, કષ્ટ, જુલમ અને કારાવાસ સમાજમા અનિશ્ચિતતા લાવે છે આથી તે શાંતિ અને સુમેળ પર વિશેષ ભાર મૂકે છે ઉદ્દામવાદી પરિવર્તન અનેક મુશ્કેલીઓ લાવે છે અને સમાજમા પૂર્ણ ન્યાય ક્યારેય શક્ય નથી તેની દૃષ્ટિએ યહૂદીઓ જેટલા કષ્ટ ભાગ્યે જ બીજી પ્રજાએ જોયા છે આ કષ્ટ અને યાતનાઓ તેને હિંસાનો અસ્વીકાર કરવા દોરવણી આપે છે તેના વિચારોમા સામાજિક ન્યાય અને શાંતિ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે આથી આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતની ભાષામા વારવાર બ ઈબલના શબ્દો જેવા કે સાચુ, સત્ય, ખોટુ પુનર્જીવન, દુ ખ, દયા પ્રેમ અને સમજૂતીનો ઉલ્લેખ જોવા મળે છે હોર્કહાઈમર શાંતિવાદી નિષ્ક્રિય નિરાશાવાદી તારણહાર હતા જ્યારે લૂકાચ લડાયક, સક્રિય અને પ્રગતિવાદી તારણહાર હતા

મૂડીવાદ અને એકહથ્થુસત્તાવાદી રાજ્ય

૧૯૩૦ બાદ જર્મનીમા ટેકનિક (technique) અર્થવ્યવસ્થા અને રાજ્ય વચ્ચેના સબધોમા પરિવર્તન આવ્યુ અને આવુ જ પશ્ચિમના અન્ય મૂડીવાદી સમાજોમા પણ બની રહ્યુ હતુ આ ઘટનાઓ સંશોધન સંસ્થા માટે ચર્ચાનો વિષય હતો ૧૯૩૯મા હોર્કહાઈમરે પોતાની દલીલ કરતા જણાવ્યું કે 'જે મૂડીવાદ વિશે બોલી શકતા નથી તેમણે ફાસીવાદ માટે મૌન ધારણ કરવુ જોઈએ" ઉદાર મૂડીવાદના ખડને સંપૂર્ણ એકહથ્થુવાદી રાજ્યની રચના માટે પરિસ્થિતિ પેદા કરી મૂડીવાદી વિકાસની આતરિક ગતિવિધિ એકહથ્થુસત્તાના રાજ્યના ઉદ્ભવ માટે જવાબદાર મનાય છે કેટલે અશે આ પરિબળો જવાબદાર છે તે સંસ્થાના સભ્યોમા ચર્ચાનો વિષય બન્યો આ ચર્ચાના ફલસ્વરૂપે તેના વિદ્વાનોમા બે ફાટા પડી ગયા એક જૂથના અભિપ્રાય મુજબ એકહથ્થુસત્તા અને ફાસીવાદી રાજ્ય વિકસિત અલ્પાધિકારી મુક્ત વ્યાપાર (oligopolistic) અને ઈજારાશાહી મૂડીવાદનુ પરિણામ છે નોઈમેન, મારક્યુસે ગુરુલેડ અને કિષહાઈમરે આ દૃષ્ટિકોણને ટેકો આપ્યો આના સદર્ભમા તેઓએ ભૂતકાલીન અને સમકાલીન રાજકીય, કાનૂની અને આર્થિક સસ્થાઓના સૈદ્ધાંતિક અને અનુભવ વિશ્લેષણ પર ભાર મૂક્યો

હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને પોલોકની દૃષ્ટિએ એકહથ્થુવાદી રાજ્યના વિકાસ માટે ઈજારાશાહી મૂડીવાદ મહત્ત્વની શરત છે પરંતુ તેમાથી નીપજેલ સામાજિક વ્યવસ્થાને માત્ર ઈજારાશાહી મૂડીવાદ કહી શકાય નહિ એડોર્નો તેને 'અનુ–હરીફાઈયુક્ત મૂડીવાદ' (Post-competitive capitalism) અથવા અનુ–માર્કેટ (Post market) સમાજ તરીકે ઓળખાવે છે તેણે આયોજિત મૂડીના સચયમા રાજકારણના ઉપકરણના વધતા જતા આધિપત્ય પ્રત્યે નૂકતચીની કરી છે. હોર્કહાઈમરે દર્શાવ્યું કે ઉદ્યોગ, પ્રશાસન તંત્ર પ્રચાર અને લશ્કરના નેતાઓ રાજ્યની સમકક્ષ આવી ગયા છે કારણ એક સાહસિક તરીકે ફેક્ટરીની નીતિ નક્કી કરતા અગાઉ તેઓ રાષ્ટ્રની આર્થિક નીતિનુ આયોજન કરે છે પોલોકે 'રાજ્ય મૂડીવાદ'ની વિભાવના આપી બને ફાટા વચ્ચે સ્પષ્ટ તફાવત જોવા મળે છે

નોઈમેનની દૃષ્ટિએ પ્રત્યેક મૂડીવાદી અર્થ–વ્યવસ્થા આર્થિક કેન્દ્રીકરણ અને એકીકરણની પ્રક્રિયાને આધીન છે અને આર્થિક વ્યવસ્થાના ઘટકો પરસ્પરાશ્રિત છે ગુરલેન્ડ, કિષહાઈમર અને નોઈમેને તેમના સયુક્ત અભ્યાસમા દલીલ રજૂ કરી કે આ પ્રક્રિયા જર્મનીમા ક્યારનીયે શરૂ થઈ ગઈ છે પ્રત્યેક મૂડીવાદી સાહસ અન્ય સાહસો પર આધારિત છે આર્થિક એકમોનુ પરસ્પરાશ્રિતતાનુ જાળુ આર્થિક સતુલનને સુરક્ષિત કરવા સહાયભૂત થાય છે આર્થિક જીવનનુ વિઘટન સમગ્ર સમાજમા પ્રસરી જાય છે આર્થિક ઉપકરણો હેઠળ ઉદ્ભવેલ સામાજિક વિઘટનને રોકવા રાજ્યની દરમ્યાનગીરી જરૂરી બને છે પહેલા વિશ્વ યુદ્ધ બાદ ઘણા મૂડીવાદી દેશોને આર્થિક કટોકટીમાથી પસાર થવુ પડ્યુ અને તમામ જર્મનીને સૌથી વધુ સહન કરવુ પડ્યુ તે આર્થિક પાયમાલીમાથી બેઠુ થવામા નિષ્ફળ ગયુ

અર્થાત્

અને આર્થિક મંદતા અને બેરોજગારી વધતી ગઈ. ઇજારાશાહીએ મૂડીવાદી વિકાસની સ્વયં–સંચાલિતતાને પક્ષઘાત લગાડ્યો. 'એકહથ્થુ રાજ્ય પોતાની સાથે સંગઠન અને સમાજનો સિદ્ધાંત લાવે છે જે મૂડીવાદની ઇજારાશાહી અવસ્થા સાથે જાય છે.' મારક્યુસેના આ વિધાન સાથે નોઈમેન, ગુરલેન્ડ અને હ્રિપહાઈમર સહમત થાય છે.

રાષ્ટ્રીય સમાજવાદ (National Socialism) અને મૂડીની ઇજારાશાહીએ રાજકીય સમાધાનનું નવું રચનાતંત્ર ઊભું કર્યું. જર્મનીમાં નાઝી પક્ષ અને મોટા ઉદ્યોગો પરસ્પરાશ્રિત હતા. રાષ્ટ્રીય સમાજવાદ પોતાની સત્તા અને ઉદ્યોગોની સ્થિરતા અને બહારના બજાર પર પોતાનો વિજય પ્રસ્થાપિત કરવા માંગે છે. નાઝી પક્ષનાં હિતો મૂડીવાદી ઇજારાશાહીની સાથે જાય છે. સરકારનો હેતુ વધુમાં વધુ કાર્યક્ષમ અને વધુમાં વધુ ઉત્પાદન કરી, જરૂરી પુરવઠો પૂરો પાડી પોતાનું નિયંત્રણ મજબૂત કરવાનો હતો. મૂડીવાદી સાહસિકો પણ પુનરુત્પાદન અને સંરક્ષણમાં રસ ધરાવતા હતા. ઇજારાશાહી મૂડીવાદીઓની સાથે નાના વેપારીઓ પણ હતા. નાના વેપારીઓએ મોટા ઉદ્યોગોના વિશાળ નફાનો વિરોધ કર્યો. તેમનામાં એક પ્રકારનો અસંતોષ હતો. નાઝી પક્ષ સમક્ષ ઇજારાશાહીને નષ્ટ કરી નાના વેપારીઓનાં હિતોનું રક્ષણ કરવું કે મોટા વેપારીઓને મદદ કરવી તે અંગે પોતાનું વલણ સ્પષ્ટ કરવાનો પ્રશ્ન હતો. મૂડીવાદી અર્થવ્યવસ્થામાં આર્થિક સંરક્ષણ દ્વારા જ વૃદ્ધિ જાળવી શકાય છે. વિસ્તરણ દ્વારા કટોકટી દૂર કરી શકાય છે, આથી પક્ષે વિસ્તરણની તરફેણ કરી. રાષ્ટ્રીય સમાજવાદ મોટા ઉદ્યોગપતિઓ માટેનું સાધન હતો. મોટા ઉદ્યોગ, પક્ષ, અમલદારશાહી અને લશ્કરનાં હિતો સમાન હતાં. નોઈમેને આ પરિસ્થિતિને 'એકહથ્થુ ઇજારાશાહી મૂડીવાદ' તરીકે ઓળખાવી છે. જર્મન અર્થવ્યવસ્થાની બે લાક્ષણિકતાઓ ઊભરી આવે છે. એક, ઇજારાશાહી અર્થવ્યવસ્થા અને બીજું, સત્તાશાહી અર્થવ્યવસ્થા. આ ખાનગી મૂડીવાદી અર્થવ્યવસ્થા છે જેનું સંચાલન એકહથ્થુ રાજ્યસત્તાથી થાય છે.

નોઈમેન, ગુરલેન્ડ, અને પોલોકની દૃષ્ટિએ ઇજારાશાહી મૂડીવાદનાં મૂળ અર્થવ્યવસ્થાના કેન્દ્રીકરણ અને એકીકરણમાં રહેલાં છે. વધતા જતો ફુગાવો અને બેરોજગારી, રાષ્ટ્ર–રાજ્યો વચ્ચે નીતિઓના સંકલનનો અભાવ તેમ જ રાષ્ટ્રીય અને આંતરરાષ્ટ્રીય આર્થિક વ્યવસ્થાઓ વચ્ચેની અસમાનતાએ આર્થિક સમસ્યાઓ અને રાજકીય અશાંતિ ઊભાં કર્યાં છે. આનો ઉકેલ રાજ્યના હસ્તક્ષેપ વિના શક્ય નથી. રાજ્યે મોટા ઉદ્યોગો અને બેંકોને આર્થિક સહાય આપી મૂડીવાદને સુરક્ષિત કર્યો.

પોલોકે જર્મનીમાં વિકસી રહેલ આ નવી વ્યવસ્થાને 'રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદ' (state-capitalsim) તરીકે ઓળખાવી. આ નવી વ્યવસ્થા ચાર મુખ્ય લક્ષણો ધરાવે છે. : (૧) તે ખાનગી મૂડીવાદનો વારસો છે. (૨) ખાનગી મૂડીવાદ માટે રાજ્ય મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવે છે. (૩) તેમાં શ્રમનું વેચાણ અથવા નફો મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. અને (૪) તે સમાજવાદી નથી. પોલોકે રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદના બે આદર્શ પ્રરૂપો વચ્ચેના ભેદ દર્શાવ્યા છે, એકહથ્થુ અને લોકશાહી મૂડીવાદ. પોલોકે એકહથ્થુ મૂડીવાદના અભ્યાસ પર વિશેષ ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. તેમ છતાં તેનાં કેટલાંક તારણો લોકશાહી મૂડીવાદને પણ લાગુ પડે છે.

પોલોકની દૃષ્ટિએ નાઝી જર્મનીમાં આર્થિક અવ્યવસ્થા અને કટોકટી દૂર કરવા ખાસ પ્રયત્નો કરવામાં આવ્યા. સંગઠનના પાયાના નિયમો બદલાઈ ગયા. મૂડીવાદી સંસ્થાઓ પર રાજ્યનો હસ્તક્ષેપ વધતો ગયો. ઇજારાશાહી મૂડીવાદનું રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદમાં રૂપાંતર થયું. પોલોકે કેટલાક સ્પષ્ટ પ્રવાહો દર્શાવ્યા છે : (૧) માંગ અને પુરવઠાના પરોક્ષ નિયંત્રણને હટાવી તેને રાજ્યના પ્રત્યક્ષ આયોજન હેઠળ લાવવામાં આવ્યું. બધી જ આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ માટે ચોક્કસ ધ્યેય નક્કી કરવામાં આવ્યું તેમ જ તેમાં અગ્રીમતાની વ્યવસ્થા સ્થાપવામાં આવી. (૨) બજારના સંચાલનના માધ્યમ તરીકે કિંમતો-

એ તેમનું કાર્ય ગુમાવી દીધું. તે નિયંત્રણનું સાધન બની ગયુ. (૩) નફામા વ્યક્તિગત હિતો મહત્ત્વનાં છે. પ્રલોભન માટે નફો હજી પણ અગ્રીમ ભૂમિકા ભજવે છે અને તે સામાજિક નિયંત્રણનું સાધન છે. મૂડીવાદ ભાડાજીવી સ્વરૂપ હાંસલ કરતો જાય છે. (૪) ભવિષ્યના બજારની માંગ શું હશે તે અંગેની અપ્રાકૃતિક સાહસિક અટકળને બદલે યાંત્રિક તાર્કિકતા પર ભાર મૂકવામાં આવે છે. આમા આધુનિક આંકડાકીય પદ્ધતિઓ, સ્ટોક્સ (stocks)ના પ્રવાહો અંગે નિયમિત અહેવાલો બહાર પાડવા, ઉત્પાદન અને પ્લાન્ટ, યાંત્રિક અને પ્રશાસનીય પ્રક્રિયાઓનુ તાર્કિકરણ અને કામદારોને વ્યવસ્થિત રીતે આપવામાં આવતી તાલીમનો સમાવેશ થાય છે. (૫) સમગ્ર વ્યવસ્થાનું વિશાળ સાહસોના સંચાલકો અને અમલદારશાહી દ્વારા સંકલન કરવામાં આવે છે. આ પ્રકારના પ્રવાહો લોકશાહી સ્વરૂપના રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદમાં જોવા મળે છે. પરંતુ પોલોક અંતે કયા પ્રકારનુ રાજકીય સ્વરૂપ ઉદ્‌ભવશે તે અંગે નિશ્ચિત નથી. ફાસિસ્ટ નિયંત્રણ હેઠળ કયા સ્વરૂપની સત્તા હશે તે બાબત તેના મનમાં સ્પષ્ટ વિચારો હતા.

એકહથ્થુ સ્વરૂપના રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદમાં રાજ્ય નવા સત્તાધારી સમૂહ માટે સત્તાનુ સાધન છે. કારણ સ્થપિત શક્તિશાળી હિતો, ઉદ્યોગ અને વ્યાપારના સંચાલનના ઉચ્ચ હોદ્દેદારો, રાજ્યની અમલદારશાહીમાં અને લશ્કરમાં સ્થાન ધરાવતા ઉચ્ચ હોદ્દેદારો અને વિજયી પક્ષોના ઉચ્ચ સ્તરે ગોઠવાયેલ લોકોનું વિલિનીકરણ થઈ ગયું છે. જે આને અનુસરતા નથી તેઓ આધિપત્યનો ભોગ બને છે. રાષ્ટ્રીય અને આંતરરાષ્ટ્રીય કામદાર વર્ગનાં આંદોલનોને આંતરિક દમન, પાશવી શિસ્ત અને યુદ્ધ દ્વારા કચડી નાખી સફળ એકહથ્થુ રાજ્યસત્તા સ્થાપી શકાય છે. આ પ્રકારની નવી વ્યવસ્થા ઉદાર મૂડીવાદ હેઠળ નામશેષ થઈ ગયેલ વ્યવસ્થાને નવજીવન બક્ષશે. રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદ હોય-કે લોકશાહી સ્વરૂપનો મૂડીવાદ હોય પરંતુ તે બંનેમાં વિસંવાદિતા અને સંઘર્ષના બીજાંકુર અવશ્ય જોવા મળે છે. અહી રાજકારણની અર્થવ્યવસ્થા પર સ્પષ્ટ અગ્રીમતા સ્થપાયેલી જોવા મળે છે. પોલોકની દૃષ્ટિએ સમાજવાદ સિવાયની અન્ય રાજકીય વ્યવસ્થા દ્વારા મૂડીવાદની વિસંવાદિતાઓનો ઉકેલ શકય છે પરંતુ આ વ્યવસ્થા અંગે તેનામાં દ્વિધા જોવા મળે છે. પોલોક રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદનો સમર્થક મનાય છે.

નોઈમેનની દૃષ્ટિએ રાજ્યનું અર્થવ્યવસ્થા પર સંપૂર્ણ નિયંત્રણ હોતું નથી તેની દૃષ્ટિએ જર્મન મૂડીવાદે તેનું અસ્તિત્વ ગુમાવી દીધું છે. જર્મન ઈજારાશાહી મૂડીવાદનો લશ્કરી પરાજયથી પણ નાશ થઈ શકે એમ નથી. કચડાયેલા સમૂહની રાજકીય ચેતના જ તેમનો નાશ નોતરશે. *વર્ગો વચ્ચે વિરોધ છે તે ક્યારે વિસ્ફોટક બનશે* તે કહી શકાય નહિ. પ્રચારનું જાદુઈ સ્વરૂપ અને કામદારોના ખરેખર દરજ્જા અને અનુભવ વચ્ચેનો વિરોધ સંઘર્ષ ઊભો કરશે. કામદાર જે જગતમાં રહે છે તે સૌથી વધુ બુદ્ધિગમ્ય અને નિર્વ્યક્તિકરણ (depersonalized) પામેલું છે અને ઉત્પાદનના સાધનોમાં તેનું અસ્તિત્વ તદ્દન ગૌણ છે. આ પરિસ્થિતિ કામદાર વર્ગમાં વ્યાપક બની ગઈ છે. ઉદ્યોગોના કામદારો અને લશ્કર વચ્ચેના સંઘર્ષોએ લોકોમાં પીડા અને વિઘટન જન્માવ્યાં છે. પરિણામે રાજકારણીઓએ આપેલા વચનો અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેની ખાઈ વધતી જાય છે. સ્થિર વિષમતોલન (disequilibrium)ની જાળવણી માટે રાષ્ટ્રીય સમાજવાદ પાસે સંપૂર્ણ એકહથ્થુ સત્તા હોવી જોઈએ.

નોઈમેને કુશળ કારીગર વર્ગમાં વિસંવાદિતા અભિવ્યક્ત થતી જોઈ. કારણ, દિનપ્રતિદિન યંત્રો કલ્યાણનું સાધન બનવાને બદલે નાશનું સાધન બની ગયાં. તેણે કારીગર વર્ગમાં તેમની ખરેખરની શક્તિ અને વાસ્તવિકતા વચ્ચે સંઘર્ષ થતો જોયો. આના પરથી નોઈમેને અનુમાન બાંધ્યું કે આ પરિસ્થિતિ કુશળ કારીગર વર્ગની ચેતનાના ઘડતરમાં મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવશે. તેણે રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદની વિભાવનાનો અસ્વીકાર કર્યો. કારણ, એક વખત

ઉત્પાદનનાં સાધનોની માલિકી રાજ્યના હાથમાં આવી જાય પછી મૂડીવાદી અર્થવ્યવસ્થાએ કામ કરવું અશક્ય બને છે. રાજ્યની વધતી જતી માલિકી, આયોજન, કેન્દ્રીકરણ અને તાર્કિકરણ રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદનાં લક્ષણો છે. નોઈમેનની દષ્ટિએ રાષ્ટ્રીય સમાજવાદ (National Socialism), અરાજ્ય (non-state), અંધાધૂંધી, અરાજકતાનો કાયદો અને અવ્યવસ્થામાં પરિણમે છે. પરંપરાગત રીતે જોઈએ તો રાજ્ય જેવા કોઈ તત્ત્વનું અસ્તિત્વ લાગતું નથી. હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોની દષ્ટિએ નોઈમેનની કલ્પના વધુ પડતી રૂઢિચુસ્ત લાગે છે.

હોર્કહાઈમર અને એડોર્નો પોલોકના વિચારો સાથે સહમત થાય છે. પરંતુ સાથે જ ભવિષ્યના મૂડીવાદના વિકાસ અંગે દ્વિધાભાવભર્યું વલણ ધરાવે છે. ૧૯૩૯માં 'The Jews in Europe'માં હોર્કહાઈમરે સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું કે નજીકના ભવિષ્યમાં આર્થિક વિનિપાત શક્ય છે. ૧૯૪૦માં 'The Authoritarian State'માં તેણે પોલોકના કેટલાક ખ્યાલોનો ઉપયોગ કર્યો. તેની દલીલ મુજબ રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદ એક પ્રકારની વિરોધાભાસી અને ક્ષણિક ઘટના છે. એની પડતીનો સમય આવી ગયો છે. પ્રવર્તમાન જર્મનીની એકહથ્થુ અથવા લોકશાહી સ્વરૂપની વ્યવસ્થા ચાલુ રહી શકે એમ નથી. એનાથી ભૌતિક પરિસ્થિતિમાં પરિવર્તન લાવી વર્ગવિહીન સમાજ સ્થાપી શકાય એમ નથી. કારણ, કેટલાંક સક્રિય બળો એમાં અવરોધો ઊભા કરી શકે છે. ઉપરાંત પ્રવર્તમાન વિરોધ સ્વતંત્રતા આપવા શક્તિમાન નથી. ઊલટું ભવિષ્યમાં દમન શક્ય છે. રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદમાં જે લોકો સત્તા પર છે તેઓ પોતાના હાથ મજબૂત કરશે. એડોર્નોએ પણ જણાવ્યું કે વર્ગ-સંઘર્ષ અને કટોકટીને કંઈક અંશે કાબૂમાં રાખી શકાય છે.

હોર્કહાઈમર, એડોર્નો, પોલોક અને નોઈમેનના વિચારોમાં તફાવત હોવા છતાં તેઓ એક બાબતમાં સર્વસંમત હતા. લોકશાહી કે એકહથ્થુ સરકાર હોય પરંતુ દરેક જગ્યાએ રાજ્યનો પ્રભાવ વધતો જાય છે. આ પ્રભાવ કેન્દ્રીય નિયંત્રણ, અમલદારશાહી, સાધનોનું આયોજન અને વહેંચણી, માર્કેટમાં હસ્તક્ષેપ, કાર્ય-ક્ષમતા અને તાર્કિકતાના સ્વરૂપે વ્યક્ત થાય છે.

વેબરે સમાજશાસ્ત્રમાં તાર્કિકરણની જટિલ વિભાવના આપી છે. (૧) અનુભવ અને જ્ઞાનના ગાણિતિકરણમાં વૃદ્ધિ, પ્રાકૃતિક વિજ્ઞાનોના આધારે પ્રત્યેક વૈજ્ઞાનિક રીતિનીતિઓનું ઘડતર અને જીવનના આચરણમાં વૈજ્ઞાનિક તાર્કિકતાનું વિસ્તરણ આધુનિક જગતમાં બિનસાંપ્રદાયીકરણના સ્વરૂપે જોવા મળે છે જેનો બૌદ્ધિકરણ તરીકે પણ ઉલ્લેખ થાય છે. (૨) જીવનનું બિનસાંપ્રદાયીકરણ ધ્યેયો–સાધનોની તાર્કિકતાની વૃદ્ધિ તરફ દોરી જાય છે. અહીં ચોકસાઈપૂર્વક ધ્યેયોને હાંસલ કરવા સાધનોની ગણતરી કરવામાં આવે છે. મૂડીવાદની વૃદ્ધિ આનું પરિણામ છે. (૩) તાર્કિકતામાં વધારો થાય છે એટલે કે ચોક્કસ નીતિમત્તાનો વિકાસ નિર્ધારિત ધ્યેયો તરફ લઈ જાય છે. ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકોમાં હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને માર્ક્યુસેએ સાધનીભૂત તર્ક (instrumental reason) નો ઉપયોગ કર્યો. ધર્મસુધારણા અને પ્રોટેસ્ટન્ટ નીતિમત્તાએ મૂડીવાદના વિકાસ માટે જરૂરી પરિસ્થિતિ પેદા કરી અને મૂડીવાદના વિકાસે સાધનીભૂત તર્કના વિકાસને વેગ આપ્યો. તેઓએ વેબરના તાર્કિકરણ અને અમલદારશાહીનો સ્વીકાર કર્યો. ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકોની દૃષ્ટિએ યાંત્રિક સભ્યતાના અરાજકતા, ભય અને અનિષ્ટ પાસાંઓ માટે સાધનીભૂત તર્ક કે જગતનું તાર્કિકરણ જવાબદાર નથી. પરંતુ જે રીતે સમગ્ર તાર્કિકરણના સ્વરૂપનું સંચાલન થઈ રહ્યું છે તે જવાબદાર છે. વિકસિત મૂડીવાદી દેશોમાં આર્થિક અરાજકતાનું તાર્કિકરણ રૂપી યંત્રવ્યવસ્થા સાથે સંયોજન થયું છે. સંસ્થાના સભ્યોની દૃષ્ટિએ ઉત્પાદનનું મૂડીવાદના ઉત્પાદન તરીકેનું સંગઠન માનવજાતના અસ્તિત્વ અને યાંત્રિક પ્રગતિને ભયમાં મૂકે છે. વસ્તુના ઉત્પાદન હેઠળ માનવજીવન છિન્નભિન્ન થઈ ગયું છે

અને યાંત્રિકરણની ચડતીને પરિણામે આલોચનાત્મક તર્ક અને મુક્ત વિચારોનું ધોવાણ થઈ ગયું છે.

તાર્કિકરણ, ઉપભોક્તાવાદ, સમૂહ વાહનવ્યવહાર અને સંદેશવ્યવહારનો વિકાસ, જ્ઞાનનો પ્રચાર, વિશેષીકરણ, અમલદારશાહીનું વર્ચસ્વ અને સત્તાની વૃદ્ધિ હેઠળ માનવી વિરોધ અને મુક્તતામાં પરિવર્તિત થવાને બદલે કહ્યાગરો અને અનુકૂલન કરનાર વ્યક્તિ બની ગયો છે. આલોચનાત્મક વિચારોની પડતી થઈ છે અને તે એટલે સુધી કે નકારાત્મક પરિબળોના પ્રભુત્વ હેઠળ વિરોધ બિનઅસરકારક થઈ ગયો છે આ જ દશા કામદાર આંદોલનોની છે. તેનાં સંગઠનોનું સમૂહ સંગઠનો અને સમૂહ પક્ષોમાં રૂપાંતર થયું છે અને નેતાગીરીના રચનાતંત્રએ અમલદારશાહી તત્ત્વો હાંસલ કર્યાં છે. ક્રિષહાઈમરે ૧૯૫૦થી ૧૯૬૦ દરમ્યાન કેટલાક નિબંધો પ્રકાશિત કર્યા. તેમાં તેણે વિરોધોના નિયમોની પડતીની વિગતવાર ચર્ચા કરી છે તેની દૃષ્ટિએ સમૂહ સંસ્કૃતિ અને ઉપભોકતાવાદી વલણ, ટૂંકા ગાળાના રાજકીય ધ્યેયો અને વિચારસરણીના સંઘર્ષ માટે લડવાની વૃત્તિએ સમાજને વ્યાપક સ્વરૂપે અસર કરી છે.

સમાજની કલ્પના અને ક્રાંતિકારી પરિવર્તન

હોર્કહાઈમર, એડોર્નો, માર્કયુસે અને ક્રિષહાઈમરનાં લખાણોમાં મૂડીવાદી વ્યવસ્થાનું વિશ્લેષણ અને રાજકારણનાં બદલાતાં સ્વરૂપોની વિસ્તૃત ચર્ચા જોવા મળે છે. રૂઢિચુસ્ત માર્ક્સવાદીઓની દલીલ મુજબ વર્ગ-સંઘર્ષ અને કટોકટી સમાજને ખોરવી નાખી ક્રાંતિકારી પરિવર્તન લાવશે. પરંતુ એડોર્નોના મતે કટોકટીને હળવી કરી શકાય છે અને વર્ગસંઘર્ષની અસરને કાબૂમાં લાવી શકાય છે હજી પણ ઉત્પાદનના સંબંધો આધિપત્યના સંબંધો, નિયંત્રણ અને અસમાનતાને અલગ કરે છે છતાં તે સક્રિય સંઘર્ષના સંબંધોને અભિવ્યક્ત કરવામાં નિષ્ક્રિય રહ્યા છે. એડોર્નોએ વર્ગોની એકતાને નકારાત્મક તરીકે નિહાળી. કારણ, આ એકતા માત્ર તેમની વચ્ચેના ઔપચારિક સંબંધો અને વિરોધી કાર્યોને લીધે જોવા મળે છે. ઉદાર મૂડીવાદમાં સામાજિક વર્ગો પાસે ચોક્કસ હકારાત્મક એકતા હતી તેઓ પોતાનાં હિતો અને ધ્યેયો અભિવ્યક્ત કરી શકતા, પરંતુ વિકાસિત મૂડીવાદમાં આ પ્રકારની એકતા અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી વર્ગનો તેનાં કાર્યો અને જ્ઞાન તરીકેનો અનુભવ ઘટતો જાય છે. આધિપત્ય ઔપચારિક બની ગયું છે. સમાજના લોકો હેતુઓ સિદ્ધ કરવાનું એક માત્ર સાધન બની ગયા છે. મૂડીવાદી ઉત્પાદનનું સ્વરૂપ વ્યક્તિ પર પોતાનું દબાણ લાદી રહ્યું છે. પુરુષો અને સ્ત્રીઓ માત્ર વિનિમય મૂલ્યનાં વાહકો બની ગયાં છે.

એડોર્નોની દૃષ્ટિએ આ પ્રક્રિયા પાછળનું કારણ માનવીનું માનવી ઉપરનું આધિપત્ય લાગે છે. સમાજમાં માનવી ઉપર અનેક પ્રકારનાં દબાણો હોવા છતા વર્ગસંઘર્ષ ચાલુ રહે છે. પ્રવર્તમાન સમાજમાં નબળી વર્ગચેતનાનું અસ્તિત્વ છે. વર્ગો વચ્ચે વસ્તુનિષ્ઠ તફાવતો વધતા જાય છે અને કામદાર વર્ગ સતત દારિદ્રીકરણમાં પ્રવેશતો જાય છે. સમૂહોનું સમાજમાં સુમથન અપૂર્ણ છે અને વસ્તુનિષ્ઠ પરિવર્તનની શક્યતાનો વ્યાપ વધતો જાય છે. વર્તમાન સમાજમાં લોકો અકળામણ અનુભવી રહ્યા છે. એડોર્નોનું વિશ્લેષણ આધિપત્યના ચોક્કસ સામાજિક આધારને છતા કરે છે. તે પોતાના કાર્ય દ્વારા સ્વ-ચેતનાના વિકાસમાં ફાળો આપવા માંગતો હતો. આ પ્રકારની સભાનતા લાવવા માટે સમાજની સર્વશક્તિને તોડી નાંખવી પ્રથમ શરત છે. આ સિવાય અન્ય કોઈ શરતોની તે ચર્ચા કરતો નથી. એડોર્નોએ વિકસિત મૂડીવાદી સમાજનો કોઈ પર્યાપ્ત સિદ્ધાંત વિકસાવ્યો છે તેમ તે પોતે માનતો ન હતો. પરંતુ આર્થિક જીવનમાં રાજકારણનો વધતો જતો પ્રભાવ, બજારની નબળી સ્થિતિ અને ઉત્પાદનીય શક્તિમાં વિપુલ વૃદ્ધિ યાંત્રિક અને ઔદ્યોગિક પ્રગતિનું પરિણામ છે તેમ તે અવશ્ય માનતો તેના અભિપ્રાય મુજબ માર્ક્સનો મૂલ્યનો સિદ્ધાંત, વર્ગ-ચેતનાનો સિદ્ધાંત અને મૂડીવાદના વિકાસનો સામાન્ય સિદ્ધાંત અમૂર્ત હતા.

અર્થાત

હોર્કહાઈમર પણ કંઈક અંશે આવો જ વિચાર ધરાવે છે. તેના અભિપ્રાય મુજબ ઉત્પાદનીય પ્રક્રિયા નફા અને વિપુલ ઉત્પાદનલક્ષી છે જે માનવીને બદલે પોતાની જાતને જ મદદ કરે છે. આની ખામી યંત્રો અને પ્રયુક્તિઓમાં નથી. તેની દૃષ્ટિએ માર્ક્સ અને એંગલ્સના સમાજના ગત્યાત્મક પાસાંને સમજવા હજી પણ અનિવાર્ય છે. પરંતુ તે ઘરગથ્થુ વિકાસ અને આંતરરાષ્ટ્રીય સંબંધો સમજાવવા અસમર્થ છે. વિશાળ પાયા પર યાંત્રિકરણની વૃદ્ધિ, વ્યાપારનો ફેલાવો, સંદેશવ્યવહારની વૃદ્ધિ, વસ્તી વૃદ્ધિ, શક્તિશાળી રાજ્યો વચ્ચેના સંઘર્ષો વગેરેએ સંગઠન અને કેન્દ્રગામી નિયંત્રણમાં વધારો કર્યો છે. આ પ્રવાહો તાર્કિક, સ્વયંચાલિત જગતનો નિર્દેશ કરે છે. જે લોકો સામાજિક સત્તાનાં આર્થિક અને રાજકીય ઉચ્ચાલક બળોને નિયંત્રણમાં રાખતા તેના પ્રત્યે તે ભય ધરાવતો કારણ આમાં તેને ઉદ્દામવાદી રાજકીય પરિવર્તન માટે કોઈ આશાનાં કિરણો દેખાયાં નહિ. જે યુગ વ્યક્તિની સાપેક્ષ મુક્તતાના પ્રત્યેક ચિહ્નને દૂર કરવા માંગતો હોય ત્યાં અન્ય માટેની ઉત્કટ ઝંખના જ બાકી રહી જાય છે. ૧૯૬૮ માં હોર્કહાઈમરે પોતાનાં લખાણોમાં જણાવ્યું કે 'વ્યક્તિની મર્યાદિત અને ક્ષણિક સ્વતંત્રાને સુરક્ષિત કરવાની અને જાળવણી કરવાની તાતી જરૂર છે.

હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને માર્કયુસે યુદ્ધોત્તર વર્ષોમાં સિદ્ધાંત અને તેની ઉપયોગિતા વચ્ચે નવા સંબંધો સર્જવા પર ખાસ ભાર મૂક્યો. ૧૯૬૦ થી ૧૯૭૦ ના ગાળામાં મૂડીવાદની ટીકા, સિદ્ધાંત અને રાજકારણના સંક્રમણના વિચારો દ્વારા માર્કયુસે કેન્દ્રવર્તી સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું. પોતાના 'One Dimensional Man'માં તે બે વિરોધી કલ્પનાઓના વમળમાં ગૂંચવાયેલો રહે છે. (૧) વિકસિત ઔદ્યોગિક સમાજ નજીકના ભવિષ્યમાં ગુણાત્મક પરિવર્તનને થંભાવી દેવાની શક્તિ ધરાવે છે. (૨) સમાજમાં એવાં પરિબળો અને પ્રવાહો અસ્તિત્વ ધરાવે છે જે આ થંભાવી દેનાર શક્તિને તોડી નાંખશે અને સમાજ વિસ્ફોટક બની જશે. માર્કયુસેનું વિશ્લેષણ મૂડીવાદી અર્થવ્યવસ્થાના નિયંત્રણ અને સંચાલન માટે અનેકવિધ પરિબળોને જવાબદાર ઠેરવે છે. (૧) ઉત્પાદનીય પરિબળોનો અસાધારણ વિકાસ. આ પરિબળો મૂડીના કેન્દ્રીકરણ અને નાણાકીય નિયંત્રણની વૃદ્ધિ, વિજ્ઞાન અને યાંત્રિક ક્ષેત્રે આવેલા ઉદ્દામવાદી પરિવર્તનો, અને વિશાળ ખાનગી અમલદારશાહીનું પરિણામ છે. (૨) મુક્ત હરીફાઈનું વધતું જતું નિયંત્રણ. રાજ્યને સતત હસ્તક્ષેપ વધતો જાય છે. વળી વૈશ્વિક સ્તરે રાજ્યની અર્થવ્યવસ્થાનું લશ્કરી અને નાણાંકીય ડોળ દ્વારા જોડાણ થાય છે અને તેની સાથે જાહેર અમલદારશાહીનું વિસ્તૃતીકરણ પણ વધતું જાય છે. (૩) સામાજિક રચનાતંત્રમાં આવેલા ફેરફારો. દા.ત. વ્યાવસાયિક રચનાતંત્ર અને ઉપભોક્તાના સંદર્ભમાં બ્લૂ કોલર કામદાર (blue-collar) અને વાઈટ કોલર (white-collar) કામદાર, વેપારીઓ અને નેતાઓનું આત્મવિલીનપણું. (૪) યુદ્ધ, સામ્યવાદનો ભય, દેશની અંદર અને બહારના દુશ્મનો અને અણુયુદ્ધ જેવી ઘટનાઓ ઉપર કાપ મુકાયો છે. ટૂંકમાં, માર્કયુસે માને છે કે સમાજનો પ્રવર્તમાન પ્રવાહ યાંત્રિક ઉપકરણોની સ્થાપના તરફ દોરી જાય છે જેણે વ્યક્તિના ખાનગી અને જાહેર અસ્તિત્વ માટે ભય પેદા કર્યો છે.

સમગ્ર વ્યવસ્થામાં લોકોનું પ્રશાસનતંત્ર પરનું પરાવલંબનપણું વધતું જાય છે. જાહેર ખાનગી કોર્પોરેશનોનું વર્ચસ્વ વધતું જાય છે. બંને પોતપોતાનાં સ્થાપિત હિતો જાળવી રાખે છે. ઔદ્યોગિક અને ઔદ્યોગિકીય (technological) તાર્કિકતા દ્વારા મૂડીવાદી વિરોધો પર કાપ મૂકવામાં આવે છે. આ અવસ્થામાં ક્રાંતિકારી સિદ્ધાંત અમૂર્ત સ્વરૂપ ધારણ કરે છે અને માત્ર લઘુમતીઓ માટે એક ગંભીર બાબત બની જાય છે. તેમ છતાં સમાજમાં એવાં પરિબળો પણ છે જે આનો પ્રતિકાર કરે છે. અદ્ભુત ઉત્પાદનીય પરિબળોની વૃદ્ધિ અને ઉપભોક્તાવાદી વલણે 'આરામ, ઉપભોગ, સંતોષ અને સુખચેન'ના જગતનું સર્જન કર્યું છે, સારા જીવન માટે અપેક્ષાઓ અને જરૂરિયાતો ઊભી કરી છે, પરંતુ પ્રસ્થાપિત ઉત્પાદન પદ્ધતિ આ અપેક્ષાઓ સંતોષી શકતી નથી.

વચનો અને એ વચનોને ફળીભૂત કરવાની ઝંખના વચ્ચેની ખાઈ વધતી જાય છે અને શોષણ પણ વધતું જાય છે ક્રાંતિ માટે વસ્તુનિષ્ઠ પરિસ્થિતિ અસ્તિત્વ ધરાવે છે આમા ગરીબાઈને દૂર કરવા પર્યાપ્ત સામાજિક સંપત્તિ, જરૂરી સાધનોનો વ્યવસ્થિત રીતે વિકાસ કરવા જ્ઞાનની ઉપલબ્ધિ, ઉત્પાદનીય પરિબળોને વેડફતો, કુંઠિત કરતો અને સર્વનાશ કરતો સત્તાધારી વર્ગ, શોષણના સંગ્રહને ઘટાડતા ત્રીજા વિશ્વના દેશોના મૂડીવાદ વિરોધી પરિબળોમાં વૃદ્ધિ વિશાળ કામદાર વર્ગ, ઉત્પાદનના સાધનોના નિયંત્રણ અલગ થયું અને નાના પરોપજીવી સત્તાધારી વર્ગનો સમાવેશ થાય છે

ખાનગીકરણ, ઉપભોક્તાવાદી વલણ સમૂહ સંચાર માધ્યમો અને સાધનાત્મક તર્કના પ્રભુત્વની અસરને લીધે ભાવનિષ્ઠ પરિબળો પાછળ રહી જાય છે જૂજ સંખ્યાના લોકો ક્રાંતિકારી અભિગમ ધરાવે છે તેમ છતા લોકોમા શુ છે અને શુ શક્ય છે તે બાબતની વિસંવાદિતા જોવા મળે છે તેમની મૂળભૂત જરૂરિયાતોમાંથી અન્ય જરૂરિયાતો જેવી કે સ્વ-નિર્ણયથી માંડી સ્વ-પરિપૂર્ણતાની ઊભી થાય છે હડતાળ, ગેરહાજરી તેમ જ અન્ય ઘટનાઓ જોવા મળે છે એક નાનો સમૂહ તેમની સમસ્યાઓ અભિવ્યક્ત કરવા સક્ષમ છે ગમે તે હોય લોકો સમસ્યા સામે અવાજ ઉઠાવે છે અને વિરોધ પણ કરે છે તેઓ પ્રવર્તમાન સમાજ વ્યવસ્થાથી નાખુશ છે ટૂંકમા, સામાજિક પરિવર્તન માટે સમૂહગત શક્તિનો એ ધાણુ વર્તાય છે પરંતુ છૂટાછવાયા વિરોધ અને અસંઘટિત સ્વરૂપનુ સઘન પરિવર્તન લાવવા પૂરતું નથી.

મારક્યુસેના અભિપ્રાય મુજબ અસ્થાપિત વ્યવસ્થાની બહાર પણ કેટલાક સામાજિક પરિબળોનો વિકાસ થાય છે સામાન્ય રીતે અહીં બે પ્રકારના સમૂહો જોવા મળે છે એક, વિકસિત મૂડીવાદી સમાજનો અલ્પાધિકારપ્રાપ્ત સમૂહ જેની મૂળભૂત જરૂરિયાતો હજી સંતોષાઈ નથી આમાં ગરીબ અને લઘુમતી સમૂહોનો સમાવેશ થાય છે મૂડીવાદી રાષ્ટ્રીય-રાજ્યો બહાર આ એક એવો સમૂહ છે જે રાષ્ટ્રીય મુક્તિ આંદોલનોના સંઘર્ષમાં જોડાયેલો છે કેટલાક સામ્રાજ્યવાદી અને નવસંસ્થાનવાદી સામે સંઘર્ષ કરે છે બીજો વિશેષાધિકૃત (privileged) સમૂહ છે જેની ચેતના અને સહજવૃત્તિઓ સામાજિક નિયંત્રણથી દૂર રહેવા માગે છે. આમા વિદ્યાર્થીઓ અને બુદ્ધિજીવીઓનો સમાવેશ થાય છે આ પરિબળો સમાજમા કટોકટી ઊભી કરી શકે છે એક સબળ ક્રાંતિકારી બળ તરીકે સમગ્ર સમાજ માટે આ સમૂહો ભય પેદા કરી શકે છે પરંતુ તેઓ એક પ્રકારના યોગવાહી (catalyst) સમૂહો છે તેઓ એકલે હાથે સમાજમા પરિવર્તન લાવી શકતા નથી ખરેખર આ સમૂહો સમાજમા કટોકટીનુ સર્જન કરી, કામદારોને ઉદ્દામ માર્ગે દોરી જઈ સમગ્ર વ્યવસ્થાને ઉખેડી નાખશે કે નહિ તે સવાલ ગંભીર વિચાર માંગી લે છે પ્રવર્તમાન વિસંવાદિતાની પરિસ્થિતિમા આ સવાલનો સરળ જવાબ શક્ય નથી. મારક્યુસે એવા સામાજિક આંદોલનની ઝંખના રાખે છે જે મૂડીવાદના પુનરુત્થાનમાં ભાગીદારીનો અસ્વીકાર કરે ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકોએ સ્પષ્ટપણે જણાવ્યુ કે મૂડીવાદ રાજકારણ અને અર્થવ્યવસ્થાના પ્રભાવથી મુક્ત નથી

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતનુ સામાજિક મનોવૈજ્ઞાનિક પરિમાણ

મૂડીવાદી ઉત્પાદનના નવા સંગઠનીય સ્વરૂપને રાજ્ય આધારિત મૂડીવાદના સિદ્ધાંત હેઠળ સમજાવી શકાય છે પરંતુ શા માટે વ્યક્તિઓ કોઈપણ જાતના પ્રતિકાર વિના કેન્દ્રીય પ્રશાસનીય વ્યવસ્થાના આધિપત્યને તાબે થાય છે તે સવાલ વણઉકેલ્યો રહે છે આના સંદર્ભમા ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાએ માર્ક્સવાદ અને ફ્રોઈડના મનોવિશ્લેષણના સિદ્ધાંત વચ્ચે સુગ્રથન સાધી વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચેના સંબંધોને સમજવા પ્રયાસ કર્યો ફ્રોઈડના સિદ્ધાંતની વિભાવનાઓ વ્યક્તિના સામાજિક મનોવૈજ્ઞાનિક ઘડતર સંબંધી કેટલીક સ્પષ્ટતાઓ આપે છે હોર્કહાઈમર મનોવિશ્લેષણની દલીલ અંગે

નોંધના જણાવે છે કે 'સ્વતંત્રતાનો અભાવ, મોટા ભાગના માણસોને દુઃખ આપતી લઘુતાગ્રંથિ, આદેશ અને પરાધીનતાના વિચારોની આસપાસ રચાયેલું તેમનું માનસિક જીવન અને તેમની સાંસ્કૃતિક સફળતાઓ વગેરેનું અભિસંધાન (conditioning) બાળકના તેના માબાપ સાથેના અથવા ભાઈઓ અને બહેનો સાથેના પૂરક સંબંધોથી થાય છે.' જ્યારે માર્ક્સ વ્યક્તિની ઓળખની રચનાને પરિસ્થિતિઓ તેમ જ રચનાતંત્રો કેવી રીતે અસર કરે છે તેનું વિશ્લેષણ કરે છે. બંને એકબીજાના પૂરક છે. એડોર્નોની દૃષ્ટિએ સામાજિક અને માનસિક ક્ષેત્રો પરસ્પરાશ્રિત હોઈ તેમને એકબીજામાં ફેરવી શકાય નહિ. કારણ વ્યક્તિ સમાજ સાથે પોતાની ઓળખ અને તફાવતનું ઐક્ય ધરાવે છે. સમાજ વ્યક્તિને સ્પર્શતો હોઈ, તેની સમજ વ્યક્તિ ભાષાના રૂપાંતર દ્વારા મેળવે છે. પરંતુ આ ભાષા તેના જાગૃત વ્યવહારથી ભિન્ન છે અને તે અબોધ મનની ભાષા છે. ફ્રોમ, હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને માર્કયુસે આ ક્ષેત્રોની ચર્ચામાં આગળ પડતું સ્થાન ધરાવે છે.

વિલહેલ્મ રિચ અને એરિક ફ્રોમ

રિચ જેવા ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકે જાતીયતા, દમનની અસરો, સત્તાવાદીપણું તેમ જ વ્યક્તિ અને અર્થવ્યવસ્થા વચ્ચે કુટુંબની મધ્યસ્થીની પડતી અસરો પર ખાસ ધ્યાન આપ્યું. તેના વિચારો 'Character Analysis, (1920–1930) અને 'Mass Psychology of Fascism' (1933)થી વ્યક્ત થાય છે. તેણે જણાવ્યું કે પ્રત્યેક સમાજ પોતાની જાળવણીની જરૂરિયાત પૂરતા ચારિત્ર્યના સ્વરૂપોની રચના કરે છે અને ચારિત્ર્ય રચનાતંત્ર કાલખંડની સમાજશાસ્ત્રીય પ્રક્રિયાઓનું મૂર્તિકરણ કરે છે. તે વ્યક્તિમત્તાને ત્રણ સ્તરના સંદર્ભમાં સમજાવે છે. પહેલું, સૌથી ઉપરછલ્લું સ્તર છે જે ખોટા, ઢોંગી સામાજિક ઘટક, એટલે કે કૃત્રિમ મુખૌટાનું બનેલું હોય છે. આમાં સ્વનિયંત્રણ, અંકુશ, વિનયશીલ અને અંતર્વિવેકશીલતાનો સમાવેશ થાય છે. બીજું સ્તર અચેતન અથવા દમનનું છે જેમાં ઘાતકીપણું, પરપીડન, કામાતુરવૃત્તિ, લુંટારુવૃત્તિ અને ઈર્ષ્યાની વૃત્તિઓ હોય છે અને તે આધિપત્ય જમાવવા કોશિશ કરે છે. ત્રીજું જૈવિક સ્તર છે. આ સ્તરમાં લોકોના આનંદ, સ્નેહ, અને શ્રમની શક્તિ જોઈ શકાય છે. બિન-મૂડીવાદી અને બિન-પિતૃસત્તાક સંસ્થાઓમાં લોકો પ્રમાણિક, મહેનતુ અને સહકારની ભાવનાથી જીવતા હતા. પ્રવર્તમાન સમાજવ્યવસ્થામાં માનવીની કુદરતી સહજવૃત્તિઓ દબાઈ ગઈ છે. સભાન સ્વનું કુદરતી મર્મથી વિભાજન થઈ ગયું છે, અચેતન સાથે તે પણ પ્રભુત્વ જમાવે છે. આને પરિણામે વિલહેલ્મ રિચની દૃષ્ટિએ ઓળખની રચના વિકૃત થઈ ગઈ છે અને એનું સ્વરૂપ અપંગ બની ગયું છે. વિનાશક અને વિકૃતિજન્ય આવેગ દમનકારી કામવૃત્તિનું પરિણામ છે. દમનકારો જાતીયતા, ખાસ કરીને લૈંગિક જાતીયતા મુક્તિના અનુભવોના આવેગ માટે અવરોધક બને છે. આ પ્રકારના અનુભવો ગુનાની લાગણી સાથે ભળી જાય છે અને તે ગૂંચવણભરેલા વિચારો, આધીનતા, સ્વ-માનભંગ અને સત્તાના ભય માટે મહત્ત્વની શરત છે.

જડ, રૂઢિચુસ્ત અને પ્રત્યાઘાતી વિચારો આનુ પરિણામ છે. એકહથ્થુ પિતૃવ્યવસ્થા કામવૃત્તિના સંગઠન અને એકહથ્થુ વિચારસરણીના ઉત્પાદનને સુરક્ષિત કરે છે. આમ વિચારસરણીનો પાયો વ્યક્તિના સ્વરૂપ રચનાતંત્રમાં છે. રિચે એકહથ્થુ સત્તાવાદી અને નીચલા મધ્યમ વર્ગના ફાસિસ્ટ પ્રવાહોના વિશ્લેષણ પર ખાસ ધ્યાન આપ્યું છે. તેની દૃષ્ટિએ ફાસીવાદ સામાન્ય માનવીની વ્યક્તિમત્તાની રાજકીય સ્વરૂપની સંગઠિત અભિવ્યક્તિ છે. આને જાતિ, રાષ્ટ્ર કે આંતરરાષ્ટ્ર સાથે કોઈ સંબંધ નથી. આ સ્થિતિનો અંત લાવવા તેણે બાળકો અને યુવાનોના જાતીયતાના હક્કો માટે ખાસ ભલામણ કરી. આથી સ્વતંત્રતાની વ્યાખ્યાની સાથે કામવૃત્તિની પણ વ્યાખ્યા આપવી પડશે. તેણે જાતીય મુક્તિને ખાસ મહત્ત્વ આપ્યું.

એરિક ફ્રોમે સામાજિક રચનાતંત્રને સમજવા ફ્રોઈડ

અને માર્ક્સના વિચારોનો સમન્વય કર્યો. તેણે વિશ્લેષક સામાજિક માનસશાસ્ત્રનો (Analytic social psychology) વિકાસ કર્યો. આ શાસ્ત્રનું કાર્ય સામાજિક ઘટનાને સહજવૃત્તિનાં ઉપકરણોના સક્રિય અને નિષ્ક્રિય અનુકૂલનને સામાજિક આર્થિક પરિસ્થિતિની પ્રક્રિયાઓના સંદર્ભમાં સમજવાનું છે. ફ્રોમ માને છે કે સહજવૃત્તિના ઉપકરણ (instinctual apparatus) જાતે જ જૈવિક હકીકત છે તેમ છતાં તેમાં ફેરફાર શક્ય છે. આર્થિક પરિસ્થિતિઓ વ્યક્તિના ઘડતરના પ્રાથમિક પરિબળો છે. જ્યારે કુટુંબ એવું જરૂરી માધ્યમ છે જેના દ્વારા આર્થિક પરિસ્થિતિ વ્યક્તિના મનોજીવનને અસર કરવા દબાણ કરે છે. તે મનોજીવનના વિકાસના એક તરફી દષ્ટિકોણને સમર્થન આપતો નથી. આર્થિક આધારને ધ્યાનમાં લઈ વ્યક્તિ અથવા સમાજના ભવિષ્યના વિકાસની આગાહી કરવી હંમેશા શક્ય નથી. તેમ છતાં વ્યક્તિનાં લક્ષણો (traits) તેમાં ફેરફારો લાવવા ઘણો લાંબો સમય લે છે અને અર્થ-વ્યવસ્થામાં નવા અને ઉદ્દામવાદી પરિવર્તનોના વિકાસમાં વિઘ્નરૂપ બને છે.

ફ્રોમની દષ્ટિએ ફ્રોઈડની મૃત્યુની એષણાની વિભાવના તદ્દન નબળી છે. તેમાં જૈવિક અને મનોવૈજ્ઞાનિક પ્રવાહોનું મિશ્રણ જોવા મળે છે. કારણ આ માનવીના જીવન જીવવાના ઉત્કટ પ્રયત્નોની ઇચ્છાની વિરુદ્ધ છે. ફ્રોમે આવેગતાથી દલીલ કરી કે ફ્રોઈડના અભ્યાસના મુખ્ય ઘટકો બુર્ઝવા અને પિતૃસત્તાક મૂલ્યો ધરાવે છે. ઉપરાંત તેણે સામાજિક રચનાતંત્રોની અવગણના કરી. વળી તે કેટલીક સામાજિક અને વ્યક્તિગત પરિસ્થિતિઓના પાયામાં રહેલા સત્તાના સંબંધોને સ્પષ્ટ કરવામાં નિષ્ફળ ગયો. એરિક ફ્રોમે ૧૯૪૧માં 'Escape from Freedom' પ્રકાશિત કર્યું. જેનાથી ઐતિહાસિક અને અસ્તિત્વવાદી અભિગમના પાયા નંખાયા. તેણે જણાવ્યું કે માનવી અનંત અનુકૂલન કરી શકતો નથી. અભ્યાસમાં નોંધતાં તે લખે છે કે 'માનવીની ન્યાય અને સત્યની ઝંખના એના સ્વભાવની અંતર્ગત બાબત છે. માનવીની સ્વતંત્રતા અને આનંદના અવિચ્છેદ્ય (inalienable) હક્કોનું ચણતર માનવીનાં આ લક્ષણોમાં છે. તેની જીવન માટેની ઝંખના તેમ જ પોતાની શક્તિઓનું વિસ્તરણ અને અભિવ્યક્તિનો વિકાસ આ ઐતિહાસિક ઉત્ક્રાંતિની પ્રક્રિયાની નીપજ છે.' તેણે માનવીના મૂળભૂત સ્વભાવ પર ભાર મૂક્યો અને સાથે જણાવ્યું કે તેને સમાજશાસ્ત્રીય અને ઐતિહાસિક અભિગમ સાથે સાંકળવાની જરૂર છે.

ફ્રેન્કફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકો માનતા કે સમાજને પોતાનું વિશિષ્ટ સ્વરૂપ હોય છે. આ સ્વરૂપે તેના સભ્યોમાં સર્વસામાન્ય લક્ષણોનું અભિસંધાન કરવાની મહત્ત્વની ભૂમિકા અદા કરવી પડે છે. ફ્રોમની દષ્ટિએ ચારિત્ર્ય રચનાતંત્રનો (character structures) ઉદ્ભવ વ્યક્તિના મૂળભૂત અનુભવો અને સમૂહની વિશિષ્ટ જીવનપદ્ધતિથી થાય છે. તેણે ચારિત્ર્યનાં લક્ષણોને કેટલીક સહજવૃત્તિઓ જેનું સ્વરૂપ લૈંગિક છે તેના ઊર્ધ્વીકરણ અને પ્રતિક્રિયાના નિર્માણ તરીકે જોયાં. આ ચારિત્ર્ય લક્ષણો સાપેક્ષ રીતે સ્થિર હોય છે અને તેનું પરિવર્તન તદ્દન ધીમી ગતિએ થાય છે. આને પરિણામે ઝડપી સામાજિક પરિવર્તન સામે પ્રતિકાર થાય છે.

વ્યક્તિ, કુટુંબ અને સમાજ અંગેના વિચારો

હોર્કહાઈમર, મારક્યુસે અને એડોર્નોએ વ્યક્તિ, કુટુંબ અને સમાજનાં બદલાતાં પાસાઓની વિસ્તૃત ચર્ચા કરી છે. કુટુંબ વ્યક્તિના ચારિત્ર્યના ઘડતરમાં મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવે છે. ઉદાર મૂડીવાદી સમાજમાં કુટુંબ આર્થિક રચનાતંત્ર અને તેના વૈચારિક સર્વોચ્ચ રચનાતંત્ર વચ્ચે મધ્યસ્થી કરે છે. હોર્કહાઈમરની દષ્ટિએ 'કુટુંબનું વિશિષ્ટ સ્થાન છે. તે પોતાની ચેતન અને અચેતન પ્રયુક્તિઓ દ્વારા વ્યક્તિના માનસિક ચારિત્ર્યને અસર કરે છે. બાળકનાં શરૂઆતનાં વર્ષોથી માંડી તેની શક્તિઓના વિકાસ સુધી કુટુંબ નિર્ણાયક ભૂમિકા ભજવે છે.' વ્યક્તિની સ્વ-રચના માટે કુટુંબ એક મહત્ત્વની સંસ્થા છે. કુટુંબ તેના

સભ્યોમાં એકહથ્થુ સત્તાવાદી વલણો અને વર્તનોનું સિંચન કરવાની અનિવાર્ય શક્તિ ધરાવે છે જેની ઉપર બુર્ઝવા સમાજના અસ્તિત્વનો આધાર રહેલો છે. ફ્રોમ, રિચ અને ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના અન્ય સમર્થકોમાં આ અંગે સર્વસંમતિ જોવા મળે છે.

પરંપરાગત રીતે જોઈએ તો કુટુંબ એક કુદરતી અને શાશ્વત રચના અથવા સંસ્થા છે જેનું રચનાતંત્ર અને પરિવર્તન સમાજના રચનાતંત્ર અને તેના પરિવર્તનમાંથી ઊતરી આવ્યું છે. એક તરફ કુટુંબની પ્રાકૃતિક વિભાવના (Naturalistic conception) છે જે હેઠળ પ્રજનન અને બાળઉછેર એ કુટુંબની અનિવાર્ય શરત છે, જેની સામે કોઈ દલીલ થઈ શકે નહિ. બીજી તરફ કુટુંબની સમાજશાસ્ત્રીય વિભાવના છે. અહીં સમાજની જાળવણી અથવા પ્રોત્સાહન માટે કુટુંબની શક્તિને કોઈ મુક્તતા અથવા સ્વતંત્રતા બક્ષવામાં આવતી નથી. ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સભ્યો આ વિભાવનાનો સ્વીકાર કરતા નથી. તેમની દલીલ મુજબ કુટુંબ એક અર્પિત સામાજિક સ્વરૂપ નથી. તે અનેક સામાજિક ગતિવિધિથી પ્રભાવિત થાય છે અને સાથે જ ગતિવિધિઓને અસર પણ કરે છે.

સમગ્ર ઇતિહાસ દરમ્યાન કુટુંબની ભૂમિકાઓ બદલાતી રહી છે. અગાઉ તે મુખ્યત્વે એક ઉત્પાદનીય એકમ હતું. પરંતુ વીસમી સદીમાં તેમાં પણ ઘણા ફેરફારો આવ્યા છે. હોર્કહાઈમરે પોતાના અભ્યાસ 'Studies on Authority and Family'(1936) ની પ્રસ્તાવનામાં નોંધ્યું છે કે 'કુટુંબે પોતાના અગાઉનાં કાર્યો સંપૂર્ણપણે ગુમાવી દીધાં છે એટલું જ નહિ પરંતુ જે કાર્યો રહ્યાં છે તેને પણ સમગ્ર સમાજના પરિવર્તને અસર કરી છે.' કુટુંબ કટોકટીની સ્થિતિમાં છે. મૂડીનું મોટા પાયાના ઉત્પાદનમાં કેન્દ્રીકરણ, ખાનગી ક્ષેત્રોમાં રાજ્યોનો વધતો જતો હસ્તક્ષેપ અને શ્રમની ગતિશીલતાએ કુટુંબના રચનાતંત્રમાં ફેરફારો આણ્યા છે. તેમ છતાં, હોર્કહાઈમરની દૃષ્ટિએ "પ્રજનન અને બાળઉછેર જેવાં કાર્યો હજી પણ કુટુંબે જાળવી રાખ્યાં છે.' પરંતુ આ કાર્યો વધતી જતી વિસંવાદિતાઓ અને કટોકટીને લીધે પર્યાપ્ત રીતે સંતોષી શકતા નથી. સામાજિક સંબંધોના સંગઠનમાં ઉદ્દામવાદી પરિવર્તન લાવી તેમાં ફેરફાર લાવી શકાય છે. બિન-હરીફાઈ અને તાર્કિક સમાજના સર્જન દ્વારા કુટુંબનાં કાર્યો પર્યાપ્ત રીતે સંતોષી શકાશે. આ માટે આપણે તેમના ત્રણ સવાલો તપાસવા રહ્યા : (૧) હોર્કહાઈમર અને એના સાથીઓની દૃષ્ટિએ આધુનિક કુટુંબની વિભાવના શું છે? (૨) શા માટે કુટુંબ તેનું સંચાલન પર્યાપ્ત રીતે કરી શકતું નથી? (૩) તેમની દૃષ્ટિએ વૈકલ્પિક વિભાવના શું છે?

માર્ક્સે પોતાના 'કમ્યુનિસ્ટ મેનિફેસ્ટો'માં દલીલ કરતાં જણાવ્યું કે બુર્ઝવા કુટુંબની સ્થાપના મૂડી અને ખાનગી નફા માટે કરવામાં આવી હતી. તેના સ્વરૂપ અને અંતર્વસ્તુનો આધાર વસ્તુના ઉત્પાદન અને સકળ મૂડીના સંચય પર છે. હેગેલના મતે કુટુંબ અન્તઃસ્થ સામાજિકતાના નિયમનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે. તેને તેણે 'કુદરતી નૈતિક સમુદાય' તરીકે ઓળખાવ્યું અને તે અનેક સમુદાયોનો પાયો છે. તેણે કુટુંબ અને વિશાળ સમુદાય વચ્ચે વિરોધાભાસ જોયો. વ્યક્તિ કુટુંબ માટે મહત્ત્વની છે. કુટુંબની બહાર નાગરિકસમાજમાં વ્યક્તિ વિયોજન અને ઉલ્લંઘનમાં એકબીજાના હરીફ તરીકે વર્તે છે. હેગેલે આ વિરોધનું કોઈ નિરાકરણ દર્શાવ્યું નહિ. હોર્કહાઈમરની દૃષ્ટિએ હેગેલ 'સાચી એકતા અને તાર્કિક સમાજની શક્યતા જોઈ શક્યો નહિ, જ્યાં વ્યક્તિ સામાજિક સંસ્થાઓમાં કેન્દ્રસ્થાને હોય છે.' ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકો માનતા કે કુટુંબ વિરોધી કાર્યો અને જરૂરિયાતો સંતોષે છે.

લોકોને ઉત્પાદનનાં સાધનોની આનુષંગિક વસ્તુઓ તરીકે ઉતારવામાં આવ્યા અને સાથે કુટુંબમાં લૈંગિક ભૂમિકાઓના આધારે વ્યક્તિઓનું ભવિષ્ય નક્કી થયું, પિતા કમાતો, જ્યારે સ્ત્રી એક જાતીય સાધન અથવા ઘરકામ કરનાર નોકર તરીકે ભૂમિકા ભજવતી. બાળકો

કુટુંબની મિલકતના વારસો અથવા એક પ્રકારની સામાજિક સુરક્ષા પ્રદાન કરનાર તરીકે ગણાતાં, જેઓ આગળ જતાં કુટુંબનું હિત જોતાં. હોર્કહાઈમર અને એડોર્નો માનતા કે કુટુંબમાં વ્યક્તિને સારસંભાળ અને સુરક્ષા મળતી કષ્ટ અને દુઃખની અભિવ્યક્તિનું સ્થાન કુટુંબ ગણાતું. જ્યાં વ્યક્તિ પોતાનો વિરોધ પણ વ્યક્ત કરી શકતી. કુટુંબમાં સંબંધોનું અભિસંધાન ઉત્પાદન અને બજારથી થતું નહિ. વ્યક્તિઓ માત્ર વિનિમય સંબંધોની હરીફાઈમાં ન હતી. પરંતુ ઉદાર મૂડીવાદનું અનુ-હરીફાઈ અને રાજ્ય સંચાલિત મૂડીવાદી વ્યવસ્થામાં રૂપાંતર થતાં કુટુંબના સંબંધોમાં પણ ફેરફારો આવ્યા છે. આથી તેઓએ કુટુંબ, સત્તા અને એકહથ્થુ સત્તાવાદી ઘટકો વચ્ચેના સંબંધોના અભ્યાસ પર ખાસ ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. કૃષિદાસતા (serfdom)માથી મૂડીવાદના ઉદ્ભવે કુટુંબને મુક્તિ આપી. તેમ છતાં કુટુંબે તેનું કોટિક્રમ આધારિત રચનાતંત્ર તથા સ્ત્રીઓ અને બાળકોના પરાવલંબીપણાના વલણને જાળવી રાખ્યું અન્યોના પરાવલંબીપણા હેઠળ પિતાની સત્તાનો આધાર રહેલો છે. પિતા જેને ઇચ્છતો તેને સંપત્તિ આપી શકતો અથવા અટકાવી શકતો. મૂડીવાદી વ્યવસ્થા હેઠળ તેની સત્તાનું દૃઢીકરણ થયું. પિતા માત્ર પોતાના બાહુબળને લીધે જ નહિ પરંતુ આજીવિકાના સાધન દ્વારા કુટુંબના કર્તાહર્તા તરીકે તેનું સંચાલન કરતો. સ્ત્રીઓ અને બાળકોની પરાધીનતાએ તેના સ્થાનને વધુ મજબૂત કર્યું. પિતાની સત્તા એ કુટુંબના સભ્યો માટે સત્તાના વર્તનને શીખવવાની પ્રાથમિક શાળા છે. જે જગતમાં પુરુષ બાળક ઉછરે છે તે પરાધીનતાનું છે. એના અનુભવો અને જગત વિશેના તરંગી વિચારો, એની ઇચ્છાઓ અને કલ્પનાઓ માનવીની માનવી ઉપરની સત્તાથી પ્રભાવિત થાય છે. તેણે ઉપરથી આવતા આદેશ અને આજ્ઞાનું નિઃસંકોચ પાલન કરવું પડે છે. મનોવિશ્લેષણનો સિદ્ધાંત બાળકમાં ઓળખ રચનાના ઘડતરની પ્રક્રિયાઓનું વિશ્લેષણ કરે છે.

ઓડિપસ ગ્રંથિ (Oedipus complex) એ મનોવિશ્લેષણના સિદ્ધાંતનું હાર્દ છે. ફ્રોઈડની માન્યતા અનુસાર આ ગ્રંથિ બાળકના વિકાસમાં પાયાની ભૂમિકા ભજવે છે અને તેના ચિત્તભ્રમનું કેન્દ્રબિંદુ છે. આ ગ્રંથિ વ્યક્તિગત મુક્તતાનો સંઘર્ષ હાંસલ કરી શકાય કે નહિ તેનો માર્ગ બતાવે છે. ૪ અથવા ૫ વર્ષના આયુમાં બાળક પોતાથી વિરુદ્ધ લૈંગિક વ્યક્તિની ઝંખના રાખે છે. પરંતુ તેની આ ઇચ્છા અવરોધાય છે. કારણ, તેને ભય છે કે તેની જ જાતિના માબાપ તરફથી પ્રતિઘાત પડશે. આને પરિણામે તેનામાં જુદાં જુદાં સ્વરૂપોના તાદાત્મ્ય ઊભાં થાય છે અને સાથે જ તે પોતાની લૈંગિક જાતિના માબાપના આદેશો અને નિયંત્રણોનું આત્મસાતકરણ કરે છે પિતાતુલ્ય સત્તાનું આત્મસાતકરણ સ્વના સફળ વિકાસ માટે મહત્ત્વનું પગથિયું છે. તેની આજુબાજુની વ્યક્તિઓ સાથેના સંબંધોનું આત્મસાતકરણ થાય છે અને તેનામાં અધિઅહમની (superego) રચના થાય છે. આ અંગે મારક્યુસે નોંધતાં લખે છે કે 'પિતા અને માતા પ્રત્યેની પ્રેમ અને આક્રમણની લાગણીના સંઘર્ષ દ્વારા યુવાન પેઢી પોતાના આવેગો, વિચારો અને જરૂરિયાતો સાથે સામાજિક જીવનમાં કરે છે જે તેના અધિઅહમની રચના કરે છે.' આ પ્રકારના અનુભવો દ્વારા બાળક પિતાની ભૂમિકા ગ્રહણ કરી પોતાના સ્વનો વિકાસ કરે છે અને મુક્તતા હાંસલ કરે છે. આ અનુભવો દ્વારા પોતાની આસપાસ અસ્તિત્વ ધરાવતી વ્યક્તિઓ અને ઘટકોને માન આપતા શીખે છે. આ રીતે તે સત્તાના ઊર્ધ્વ સંબંધોને સમજતો થાય છે અને તેની સાથે અનુકૂલન કેળવતો થાય છે. હોર્કહાઈમર પણ નિર્દેશ કરે છે કે બાળક પિતાના સ્વરૂપમાં સત્તા અને સફળતાનું પ્રતિબિંબ જુએ છે.

હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને મારક્યુસેએ દલીલ કરતાં જણાવ્યું કે મૂડીવાદના વિકાસે આ પ્રક્રિયામાં ધરખમ ફેરફારો આણ્યા છે. વ્યક્તિની આર્થિક સ્વતંત્રતાની પડતીની સાથે તે મુક્તતા ગુમાવવાનો ભય અનુભવી રહ્યો છે. ઓડિપસ પરિસ્થિતિના નિર્ણાયક પરિવર્તનોની સાથે તેની ઓળખરચનાના ગતિશીલ માનસ-

પરિબળો પણ બદલાઈ રહ્યાં છે. ત્રણે જણે આ પરિસ્થિતિનું વિશ્લેષણ કરતાં બે પરિબળો પર ખાસ ભાર મૂક્યો છે. પિતાની અધિકૃત સત્તાની અવહેલનામાં વૃદ્ધિ અને બાળકમાં પિતા જેવું બનવાની ઝંખનામાં ઘટાડો.

કુટુંબની અને પિતાની સત્તાના સ્વનાતંત્રમાં ઘટાડો જોવા મળે છે. 'Studies on Authority and Family ના અભ્યાસના પુરાવા દ્વારા જણાવ્યું કે બાહ્ય જગતમાં અનેકવિધ દબાણો વિરુદ્ધ સામનો કરવા બાળકને કુટુંબમાંથી ઓછામાં ઓછું સંરક્ષણ મળે છે. કુટુંબની આર્થિક જીવનને ટેકો આપવાની વિશ્વસનીયતામાં ઘટાડો જોવા મળે છે. પિતાની વેતન મેળવનાર વ્યક્તિ તરીકેની સ્થિતિ અસલામત બની છે. આને માટે બેરોજગારી અને આર્થિક મંદી જવાબદાર ગણાય છે. તેના કુટુંબને ટેકો આપવાના સ્થાનને ગંભીર ફટકો પડ્યો છે. તેનાં ભૌતિક સાધનોની વારસાઈ સત્તાના ઘટાડાની સાથે તેની એક શિક્ષક તરીકેની કુનેહ અને અનુભવો આપવાની સત્તામાં પણ ઘટાડો જોવા મળે છે. તેની એક સશક્ત વ્યક્તિ તરીકેની કલ્પના છિન્નભિન્ન થઈ ગઈ છે. બાળકો નવી પરિસ્થિતિ હેઠળ જલ્દી આર્થિક પરિપક્વતા હાંસલ કરતા હોવાથી તેઓ પિતાની આવકમાંથી મુક્ત થયાં છે. આ આર્થિક મુક્તતાની ભાવનાએ પિતૃત્વની સત્તા સામે પડકાર ફેંક્યો છે.

બુર્ઝવા કુટુંબની પડતીનો અર્થ એ નથી કે મુક્ત અને ઓછી એકહથ્થુસત્તાનું સ્વરૂપ તેનું સ્થાન લઈ રહ્યું છે. ઊલટું વઈમર (Weimar) અને નાઝી જર્મનીમાં એકહથ્થુ સ્વરૂપની સત્તા વધુ મજબૂત બની છે. તેમ છતાં પિતાની સત્તા અને સ્થાનમાં પરિવર્તન અવશ્ય જોવા મળે છે. પિતાની નબળાઈ એટલે અગાઉ પોતે જે નિયંત્રણો ધરાવતો હતો તેણે પોતાનું મહત્ત્વ ગુમાવી દીધું છે તે. અધિઅહમની રચના પિતા સાથેના દીર્ઘકાલીન સંઘર્ષથી થતી નથી. તેમ છતાં હજી પણ બાળક પિતાની શક્તિ અને સત્તાને શીખે છે જે તેની પોતાની શક્તિ કરતાં વિશેષ છે. પિતા હવે બાળક સમક્ષ પોતાના સ્થાનને સ્પષ્ટ કરવા સમર્થ રહ્યો નથી. આ સંજોગોમાં બાળક પોતાના પ્રભાવની વિભાવનાને જાળવી રાખે છે. પરંતુ એના સંતોષ માટે નવા રસ્તાઓ તરફ વળે છે. બાહ્ય પરિબળો દ્વારા એક પ્રકારની સંવેદનશીલતા ઊભી કરવામાં આવે છે. અધિઅહમ સામૂહિકતાઓનું પ્રતિનિધિત્વ ધરાવે છે. દા.ત. શાળા વર્ગ, કલબ અને રાજ્ય. બાળકે બાહ્ય સત્તા જે વધુ શક્તિશાળી અને ઓછી આધ્યાત્મવાદી છે તેને અનુકૂળ થવું પડે છે. પિતૃત્વની સત્તા કરતા તેનું ઓછું આત્મીકરણ હોય છે.

આ પરિસ્થિતિ હેઠળ બાળક સતત ભયમાં જીવે છે અને પોતાની જાતને બાહ્ય સત્તાને તાબે કરી દે છે. આ સંજોગોમાં બાહ્ય પરિબળો, દબાણો, ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ અને અન્ય સત્તાઓ વધુ પ્રભાવશાળી બને છે અને તે વ્યક્તિ તરફથી અનેક નવી અપેક્ષાઓ અને નિયંત્રણોની ઇચ્છા રાખે છે. આમ ઓળખ રચનાની તરાહમાં ફેરફારો આવે છે. અત્યાર સુધી પિતાના સંદર્ભમાં બાળકનો અહમાદર્શ રચાતો હતો. હવે પિતાનો આદર્શ ફરતી જૂથો અને તેના નેતાઓમાં રૂપાંતરિત થાય છે. વ્યક્તિ પોતાનો આદર્શ (ego-ideal) છોડીને જૂથ આદર્શ સ્વીકારે છે. બાળક પિતા જેવું બનવાને બદલે ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિને અભિવ્યક્ત કરેલ ચિત્ર જેવું થવાની ઇચ્છા રાખે છે. એટલે મુક્ત સ્વની રચના થતી નથી. છતાં અન્ય સત્તા પ્રત્યેની તાબેદારી જોવા મળે છે. આધુનિક કુટુંબ અન્ય સંસ્થાઓ સાથે સંકળાઈ એકહથ્થુ સત્તાવાદી સુશ્યન ઊભું કરે છે. સાથે સાથે સ્ત્રીની ભૂમિકામાં પણ પરિવર્તન આવ્યું છે. એની બાળકો અને પાશવી વાસ્તવિકતા વચ્ચે મધ્યસ્થી બનાવવાની શક્તિ હણાઈ ગઈ છે. તેણે પણ વસ્તુકરણરૂપી સમાજની વાર્તનિક તરાહનો સ્વીકાર કર્યો છે. મૂડીવાદી વ્યવસ્થા હેઠળ કામદાર વર્ગનાં કુટુંબો બાહ્ય પરિબળોથી પ્રભાવિત થયાં છે. આર્થિક દબાણોએ પતિ–પત્ની અને બાળકોને ઘરની બહાર ધકેલી દીધાં છે, ખાસ કરીને વિકસિત મૂડીવાદી વ્યવસ્થામાં. આને પરિણામે કૌટુંબિક જીવન

મુશ્કેલ બન્યું છે. આમાં બેરોજગારીએ તેની સ્થિતિ બદતર બનાવી મૂકી છે. આ પરિસ્થિતિમાં કુટુંબ માત્ર સૈંગિક સંતોષનું સાધન બની ગયું છે. હોર્ક-હાઈમરની દૃષ્ટિએ કુટુંબ ઓછામાં ઓછાં કાર્યો કરી રહ્યું છે. તેમ છતાં તે માને છે કે દમનકારી અવસ્થામાંથી કુટુંબ એક સામુદાયિક ભાવના તરીકે બહાર આવશે પરંતુ આની શકયતા વિશે તેણે વધુ ખેડાણ કર્યું નહિ. આ અંગે વધુ ચિંતન મારકયુસે અને એડોર્નોએ કર્યું છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતમાં મારકયુસેનું પ્રદાન

૧૯૬૦ અને ૧૯૭૦ના સમયગાળા દરમ્યાન મારકયુસે અમેરિકાના ડાબેરી પાંખના ચિંતકોમાં વધુ જાણીતો હતો. હરબર્ટ મારકયુસે (Herbrt Marcues : 1898–1979) જર્મન અમેરિકન માર્કસિસ્ટ ચિંતક હતો. તેણે હેગેલ, માર્કસ અને ફ્રોઈડના વિચારોનો સમન્વય કરી તે સુંદર રીતે રજૂ કર્યા છે. તેણે હેગેલના તર્ક દ્વન્દ્વવાદ અને ઈતિહાસની સમજૂતીના વિચારોની સાથે માર્કસના શ્રમ, વિમુખતા અને સભ્ય સમાજની અરાજકતાની સ્થિતિના વિચારોને અપનાવ્યા. રાજકારણ એના જીવન અને લખાણોમાં કેન્દ્રવર્તી ભૂમિકા ભજવે છે. એનો જીવનપ્રવાહ માર્કસના વિચારોની સતત તપાસ, સંરક્ષણ અને પુનર્ગઠન અભિવ્યકત કરે છે. ચેતનાની મુક્તિ, વિકેન્દ્રિત રાજકીય આંદોલનનું સંવર્ધન અને માનવતા અને પ્રકૃતિનું સમાધાન એના મુખ્ય ધ્યેયો રહ્યાં છે. તે વિભાજિત અને વિકૃત એવા પ્રવર્તમાન અને ઉદ્‌ભવતા વિરોધી સ્વરૂપોને તપાસવા પ્રયાસ કરે છે. મારકયુસે મુખ્યત્વે તત્ત્વચિંતક અને સામાજિક અને રાજકીય સિદ્ધાંતકાર છે. એના કાર્ય અને વિચારોમાં એક પ્રકારની દિશા અને તબક્કા જોવા મળે છે. પ્રથમ તબક્કામાં તે હાઈડગરનું ઘટનાશાસ્ત્ર અને માર્કસના વિચારોનો સમન્વય કરી પોતાના સિદ્ધાંતનો પાયો નાંખે છે તેનો પ્રથમ નિબંધ 'Contribution to a phenomenology of historical materialism' ૧૯૨૮માં પ્રકાશિત થાય છે. અહીં તે તત્ત્વમીમાંસા (ontology), ઐતિહાસિકતા (historicity) અને દ્વંદ્વવાદ વચ્ચેના સંબંધો તપાસે છે. બીજા તબક્કામાં તે હેગેલના વસ્તુ, તર્ક અને શ્રમના વિચારોની સાથે માર્કસના વિચારોને સમજવા પ્રયાસ કરે છે. આ તબક્કામાં તે સતત અનુભવજન્યવાદ અને પ્રત્યક્ષવાદની ટીકામાં રચ્યોપચ્યો રહે છે. આની સાથે 'Reason and Revolution' (1941) પ્રકાશિત થાય છે. આ પુસ્તક હેગેલના ક્રાંતિકારી વિચારોના સ્વરૂપને સ્થાપિત કરવાનો પ્રયાસ છે. છેલ્લો તબક્કો ૧૯૪૨ થી ૧૯૬૦ નો છે. આ સમય દરમ્યાન તે યુદ્ધની કામગીરીમાં સંકળાય છે. 'Eros and Civilization' (૧૯૫૫) માં પ્રકાશિત થાય છે. પ્રસ્તુત પુસ્તકમાં તે સહજવૃત્તિના સિદ્ધાંતની મદદથી વ્યકિત અને સમાજ વચ્ચેના સંબંધો તપાસવા પ્રયાસ કરે છે. 'Soviet Marxism' (1958)માં સોવિયેટ માર્કસવાદ અને ઔદ્યોગિક મૂડીવાદનું આલોચનાત્મક વિશ્લેષણ કરે છે. આર્થિક, રાજકીય, સાંસ્કૃતિક, બૌદ્ધિક અને સૈંગિક જેવા આધિપત્યનાં બહુવિધ મૂળિયાં તપાસે છે. 'One Dimensional Man' (1964)માં મૂડીવાદનું વિશ્લેષણ કરે છે. તે શ્રમ અને મૂડી, મૂડી અને વસ્તુના સંબંધોને માનવીય સંબંધોના સંદર્ભમાં તપાસે છે અને જણાવે છે કે તે માનવીના સામાજિક અસ્તિત્વને નિયત કરે છે. આ અસ્તિત્વ શ્રમની પ્રક્રિયા અને અર્થવ્યવસ્થાના નિયમોના આધિપત્ય હેઠળ રહે છે અને તે કામદારના શરીરનું દમન કરે છે અને તેના માનસને છિન્નભિન્ન કરી નાખે છે.

માકયુસેના મતે ફ્રોઈડની માનવી વિશેની વિભાવના અપ્રચલિત બની છે કારણ, કુટુંબ બહારની સત્તાનું તેની પર દઢીકરણ વધતું જાય છે. તેમ જ સામાજિક તર્ક દ્વારા સ્વના પિતા રૂપી સત્તા સાથેના સંઘર્ષના વિલયને પરિણામે સ્વનુ વસ્તુકરણમાં રૂપાંતર થયું છે. સ્વની મુકતતા ઘટી ગઈ છે. વ્યકિત જેમ પોતાના સ્વના આદર્શોના ભોગે જૂથના આદર્શો સાથે તાદાત્મ્ય કરતી જાય છે તેમ તેના વિચારોની જગ્યાએ બાહ્ય,

પરંપરાગત અને પૂર્વગ્રહયુક્ત મૂલ્યો સ્થાન પામે છે. વ્યક્તિની માનસિક સ્થિતિ જડ બનતી જાય છે અને તે અનઅપેક્ષિત ઘટનાનો સામનો કરવા અસમર્થ નીવડે છે. આ પરિસ્થિતિમાં સ્વએ ચિંતા, સંકુચિતતા અને સંહારનો સામનો કરવો પડે છે.

મારક્યુસેનું વિશ્લેષણ ફ્રોઈડ અને એડોર્નોથી એક ડગલું આગળ જાય છે. મારક્યુસેની ધારણા મુજબ સાહસિક મૂડીવાદની પડતી, વારસાગત કુટુંબના મહત્ત્વની પડતી, સામાન્ય કેળવણીની વૃદ્ધિ, ખાનગી અને જાહેર પ્રશાસનતંત્રનું વિસ્તરણ એટલું વ્યાપક થઈ ગયું છે કે ફ્રોઈડનું સમૃદ્ધ મનોવિજ્ઞાન તદ્દન પુરાણું થઈ ગયું છે. ફ્રોઈડના સિદ્ધાંત અનુસાર સહજવૃત્તિ અને સામાજિક જરૂરિયાતોના સંઘર્ષ દ્વારા સામાજિક નિયંત્રણનું આત્મસાતકરણ થાય છે. આ સંઘર્ષ વ્યક્તિના સ્વમાં સંભવે છે અને તે વ્યક્તિગત સત્તા વિરુદ્ધ હોય છે. આ સત્તા ભલે વ્યક્તિના જીવનથી દૂર હોય તેમ છતાં તે વ્યક્તિમાં મૂર્તિમાન હોય છે જેથી સ્વના આદર્શોનું પિતાની નેતા તરીકેની કલ્પનામાં રૂપાંતર થાય છે. ચલચિત્રોના નાયક, કેટલીક વિશિષ્ટ હસ્તીઓ અને નેતાઓ હજી પણ આ ભૂમિકા પર પોતાની અસર ધરાવે છે. મારક્યુસેની દૃષ્ટિએ ફ્રોઈડે જોયેલ સમાજ કરતાં વર્તમાન પરિસ્થિતિ ભિન્ન છે. હાલમાં આપણે પિતાની ભૂમિકા વિનાના સમાજનો સામનો કરી રહ્યા છીએ અને પરિણામે આપણી સમક્ષ સંહારક શક્તિનો ભય ઊભો થયો છે. નાયકો અને નેતાઓ ઉત્પાદનના ઉપકરણની સ્વતઃ શાશ્વત (self-perpetuating) સત્તાના વમળમાં ફસાઈ ગયા છે. એટલે કે તેઓ સમાજની વસ્તૂકરણ સ્વરૂપની સમષ્ટિમાં ફસાઈ પડ્યા છે. તેની દૃષ્ટિએ કામવૃત્તિના સંબંધો સમાજને જકડી રાખે છે. આ સંબંધો વસ્તુરૂપ સામાજિક સંબંધો અને સજીવારોપણયુક્ત વસ્તુઓના બનેલા છે. દરરોજ માનવીની પરિતૃપ્તિ વણસંતોષાયેલી રહે છે અને તે દમનયુક્ત અવનતિકરણને અભિવ્યક્ત કરે છે.

જે સમાજ એક પરિમાણયુક્તતા (one-dimensionality) તરફ વળે છે તેમાં ફ્રોઈડની દૃષ્ટિએ વ્યક્તિ કાળગ્રસ્તતાના ભયથી પીડાય છે. આવું બનવા પાછળ સ્વના વિકાસમાં આવતી ગંભીર કાપકૂપ, પિતાના સ્થાનની પડતી, વ્યક્તિઓમાં સ્વતંત્ર અંતઃકરણ વિકસવાની અશક્યતા, મૂલ્યો અને નિયંત્રણોની ઘટતી જતી ગંભીરતા, સ્વ-આદર્શનું જૂથ આદર્શમાં થતું રૂપાંતર અને દમનયુક્ત અવનતિકરણ દ્વારા સામાજિક નિયંત્રણનું થતું દઢીકરણ જેવાં કારણો જવાબદાર મનાય છે. મારક્યુસેની દલીલ મુજબ વ્યક્તિઓની જે જરૂરિયાતો અને શક્તિઓ વર્તમાનમાં કાલગ્રસ્ત થઈ ગઈ છે તેમાંથી મનોવિશ્લેષણશાસ્ત્ર પ્રેરણા મેળવે છે અને વિશ્લેષણ કરે છે.

મારક્યુસે માર્ક્સ અને ફ્રોઈડના વિચારોનો સમન્વય કરી પોતાનો સિદ્ધાંત વિકસાવે છે. આથી તેનાં લખાણોમાં નિષેધાત્મક વિચારો, શ્રમ, લૈંગિકતા, આનંદનો સિદ્ધાંત, દમનની પ્રયુક્તિઓ, વ્યક્તિ અને સભ્યતા વચ્ચેનો સંઘર્ષ તેમ જ જીવનૈષણા અને મૃત્યુએષણા જેવા વિચારો અગ્રતા પ્રાપ્ત કરે છે. 'Eros and Civilization'માં તેણે દલીલ કરતાં જણાવ્યું કે તત્કાલીન આનંદની જરૂરિયાતો માટે સભ્યતાએ હંમેશાં વિરોધી વલણ અપનાવ્યું છે. આનંદ અને મુક્તિનો આધાર જીવનૈષણા (life-instincts) અને મૃત્યુએષણાના (death-instincts) સંઘર્ષમાં છે જેમાં તન અને મન, પ્રકૃતિ અને સભ્યતા ભાગીદાર બને છે. પરંતુ સંઘર્ષ અને એને પરિણામે વ્યક્તિ અને સમાજનો થતો વિકાસ શ્રમની પ્રક્રિયા વિના સમજી શકાય નહિ. સભ્યતાનો વિકાસ ઊર્ધ્વીકરણ અને સતત શ્રમમાં રહેલો છે. શ્રમનો દ્વંદ્વ તેના વિકાસના સિદ્ધાંતમાં કેન્દ્રનું સ્થાન ધરાવે છે.

મારક્યુસે જાતિ (species)ની જગ્યાએ સહજવૃત્તિ સિદ્ધાંતનો પ્રયોગ કરે છે અને જીવનૈષણાની (eros) વિભાવનાને મહત્ત્વ આપે છે. સત્ (being) ને તે આનંદની ઝંખનાના સંદર્ભમાં જુએ છે; આ

ઝંખના માનવીના અસ્તિત્વનું ધ્યેય બની જાય છે. લૈંગિક સહજવૃત્તિઓ જીવનેષણા જ છે. માનવીના અસ્તિત્વના સંઘર્ષનાં મૂળ આનંદના સંઘર્ષમાં છે. માનવીનું અસ્તિત્વ જીવનેષણામાં છે. સાંસ્કૃતિક વિકાસનું ઘડતર આ ધ્યેયને ધ્યાનમાં રાખી થાય છે. જીવનેષણા શ્રમ પર આધારિત હોઈ તેની સાથે સંકળાયેલી છે. માત્ર શ્રમથી જ અછતને ટાળી શકાય છે અને જીવનેષણાને સંતોષી શકાય છે. મારકયુસેના વિચારો નીચે મુજબ વ્યકત કરી શકાય છે:

(૧) માનવીના જીવનનો વિકાસ બે મૂળભૂત સહજવૃત્તિઓ એટલે કે જીવનેષણા અને મૃત્યુએષણાનું પરિણામ છે. સહજવૃત્તિઓ મુખ્યત્વે એક પ્રકારના આવેગો છે જેને તન અને મનનું પરિમાણ હોય છે, તેનાં ધ્યેયો અને અભિવ્યક્તિઓ ઐતિહાસિક પરિવર્તનને આધીન છે. જીવનેષણા જીવન તત્ત્વને કાયમી એકમોમાં બાંધી રાખવા પ્રયાસ કરે છે જ્યારે મૃત્યુએષણા જન્મ પહેલાની અવસ્થામાં પરાગમન કરવા પ્રયાસ કરે છે, જેમાં કોઈપણ જાતની જરૂરિયાતો અને દુઃખ ન હોય. માનવીની સહજવૃત્તિઓ તાણ વિના તેને સંતોષ તરફ લઈ જવા પ્રયાસ કરે છે.

(૨) જીવનની શરૂઆતની સાથે મૃત્યુએષણા જીવનેષણાને આધીન થાય છે અને સંહારક શકિતને બાહ્ય જગતમાં સામાજિક રીતે ઉપયોગી આક્રમણ તરફ વાળવમાં આવે છે. દા.ત. પ્રકૃતિની વિરુદ્ધ જીવનેષણા આનંદની ઝંખના કરે છે. પરંતુ જે વાતાવરણમાં સજીવતંત્ર વિકસે છે ત્યાં સહજવૃત્તિઓનો તત્કાલીન સંતોષ શકય નથી.

(૩) મનની ગતિવિધિનો આધાર ત્રણ મૂળભૂત પરિબળોના સંઘર્ષમાં છે, એટલે કે જીવનેષણા, મૃત્યુએષણા અને ભૌતિક પરિસ્થિતિઓ. આ પરિબળોની સાથે મનને કાર્યાન્વિત રાખવા ત્રણ નિયમો કાર્ય કરે છે. આનંદનો નિયમ જે સંતોષનો પ્રયાસ કરે છે, નિર્વાણનો નિયમ જે ઉશ્કેરાટને ઘટાડવાનો પ્રયાસ કરે છે અને વાસ્તવિકતાનો નિયમ જે શકિતનું ધ્યેયલક્ષી વર્તનમાં રૂપાંતર કરે છે.

(૪) ફ્રોઈડની દલીલ મુજબ જાતિના આનંદના નિયમમાંથી વાસ્તવિકતાના નિયમ તરફના રૂપાંતર પર સભ્યતાનો આધાર રહેલો છે. અનિયંત્રિત આનંદ માટેની ઝંખના પ્રકૃતિ અને માનવીના વાતાવરણની અછત સાથે સંઘર્ષમાં આવે છે. ફ્રોઈડની દૃષ્ટિએ વાસ્તવિકતાનો નિયમ તત્કાલીન સંતોષના અંતને અટકાવે છે અને તેની સાથે આનંદનો બચાવ કરે છે અને એમાં સુધારો લાવે છે જ્યારે મારકયુસેની દલીલ મુજબ આનંદ જાતે જ એક સત્યમાંથી બીજામાં થયેલુ રૂપાંતર છે. હવે સંતોષ સંઘટિત શ્રમની આડપેદાશ બની જાય છે.

(૫) માનવીના સ્વની રચના અને સ્વરૂપ વાસ્તવિકતાના નિયમના આધારે થાય છે. વાસ્તવિકતાની કસોટીની શકિત સાથે તર્કનો વિકાસ થાય છે. આને પરિણામે સંતોષનાં સાધનોના ઉત્પાદનની વૃદ્ધિ શકય બને છે. અમુક સમયપર્યંત જરૂરિયાતો, ઇચ્છાઓ અને તેના સંતોષનાં સાધનોનો વ્યાપ વધતો જાય છે. માનવવિકાસ અને જાતિ-વિકાસ બંને કક્ષાએ આ વિકાસનો નિર્દેશ થાય છે સભ્યતાની પ્રગતિ માટે ત્યાગ અનિવાર્ય છે પરંતુ વાસ્તવિકતાના નિયમનું સતત દઢીકરણ થવુ જોઈએ. પ્રત્યેક વ્યકિત અને કાલખંડમાં એના પ્રભુત્વને માની લેવું જોઈએ નહિ. આનંદનો નિયમ ચેતન અને અચેતનમાં જીવંત રહી વાસ્તવિકતાને અસર કરે છે. અછત અને અસ્તિત્વ માટેનો આદિમકાળથી ચાલી આવતો શાશ્વત સંઘર્ષ દમનને લાદે છે અને સાથે દમનની સ્થિતિએ પાછા વળવા જણાવે છે.

(૬) અહમ્ ઈડની પ્રક્રિયાઓમાંથી વિકસે છે. ઈડ વ્યક્તિત્વનો એક ખૂબ ઊંડાણનો ભાગ છે. તે વ્યક્તિના કુદરતી આવેગોને અને વાસનાઓને જન્મ આપે છે અને આનંદ મેળવાના સિદ્ધાંત પ્રમાણે વર્તે છે ઈડ મનુષ્યની સહજવૃત્તિઓનું બળ છે. અહમ્નો ઉદ્ભવ ઈડની સહજવૃત્તિના આવેગોના સંકલન અને નિયંત્રણ માટે થાય છે. તેણે બે હદ પર લડવું પડે છે. વાસ્ત-

વિકતા સામે સંરક્ષણ મેળવવા અને સંહારક સ્થિતિ તરફ લઈ જતી સહજવૃત્તિઓમાં ફેરફાર લાવવા. તેમ છતાં અહમ્‌ની પ્રક્રિયાઓ દૂરવર્તી રહે છે. બધા જ વિચારોનાં મૂળ સ્મૃતિના સંતોષમાં છે અને ભૂતકાળના સંતોષને પુનઃપ્રાપ્ત કરવાના આવેગ વિચારની પ્રક્રિયાનું ચાલક બળ છે. અધિઅહમ્‌નો (super-ego) વિકાસ અહમ્‌ના વિકાસ દરમ્યાન થાય છે. અહમ્ ભૂતકાળની માંગોને સંતોષશે તે અંગે અધિઅહમ્ સુરક્ષિત કરે છે.

(૭) સહજવૃત્તિઓના દમનનું રૂપાંતર સામાજિક નિયંત્રણ તરફ દોરી જાય છે, તે વ્યક્તિ તેમ જ તેના શ્રમ અને બાહ્ય પ્રકૃતિને નિયંત્રિત કરે છે. વિરોધાભાસ રૂપે જોઈએ તો, આ પ્રકારની મર્યાદા સ્વતંત્રતા અને આનંદ માટે જરૂરી છે. મારક્યુસેની માન્યતા મુજબ હવે આ સ્થિતિ રહી નથી.

ફ્રોઈડ માનતા કે 'તીવ્ર દોષભાવના દ્વારા આનંદને અમાન્ય કરી સભ્યતાની કિંમત ચૂકવવી પડે છે.' સભ્યતા જેમ પ્રગતિ કરતી જાય છે તેમ તે વધુને વધુ દમનયુક્ત બનતી જાય છે, જે સહજવૃતિને જાળવી રાખે છે અને અંતે સાંસ્કૃતિક વિકાસને પંથે દોરી જાય છે. ફ્રોઈડે વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક વાસ્તવિકતાના સ્વરૂપ પરથી બધી સભ્યતાઓ માટે સામાન્યીકરણ કર્યું. સભ્યતાના વાસ્તવિક નિયમના પ્રત્યેક ઐતિહાસિક સ્વરૂપના મૂળમાં સહજવૃત્તિના દમનનો હાથ છે. ફ્રોઈડના આ વિધાન સાથે મારક્યુસે સહમત થાય છે. ફ્રોઈડના આ અનુઐતિહાસિક વિશ્લેષણમાં વિરોધનું તત્ત્વ છે. મારક્યુસે બદલાતી ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિ માટે બે વિભાવના દાખલ કરે છે. શેષ-દમન (surplus repression) અને સામર્થ્યનો નિયમ (performance principle). શેષ દમન લૈંગિકતા ઉપર વિશિષ્ટ પ્રકારની સંખ્યાત્મક રાજકીય અને આર્થિક વર્ચસ્વની અસરનો નિર્દેશ કરે છે અને અહીં સભ્યતાના પુનરુત્પાદન માટે અમુક પ્રમાણમાં દમનને જતું કરવું અનિવાર્ય છે. સામર્થ્યનો નિયમ ચોક્કસ ઐતિહાસિક સ્વરૂપમાં વાસ્તવિકતાના નિયમનો નિર્દેશ કરે છે, દા.ત. વિનિમયનો નિયમ અને સાધનાત્મક તર્ક. આ બંને વિભાવના સભ્યતા અને દમન વચ્ચેના સંબંધોને જોડવા ઐતિહાસિક પરિમાણ પૂરું પાડે છે.

(૮) સમકાલીન યુગમાં અછત અને શ્રમની વહેંચણીના હેતુક્રમ દ્વારા સહજવૃત્તિઓને નિયંત્રિત કરવામાં આવી છે. સામર્થ્યનો સિદ્ધાંત શેષ દમન તરફ દોરી જાય છે. લૈંગિકતા મૂળભૂત રીતે બહુરૂપાત્મક વિકૃત સ્વરૂપની હતી. એટલે કે સ્થળ અને કાળ પ્રમાણે તેની અભિવ્યક્તિ પર કોઈ મર્યાદા ન હતી. પરંતુ માનવ-વિકાસ (ontogenesis) અને જાતિ-વિકાસ (phylogenesis) ક્રમાએ શારીરિક કામુકતા (bodily eroticism) તરફથી લૈંગિક જાતીયતા (genital sexuality) તરફ કુદરતી ગમન જોવા મળે છે. સમકાલીન સામર્થ્યના સિદ્ધાંતના પ્રવેશની સાથે આ ગમનમાં એકાએક વૃદ્ધિ થઈ છે અને વિકૃતિ આવી છે. મૂડીવાદના સામર્થ્યનો સિદ્ધાંત માનવીના જીવનમાં છવાઈ ગયો છે અને દમનનું અવગતિકરણ થયું છે. લૈંગિકતા એવી રીતે અભિવ્યક્ત કરવામાં આવે છે કે જેથી કામુકતાની શક્તિ ઘટાડી શકાય અને વાસ્તવિકતાના નિયમથી તે નિયંત્રણમાં રહે. આને પરિણામે શરીર શ્રમ શક્તિ માટે મુક્ત બને છે. સામર્થ્યના નિયમ હેઠળ તન અને મનને વિમુખ શ્રમનાં સાધનો તરીકે બનાવવામાં આવે છે. લૈંગિક કર્તા-કર્મ તરીકે વ્યક્તિ મુક્ત થાય તો જ તે સાધનાત્મક તરીકે કાર્ય કરી શકે છે, કારણ લૈંગિક ઇચ્છાઓ અનિવાર્યપણે તેના જીવનનો ભાગ છે.

(૯) ઉત્પાદનનાં સાધનોના ઝડપી વિકાસ સાથે હયાત દમનનાં સ્વરૂપોની ઐતિહાસિક અનિવાર્યતા ઘટતી જાય છે. વિમુખ શ્રમ ધીરે ધીરે બિનજરૂરી બનતો જાય છે. સ્વયંસંચાલિત યંત્રવ્યવસ્થાએ તનનો ઉત્પાદનના એક સાધન તરીકેના ઉપયોગનો અંત આણ્યો છે. લૈંગિક દમનની યાંત્રિક જરૂરિયાતને પડકારી શકાય છે. સામર્થ્યનો સિદ્ધાંત પોતાના જ નિષેધ (negation) માટે પરિસ્થિતિનું નિર્માણ

કરે છે.

(૧૦) સભ્યતાના દ્વંદ્વની અંદર જ આનંદ અને વાસ્તવિકતાના નિયમો વચ્ચેના સમાધાનની સ્થિતિનું સર્જન થાય છે. આ પ્રકારનું સમાધાન કામવૃત્તિની શરૂઆતની અવસ્થાને પુનઃ સક્રિય કરે છે અને જે હયાત સંસ્થાઓમાં વાસ્તવિકતાનો સિદ્ધાંત અસ્તિત્વ ધરાવે છે તેને ખંડિત કરી નાખે છે. નવા સમાજનો હેતુ સભાન અને પરિપક્વ વ્યક્તિઓ વચ્ચે શાશ્વત કામમુક્તતાના સંબંધો વિકસાવવાનો છે. સંતોષની લાગણીનું સાતત્ય જળવાઈ રહે તે માટે મહેનતનું રમતના સ્વરૂપમાં રૂપાંતર કરવાની જરૂર છે. આ બધું તર્ક અને આનંદના તાર્કિક સંતોષના કેન્દ્રાભિસરણમાં ઉમેરો કરે છે.

સવાલ એ છે કે શું શેષ દમનની વિકૃતિઓના દબાણથી છોડવામાં આવેલ જાતીય સહજવૃત્તિઓ મુક્તિનું સર્જન અને સાતત્ય જાળવી રાખશે? મારક્યુસેની દૃષ્ટિએ આ શક્ય છે. અછતની નાબૂદી, ઉત્પાદનના સંબંધોનું રૂપાંતર અને કામુકતાની શક્તિઓ ખીલવવી જેવી પૂર્વ શરતો હોય તો ઉચ્ચતમ સભ્યતાના ગાનનીય સંબંધો શક્ય છે. બદલાયેલ પરિસ્થિતિમાં બધા કામોત્પાદક પ્રદેશોને (erogenous zones) પુનઃ સક્રિય કરી અને પૂર્વ–લૈંગિક બહુરૂપાત્મક જાતીયતાનું (polymorphous sexuality) પુનઃજીવન શક્ય છે. આનો અર્થ માત્ર લૈંગિક જાતીયતાની ઝંખના અથવા દમનમુક્ત જાતીયતાની મુક્તિ નથી- માનવી એક સમગ્ર સજીવ તંત્ર તરીકે જાતીયતાનું પેટા–સ્તર બની જાય છે. જાતીયતાને કામ અને રમત સાથે સુગ્રથિત કરવામાં આવે છે. આ સંદર્ભમાં મારક્યુસે પોતાની દલીલને આગળ કરતા જણાવે છે કે જાતીયતા પોતાના જ ઊર્ધ્વીકરણ તરફ વળશે. લૈંગિકવૃત્તિ પૂર્વ–સભ્યતા અને શિશુ અવસ્થાને માત્ર પુનઃસક્રિય જ કરતી નથી પરંતુ આ અવસ્થાના વિકૃત ઘટકોનું રૂપાંતર પણ કરે છે. અહીં તે પોતાની મૃત્યુએષણાની વિભાવનાને આગળ ધરે છે. મૃત્યુએષણાનું સંચાલન નિર્વાણના (Nirvana) નિયમથી થતું હોવાથી એનો હેતુ તાણને ઘટાડવાનો છે. જીવનેષણા અને મૃત્યુએષણા વચ્ચેનો સંઘર્ષ જેમ ઘટતો જશે તેમ સમાજ નવી ઇન્દ્રિયગત વ્યવસ્થા (sensous order) તરફ પહોંચશે. સામાજિક રચનતંત્રનો આ ફેરફાર સાથે જીવનેષણાનું મૃત્યુએષણામાં વિલયન થાય છે. મારક્યુસે માનવ જીવનની બધી જ સામાજિક વિસંવાદિતાઓને શક્ય હોય તો દબાવી દઈ સમાધાનકારી વલણ અપનાવે છે.

મારક્યુસેના વિચારોમાં દ્વંદ્વાત્મક વિશ્લેષણ અને તર્ક મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવે છે. તેની દૃષ્ટિએ પ્રત્યેક ઘટનાના અસ્તિત્વની ગતિ અને રચના તેની નિષેધાત્મકતાથી જાણી શકાય છે, એટલે કે તે બીજી સ્થિતિમાં જાય છે, જે વળી પાછી નિષેધાત્મકતાને અભિવ્યક્ત કરે છે. પ્રત્યેક વસ્તુ અથવા વિચારને પોતાનામાં વિરોધ અથવા નિષેધ હોય છે અને આ વિરોધ જ તેનું રૂપાંતર કરે છે. આ પરિવર્તનનું વાહક દ્વંદ્વ છે. આંતરિક નિષેધાત્મકના ગુણથી પ્રત્યેક વસ્તુ આત્મ-વિરોધી બની જાય છે, એટલે કે પોતાની વિરુદ્ધ થઈ જાય છે, અને આ બળ દ્વારા દ્વંદ્વ જાણી શકાય છે અને તેનું સાતત્ય જળવાઈ રહે છે. પ્રત્યેક વસ્તુ વિરોધી હોય છે. વિરોધ પ્રત્યેક ગતિ અને જીવનના મૂળમાં જોવા મળે છે. બાહ્ય ગતિ તેમ જ આત્મ–ગતિ બીજું કશું જ નથી પરંતુ વિરોધ જ છે.

વિરોધ પ્રત્યેક સજીવ પ્રક્રિયાનો અંત નથી. તે મીમાંસાશાસ્ત્રની જેમ ઐતિહાસિક છે. જેમ જેમ નિષેધ ધીરે ધીરે દૂર કરવામાં આવે છે અને શક્તિઓને વાસ્તવિકતામાં મૂર્તિમાન કરવામાં આવે છે તેમ તેમ તે ક્ષીણ થતી જાય છે. વાસ્તવિકતાની અંતર્નિહિત શક્તિઓની પરિપૂર્તિનાં સત્ય તરીકે ઓળખવામાં આવે છે. સત્ય માત્ર વિધાનનું લક્ષણ અને મૂલ્યાંકન નથી પરંતુ વાસ્તવિકતાની જ પ્રક્રિયા છે. એ સતનું ઘટક છે. કોઈપણ વસ્તુ પ્રક્રિયાને પરિણામે જ સત્યનું રૂપ હાંસલ કરે છે, આ પ્રક્રિયા દરમ્યાન નિષેધને પાર કરવામાં આવે છે. સત્યને ઐતિહાસિક પ્રક્રિયા અને માનવીની પ્રવૃત્તિઓ દ્વારા શોધી શકાય છે અને તેની

અર્થાત્

પરિપૂર્તિ કરી શકાય છે.

હેગેલ અને માર્કસે શ્રમની વિભાવનાઓનો ઉપયોગ કર્યો છે. હેગેલ શ્રમને વાસ્તવિક માનવીય ઇન્દ્રિયગત પ્રવૃત્તિની પ્રક્રિયા (practical, human sensuous activity) તરીકે ઓળખાવે છે જ્યારે માર્કસ તેને સર્જનની ગત્યાત્મક પ્રક્રિયા તરીકે ઓળખાવે છે. માર્કસે શ્રમની પ્રક્રિયાને સમાજની પાયાની પ્રક્રિયા તરીકે ઓળખાવી તેને પોતાના સમાજના સિદ્ધાંત તરીકે સ્થાપિત કરી. શ્રમની પ્રક્રિયા માનવીના સ્વ–સર્જનની ક્રિયા છે જેમાં તે અપેક્ષિત જરૂરિયાતોના સંતોષ માટે સંઘર્ષ કરે છે. તેના દ્વારા જરૂરિયાતો સંતોષાય છે. શ્રમમાં જ અને શ્રમ દ્વારા જગતને જાણી શકાય છે અને હાંસલ કરી શકાય છે. આ શ્રમ સમુદાયના ક્ષેત્રમાં થતો હોવાથી તે સામાજિક છે. આ જગત સામાજિક છે અને એટલે તે એક ઐતિહાસિક વાસ્તવિકતા છે. શ્રમ દ્વારા જ વ્યક્તિ પોતાની જાતને અને વાસ્તવિકતાને અભિવ્યક્ત કરે છે.

મારક્યુસેએ પોતાના અભ્યાસ 'Reason and Revolution' ને ૧૯૪૧ માં પ્રકાશિત કર્યો. તેની દૃષ્ટિએ શ્રમ માનવીના અસ્તિત્વની શરત છે અને પ્રત્યેક પ્રવૃત્તિમાં તે પાયાની ભૂમિકા ભજવે છે. તે કાયમી ને અવધિ ધરાવે છે. તે શ્રમને મૂડીવાદી ઉત્પાદનના સંબંધોથી મુક્ત સ્વ–દિશા સૂચક અને મુક્ત પ્રવૃત્તિ તરીકે નિહાળે છે. શ્રમની પ્રવૃત્તિ સભાન અને ધ્યેયલક્ષી છે. ધ્યેય શ્રમના પાયામાં સમાયેલું છે. માનવીની પ્રવૃત્તિનું ચાલક બળ જરૂરિયાત છે. એક માનવી તરીકે પ્રત્યેક પરિસ્થિતિ શ્રમ માંગી લે છે. શ્રમને અંત તરીકે જોઈ શકાય નહિ. એનો અર્થ માનવીના અસ્તિત્વના વિકાસ સાથે સંકળાયેલો છે. એ ઇચ્છાની અભિવ્યક્તિ છે. ટૂંકમાં શ્રમ માનવજાતના વિકાસનું સાધન છે. શ્રમની પ્રક્રિયા સમાજનાં મૂળભૂત રચનાતંત્રોને નિયત કરે છે અને તર્ક અને મુક્તતાને મૂર્તિમંત કરવાની શક્યતાની સ્થિતિનું સર્જન કરે છે.

શ્રમ અને મૂડી, મૂડી અને માલ જેવા સંબંધોને માનવીય સંબંધોના સંદર્ભમાં સમજી શકાય છે અને આ સંબંધો ચોક્કસ સામાજિક અસ્તિત્વના સ્વરૂપને નિયત કરે છે. આ અસ્તિત્વ શ્રમની પ્રક્રિયાના સ્રોતો અને અર્થવ્યવસ્થાના નિયમોથી પ્રભુત્વ ધરાવે છે અને તેને કામદારના તનના ઇન્દ્રિયદમન અને મનના પતન તરીકે જોવામાં આવે છે. મૂડીનો સંચય ગરીબાઈને ઉગ્ર બનાવે છે અને ઝડપી યાંત્રિક પરિવર્તન માનવીના જગતને મૃત પદાર્થ તરફ દોરી જાય છે, પરિણામે કામદારોની વિમુખતા છતી થાય છે. કામદાર પોતાના ઉત્પાદન, કામની પ્રક્રિયા, પોતાના સહકામદારો અને માનવજાતિથી વિમુખ બનતા જાય છે. કામદારો ઉત્પાદન અને શ્રમની પ્રક્રિયા પર ઓછું નિયંત્રણ ધરાવતા હોવાથી તેઓ એકબીજા વિરુદ્ધ હરીફાઈ અને માલિકીપણાની ભાવનામાં વહેંચાઈ જાય છે અને સ્ત્રી-પુરુષોમાં જીવનના પ્રત્યેક ક્ષેત્રે સાર્વત્રિક અને મુક્ત શક્તિ ગુમાવી દેવાનો ભય ઊભો થાય છે.

મારક્યુસેના મૂડીના સંબંધોના વિશ્લેષણમાં માર્કસના દ્વંદ્વની વિભાવનાના બીજાંકુરનાં દર્શન થાય છે. મારક્યુસેની દૃષ્ટિએ મૂડીવાદનો વિરોધ વિશિષ્ટ છે. તેનું આ વિશિષ્ટ રચનાતંત્ર નિષેધની નિષેધાત્મક શક્યતાઓનું સર્જન કરે છે. આ શક્યતાઓ માનવીની પરિપૂર્તિ માટેની સ્થિતિને સ્થાપિત કરે છે. નિષેધનો નિષેધ (negation of negtion) એક અનિવાર્ય પ્રક્રિયા છે. પ્રવર્તમાન સમાજની અંતર્ભૂત શક્યતાઓની મુક્તિ માટે માનવીની ઐતિહાસિક ક્રિયાશીલતા જરૂરી છે. જ્યાં સુધી સ્વતંત્ર અને મુક્ત ક્રિયાશીલતા આવતી નથી ત્યાં સુધી દ્વંદ્વ અનિશ્ચિત સ્વરૂપમાં રહે છે. તેમ છતાં દ્વંદ્વવાદી વિશ્લેષણ દર્શાવે છે કે મૂડીવાદી વ્યવસ્થા નાશ પામશે અને તેની જગ્યા સમાજવાદી વ્યવસ્થા લેશે. માર્કસની ધારણા મુજબ મૂડીવાદનું અનિવાર્ય અને હકારાત્મક રૂપાંતર જરૂરી છે. મારક્યુસેની દૃષ્ટિએ યોગ્ય સમાજવાદી સમાજ જરૂરી છે. સમાજની વ્યક્તિઓના સામાન્ય સંતોષ માટે પ્રાપ્ય ઉત્પાદનનાં પરિબળોનો ઉપયોગ જરૂરી છે.

મારકયુસેની માન્યતા મુજબ આ સમાજને મૂર્તિમાન કરવા એક જ સત્ય અને એક જ વ્યવહાર (practice) છે. વિસંવાદિતાથી મુક્ત એવા તાર્કિક સમાજને (rational society) શકય બનાવવા તેણે પોતાનો સિદ્ધાંત આપ્યો. વ્યવહારુતા માટે તેણે કેટલાંક વિસ્તૃત ધ્યેયો આપ્યાં. આમાં વિમુખ શ્રમનું પ્રગતિમય રીતે દૂર થવું અને સમાજની વ્યક્તિઓની શક્તિઓના સંતોષ માટે સામૂહિક માલિકીના ઉત્પાદનનાં સાધનોનો આયોજિત ઉપયોગ મુખ્ય છે. સમાજની પ્રત્યેક વ્યક્તિની શક્તિઓનો સંતોષ તેના સમાજની પરિકલ્પનામાં અમતા ધરાવે છે તાર્કિક સમાજનો હેતુ માનવ જાતિની શક્તિઓને મૂર્તિમાન કરવા યોગ્ય પરિસ્થિતિનું નિર્માણ કરવાનો છે. આમ તાર્કિક સમાજ સાચા, ન્યાયી અને સદ્‌ગુણોભર્યા સમાજને અભિવ્યકત કરે છે. જ્યાં સિદ્ધાંત અને તેના વ્યવહારુ ઉપયોગની એકતા જોવા મળશે. આ એકતાનાં મૂળ શ્રમમાં છે. શ્રમની પ્રત્યેક પળ માનવ જાતિની શક્તિઓને સંતોષવાની અપેક્ષા રાખે છે. આમ શ્રમ માનવીના અસ્તિત્વને અને સમાજની તરાહને નિયત કરે છે અને તેમાં નિષેધાત્મક, વિસંવાદિતા અને પરિવર્તનની દ્વંદ્વવાદી પ્રક્રિયા સમાયેલી છે. આથી શ્રમ અને ઉત્પાદનની પદ્ધતિનું વિશ્લેષણ અનુભવજન્ય, વિશ્લેષક અને આલોચનાત્મક છે. ઉપલબ્ધ તથ્યો જેવાં કે સમષ્ટિમાં અતાર્કિકતાની વૃદ્ધિ, વ્યાપ અને ઉત્પાદકતાના નિયંત્રણ, આક્રમકતાના વિસ્તરણની જરૂરિયાત, યુદ્ધનો સતત ભય, શોષણની તીવ્રતા અને અમાનવીકરણ તાર્કિક સમાજની તાતી જરૂરિયાત દર્શાવે છે. આ તથ્યોને જોડી નવા સમાજની સ્થાપના કરવી જોઈએ. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતનું અંતિમ ધ્યેય આ છિન્ન ભિન્ન ટુકડાઓને સાથે જોડી નવો ગતિશીલ સમાજ સ્થાપવાનુ છે. આથી આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતનાં બે કાર્યો છે : એક, તત્કાલીન વસ્તુરૂપી સામાજિક જગતને ગ્રહણ કરવું. બીજું, આમાંથી તારણો કાઢી મૂળભૂત સામાજિક સંબંધો અને ક્રિયાશીલતા જે સમાજના ઉત્પાદનને સુરક્ષિત કરે છે તેનું વિશ્લેષણ કરવું. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત જ્ઞાનને હિતોના સંદર્ભમાં જુએ છે, આ હિતોને સભાન કરી, વિશિષ્ટ હિતોને સામાન્ય હિતોથી અલગ કરી, પોતાનાં હિતોના સંદર્ભમાં માનવજાતના વિકાસની અપેક્ષા રાખે છે. મારકયુસે સમૂહો અને વ્યક્તિઓ તાર્કિક સમાજ માટે સંઘર્ષ કરે છે તેમની સાથે રહી કાર્ય કરવામાં માને છે.

૧૯૬૭ માં પ્રકાશિત થયેલા પોતાના નિબંધમાં ૧૯૬૦ થી ૧૯૭૦ દરમ્યાન ઉદ્દામવાદી વિચારોમાં આવેલા ફેરફારોના સમર્થનની રૂપરેખાની ઝાંખીનાં દર્શન થાય છે. મારકયુસેએ દર્શાવ્યું કે રાષ્ટ્રીય મુક્તિના આંદોલનોના વિજયો, દા. ત. વિયેટનામની મુક્તિ, યુરોપનાં શ્રમિક આંદોલનોની નવી વ્યૂહરચનાની ધીમી પરંતુ પ્રગતિમય ક્રિયાશીલતા જેનો હેતુ મુખ્ય ઉદ્યોગો અને સ્થાપિત સંસ્થાઓ પર સત્તા હાંસલ કરવી, મૂડીવાદી સમાજોના બધા જ અલ્પાધિકાર પ્રાપ્ત (under privileged) વિરોધો અને વિરોધી બુદ્ધિજીવીઓની ટીકાઓ વગેરે યથાસ્થિતિના પુનરુત્પાદન સામે ખતરો ઊભો કરે છે. આ ભય ધીમે ધીમે વધુ મજબૂત બનતો જશે જે મૂડીવાદની વિસંવાદિતાથી વ્યકત થાય છે. શ્રમિકોની વધતી જતી કાર્યક્ષમતા અને સામાજિક સંપત્તિની વૃદ્ધિ વચ્ચેની વિસંવાદિતા તેમ જ ઉત્પાદનનાં સાધનોના સ્વરૂપ અને તેના ખાનગી માલિકીપણા અને નિયંત્રણ વચ્ચેની વિસંવાદિતા કામચલાઉ રીતે હલ કરી શકાશે. મૂડીવાદી સમાજો પાસે અંદરની કટોકટીને હલ કરવા લાંબા ગાળાનો કોઈ જ ઉકેલ નથી. કારણ, હરીફાઈયુક્ત શસ્ત્રોના ઉત્પાદનની ઇચ્છા તેમને આર્થિક સત્તાના કેન્દ્રીકરણ તરફ દોરી જશે. ઉપરાંત બહારના દેશો પરનો પોતાનો વિસ્તારવાદ, અન્ય સામ્રાજ્યવાદી સત્તાઓ સાથેનો સંઘર્ષ અને અવારનવાર થતાં યુદ્ધો અને મંદીઓ આ કટોકટીમાં વધારો કરે છે.' મારકયુસે દૃઢપણે માને છે કે મૂડીવાદના આ આંતરિક-યાંત્રિક પ્રવાહો એટલે કે સ્વયંસંચાલિતતા આ કટોકટીને વધુ તીવ્ર બનાવશે.

અર્થાત

થિયોડોર વિઝનગ્રુન્ડ એડોર્નોનું એકહથ્થુ સત્તાવાદી વ્યક્તિમત્તાનું વિશ્લેષણ

થિયોડોર વિઝનગ્રુન્ડ એડોર્નો (Theodor Wiesengrund Adorno)નો જન્મ ૧૧ સપ્ટેમ્બર ૧૯૦૩માં થયો અને ૬ ઓગસ્ટ ૧૯૬૯માં સ્વીટ્ઝરલેન્ડમાં તે મૃત્યુ પામ્યો. તેને તત્ત્વજ્ઞાન, મનોવિશ્લેષણ અને સંગીતમાં રસ હતો. ૧૯૨૪માં હસરેલના કાર્ય પર પીએચ. ડી. ની પદવી પ્રાપ્ત કરી. ૧૯૩૧માં ફ્રેંકફર્ટ વિદ્યાપીઠમાં તત્ત્વજ્ઞાન શીખવવાનું શરૂ કર્યું. પરંતુ જર્મનીમાં રાષ્ટ્રીય સમાજવાદના ઉદયની સાથે તેણે જર્મની છોડી ઈંગ્લેંડ તરફ પ્રયાણ કર્યું. ચાર વર્ષ બાદ અમેરિકા ગયો અને ત્યાં ઇન્સ્ટિટ્યુટ ઓફ સોશ્યલ રીસર્ચમાં જોડાયો. ૧૯૫૩માં જર્મનીની ફ્રેંકફર્ટ ઇન્સ્ટિટ્યુટમાં પરત આવ્યો.

એડોર્નો અને બીજા સાથીઓએ મળી 'The Authoritarian Personality' (1950) પર વિશદ અભ્યાસ કર્યો. આમાં પૂર્વગ્રહ, સત્તા અને એકહથ્થુસત્તાવાદ જેવા મુદ્દાઓ પર ખાસ ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. શા માટે કેટલીક વ્યક્તિઓમાં ફાસિસ્ટ તરફી ઝોક જોવા મળે છે જ્યારે બીજામાં જોવા મળતો નથી? આ અભ્યાસ વ્યક્તિમત્તાનાં લક્ષણો અને માન્યતાઓ જેવી કે આક્રમક રાષ્ટ્રીયવાદ અને જાતિ-પૂર્વગ્રહ વચ્ચે સંબંધ તપાસવાનો પ્રયાસ કરે છે. 'વ્યક્તિની રાજકીય, આર્થિક અને સામાજિક નિષ્ઠાઓ તેનામાં એક પ્રકારની સગાયબદ્ધ તરાહ ઊભી કરે છે અને આ તરાહ તેની વ્યક્તિમત્તાના પ્રવાહોની અભિવ્યક્તિ છે.' અભ્યાસીઓ આ કલ્પનાથી દોરવાયા હતા. પ્રસ્તુત અભ્યાસ જર્મન આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત અને અમેરિકન અનુભવજન્યવાદનું સુંદર ઉદાહરણ છે.

એકહથ્થુ વ્યક્તિમત્તાનો અભ્યાસ નિર્દેશ કરે છે કે જે વ્યક્તિઓ પૂર્વગ્રહવાળી અને લોકશાહી વિરુદ્ધ હતી તેઓ વિશિષ્ટ પ્રકારની વ્યક્તિમત્તા ધરાવતી હતી. આ પ્રકારની વ્યક્તિમત્તા ધરાવનારાઓ એવા કુટુંબમાંથી આવેલા જણાય છે જ્યાં માબાપ અને બાળકો વચ્ચેના સંબંધ વર્ચસ્વ અને તાબેદારીનો હોય છે તેમ જ તેમના કુટુંબના સભ્યોમાં અનુમતિના અભાવ પરત્વે અસહિષ્ણુતા જોવા મળે છે. પૂર્વગ્રહને વેગ આપનાર પરિબળોને મનોવૈજ્ઞાનિક લક્ષણોના સંદર્ભમાં જોવા પ્રયાસ થયો છે. સૌથી વધુ પૂર્વગ્રહવાળી વ્યક્તિઓ સમાજ દ્વારા ઊભા કરવામાં આવેલો ફાસીવાદી સંસ્કૃતિના (Fascistic culture) લક્ષણોને અભિવ્યક્ત કરતી જણાઈ. આથી પૂર્વગ્રહવાળી વ્યક્તિઓ આપણી જ સંસ્કૃતિની પેદાશ છે. પરંતુ વ્યક્તિમત્તામાં આ પ્રકારનાં લક્ષણોનું દઢીકરણ કોણ કરે છે? સમાજની જુદી જુદી મનોવૈજ્ઞાનિક સંસ્થાઓ આ કાર્ય કરે છે. આ અભ્યાસે મનોવૈજ્ઞાનિક લક્ષણો પર વધુ ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. જ્યારે સમાજશાસ્ત્રીય પરિબળો તરફ ખાસ ધ્યાન આપ્યું નહિ.

૧૯૪૭માં તેણે અને હોર્કહાઈમરે સંયુક્ત રીતે 'Dialectic of Enlightenment' લખ્યું. આમાં તેણે યહૂદી વિરોધી પૂર્વગ્રહ અને મુખ્ય સામાજિક પરિસ્થિતિઓની છણાવટ કરી છે. તેની મુખ્ય ધારણા છે કે ઉત્પાદનના આધિપત્ય જેવું આર્થિક પરિબળ ખૂર્જવા યહૂદી વિરોધી પૂર્વગ્રહ માટે જવાબદાર છે. ઉપરાંત મૂડીવાદી ઉત્પાદન, અસમાનતા, વિનિમય, ઈજારાશાહી, અમલદારશાહી, પ્રશાસનતંત્ર અને પ્રૌદ્યોગિક તંત્રનું વર્ચસ્વ જેવાં સંસ્કૃતિનાં લક્ષણો પણ જવાબદાર મનાય છે. આની સાથે મૂડીનું કેન્દ્રીકરણ, સફળતા અને હરીફાઈ જેવાં મૂલ્યો પણ એટલાં જ જવાબદાર છે. રાષ્ટ્રીય હિતના સંવર્ધન અને સામાજિક સંપત્તિના સર્જન માટે મૂડીપતિઓ પોતાને ઉત્પાદનીય માને છે જ્યારે તેમના દ્વારા જ ઊભી થતી સામાજિક સમસ્યાઓ માટે બિન-ઉત્પાદનીય સમૂહોને જવાબદાર ઠેરવે છે. નાઝી જર્મનીમાં યહૂદીઓ આવો જ એક પ્રકારનો સમૂહ છે. તેમને ઉત્પાદનનાં સાધનોની માલિકી અને રોજગારીથી વંચિત રાખવામાં આવ્યા છે. તેમની આર્થિક તકો ધંધા-રોજગાર પૂરતી મર્યાદિત રહી છે. આવા ધંધા-રોજગારમાં રોકાયેલાઓને બિનઉત્પાદનીય અને પરોપજીવી તરીકે ઓળખ-

વામાં આવતા. ઈજારાશાહી અને વેપારી સંગઠનોએ તેમની પરિસ્થિતિમાં ઉમેરો કર્યો અને તેમને દયનીય અવસ્થામાં ધકેલી દીધા. ટૂંકમા, યહૂદીઓની આર્થિક વ્યવસ્થા તેમને માટે સંહારક બની. તેમના આર્થિક દરજ્જા અને પ્રતીકાત્મક મહત્ત્વે તેમને આક્રમણ અને જુલમનો ભોગ બનાવ્યા.

એડોર્નો અને હોર્કહાઈમરે યહૂદીઓની સ્થિતિને મનોવિશ્લેષણના સિદ્ધાંતના સંદર્ભમાં સમજાવવા પ્રયાસ કર્યો. યહૂદી વિરોધી પૂર્વગ્રહ એ દમનયુક્ત જરૂરિયાતો અને ભયના આરોપણનું પરિણામ છે. તેઓને પશુથી પણ ઊતરતી કક્ષાના ગણવામાં આવતા. યહૂદી વિરોધી પૂર્વગ્રહ અચેતન અને દમનયુક્ત પ્રક્રિયાઓની અભિવ્યક્તિ છે આ માટે કુટુંબ, સંસ્કૃતિ અને આર્થિક વ્યવસ્થામાં આવેલા ફેરફારો જવાબદાર મનાય છે.

જનસમૂહ સંસ્કૃતિ અને આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકોની દૃષ્ટિએ મૂડીવાદના કેન્દ્રીકરણ તેમ જ આર્થિક અને રાજકીય વ્યવસ્થાના તાણાવાણામાં વ્યક્તિ ભળી ગઈ છે અને પ્રશાસનતંત્ર રૂપી જગતના વમળમાં ફસાઈ ગઈ છે. આને પરિણામે વ્યાપારીકરણ અને અમલદારીશાહીનાં સંગઠનો વ્યક્તિના જીવનના પ્રત્યેક ક્ષેત્રમાં પ્રવેશી ગયાં છે. ઈજારાશાહી મૂડીવાદ, પ્રૌદ્યોગિક તંત્રીય વિકાસ અને ઉત્પાદનના તમામ ક્ષેત્રે આવેલા યાંત્રિકરણે સમાજને વસ્તૂકરણ અને અમાનવીયકરણમાં ફેરવી નાંખ્યો છે. સમાજના વધતા જતા વસ્તુકરણમા નવીનીકરણ લાવવા માટે એની પાસે કોઈ આતરિક શક્તિ રહી નથી. બિસંવાદિતા સિવાય કશું જ દેખાતું નથી. વિનિમય વ્યવસ્થાનું વર્ચસ્વ એટલું બધું વધી ગયું છે કે તે વર્ગરચના, સસ્થાઓ અને સંગઠનોની સાથે વ્યક્તિના આંતરિક વર્તનને પણ નિયત્રિત કરે છે. આ સંજોગોમાં આલોચનાત્મક ચેતનાને પ્રોત્સાહિત કરી શકે તેવા કોઈ વિરોધી જૂથોના દર્શન થતાં નથી. જે રીતે તેમનો દોરીસંચાર થઈ રહ્યો છે તે પ્રત્યે તેમનામાં સભાનતા ન હોવાથી સમાજના દેખાવનો તેઓ ભોગ બની રહ્યા છે. એડોર્નો અને હોર્કહાઈમરે સમાજનું નવું ચિત્ર આપ્યું જેમાં વ્યક્તિએ આંતરિક બળવો પોકારવાની ક્ષમતા ગુમાવી દીધી છે.

આ પ્રકારના જગતમાં સાંસ્કૃતિક ઉત્પાદન એક ઉદ્યોગરૂપી સંસ્કૃતિ (culture industry) બની જાય છે. હોર્કહાઈમર અને એડોર્નો માનતા કે આર્થિક ઉત્પાદનની વ્યવસ્થા, વિનિમય, પુનરુત્પાદન, વહેંચણી અને ઉપભોકતાની પ્રક્રિયા વિના ઉદ્યોગ રૂપી સંસ્કૃતિ સમજવી અશક્ય છે કારણ, આખરે તેનો સંદર્ભ સામાજિક આર્થિક સમષ્ટિમાં છે. અહીં તેઓ ઉત્પાદનના સંબધો અને ઉત્પાદનનાં પરિબળોને સસ્કૃતિ સાથે સાંકળે છે કારણ, આ બંને વચ્ચે તેઓ પાયાનો સઘર્ષ નિહાળે છે. આધુનિક સંગીતની તપાસમાં તેઓ તેના વસ્તુરૂપ લક્ષણને લઈ જે રીતે તેનો વિનિમય થાય છે તે એક પ્રકારના ગાંડપણને પ્રોત્સાહિત કરે છે. અહીં એડોર્નો સંગીત અને સાહિત્યનું સમાજશાસ્ત્ર વિકસાવે છે. એડોર્નો, હોર્કહાઈમર, લોવાનથલ, માર્કયુસે અને બેન્ઝામિન જેવાએ સૌન્દર્યનિષ્ઠ સંસ્કૃતિ (aesthic culture) અને સંસ્કૃતિની સમીક્ષા (the critique of culture) પર ખાસ ધ્યાન દોર્યું. આને પરિણામે ૧૯૩૦ થી ૧૯૪૦ના સમયગાળા દરમ્યાન જનસમૂહ સંસ્કૃતિના (mass cultpre) અભ્યાસો પર ભાર મૂકવામાં આવ્યો. મનોરંજનના ઉદ્યોગનો ઉદ્ભવ, નાઝી અને એકહથ્થુ સત્તા દ્વારા અયોગ્ય રીતે સંસ્કૃતિનો થતો દોરીસંચાર, ફિલ્મ અને રેકોર્ડ (record) ઉદ્યોગ દ્વારા ઊભા કરવામાં આવેલા ચમક-દમક અને ઝાકમઝોળે સંસ્કૃતિના બદલાતા સ્વરૂપોના મૂલ્યાંકન પર ધ્યાન દોર્યું.

કલાની મહેકમાં પડતી આવી છે. કારણ, બિન-યાંત્રિક (non-technical) સામાજિક પરિબળોએ પરમાણુકરણ અને બૂઝવા સમાજનું સર્જન કર્યું છે. બેન્ઝામિનના મત મુજબ લોકભોગ્ય સસ્કૃતિએ એની સાચી લાક્ષણિકતાઓ ગુમાવી દીધી છે. તેની લાક્ષણિકતાઓમાં પ્રમાણીકરણ (standardization) રૂઢાનુક્રિયાશીલતા,

રુઢિચુસ્તતા, મિથ્યાભિમાનતા (mandacity) અને પ્રત્યેક ઘટનાના દોરીસંચારની શકિત મુખ્ય છે. લોવનથાલની દૃષ્ટિએ લોકભોગ્ય જીવનચરિત્રો નસીબને અભિવ્યકત કરે છે અને વ્યકિતને પ્રવર્તમાન પરિસ્થિતિઓ સાથે તાલ મેળવવાની જરૂરિયાત પર ભાર મૂકે છે. ઉપરાંત લોકભોગ્ય સાહિત્ય વ્યકિતવાદી સમાજના ચિત્રને ટેકો આપે છે, વ્યકિતવાદ પ્રત્યે સહિષ્ણુતા દાખવે છે. વ્યકિતને હંમેશા ઈતિહાસની કર્તાહર્તા માનવામાં આવે છે. ઈતિહાસ અને સામાજિક રચનાતંત્રનું વૈયકિતક રચનાતંત્રમાં રૂપાંતર કરવામાં આવ્યું છે અને છતાં વ્યકિતના વિકાસને તકો અને નસીબના ખેલ તરીકે આલેખવામાં આવે છે. સમૂહ સંસ્કૃતિને આત્મા વિનાના ઈતિહાસ તરીકે રજૂ કરવામાં આવે છે.

વિચારો અને માન્યતાઓનો પ્રસાર લોકપ્રિય સંસ્કૃતિ (popular culture) દ્વારા થતાં વ્યકિતનું ખાનગી જીવન સીમિત બની ગયું છે. બહારની સંસ્થાઓ વ્યકિતના જીવનના ફાજલ સમયનું સંચાલન અને નિયંત્રણ કરે છે. રેડિયો, ટેલિવિઝન, ફિલ્મ, ધંધાદારી મનોરંજન અને રમતગમતનાં સંકુલો વ્યકિતના ચેતન અને અચેતન ક્ષેત્રને અસર કરી તેનો દોરીસંચાર કરે છે. નૃત્ય, નાટક સંગીત, કલા, સ્થાપત્ય અને સાહિત્ય જેવાં ક્ષેત્રોમાં આમુલ પરિવર્તન આવ્યું છે. ઉપભોકતાપ્રધાન જીવનશૈલીનો પ્રચાર–પ્રસાર વધતો જાય છે. એડોર્નોની માન્યતા મુજબ સંસ્કૃતિ જનસમૂહમાંથી સ્વયંભૂ રીતે પેદા થાય છે તે ખ્યાલ તદ્દન ખોટો છે. પ્રવર્તમાન સમયમાં સંસ્કૃતિ સાચી માંગોને બદલે ઊભી કરેલ અને દોરીસંચાર કરેલ માંગોનું પરિણામ છે. ઉદ્યોગરૂપી સંસ્કૃતિ (culture industry) જનસમૂહના ઉપભોગ માટે અવનવી વસ્તુઓનું સર્જન કરે છે. અહીં ઉપભોકતાને ઉત્પાદકતાની માફક કોઈ જ સ્વતંત્રતા નથી. ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ મૂડીવાદની નીપજ છે. તેનો હેતુ નફાકારક અને ઉપભોગ કરી શકાય તેવા માલનું ઉત્પાદન કરવાનો છે. આ સંસ્કૃતિ એવા સાંસ્કૃતિક સ્વરૂપોનું ઉત્પાદન કરે છે જે મૂડીવાદની જાળવણી સાથે સુસંગત હોય.

હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ 'Dialectic of Enlightenment' માં ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ અને જનસમૂહ સંસ્કૃતિની વિસ્તૃત સમજૂતી આપી છે. આ સંસ્કૃતિ અવનવી યાંત્રિક પ્રયુક્તિઓનો ઉપયોગ કરી અપાકર્પણ અને મનોરંજનનું સર્જન કરે છે. સર્જનાત્મક કલાનું સ્થાન બજારે લઈ લીધું છે. વર્તમાન કલા તદ્દન હેતુવિહીન થઈ ગઈ છે. હોર્કહાઈમર, એડોર્નો, મારકયુસે અને લોવાનથલની દૃષ્ટિએ સાંસ્કૃતિક ઉત્પાદનની પ્રયુક્તિઓ અને સ્વીકૃતિને સ્વતંત્ર કલાની પડતી અને ઔદ્યોગિક સાંસ્કૃતિક ચડતીના સંદર્ભમાં તપાસવી જોઈએ. કારણ, જનસમૂહ સંસ્કૃતિના નવા ઉત્પાદનનો હેતુ રાજકીય નિયંત્રણને આગળ લઈ જવાનો અને સમૂહ પ્રેક્ષકગણને સાથે બાંધી રાખી સમાજની યથાસ્થિતિને જાળવી રાખવાનો છે. વીસમી સદીનાં કલા અને સંગીત જગતની એક વેચાણની વસ્તુ બની ગયાં છે, એનું ઉત્પાદન માત્ર વેચાણ પૂરતું મર્યાદિત છે અને તેનું લક્ષ્ય મનોરંજન અને અપાકર્પણથી વિશેષ નથી. વિકસિત ઈજારાશાહી, મૂડીવાદ અને યાંત્રિકીકરણના વિસ્તરણની સાથે થયેલ મૂડીના સંચયની પ્રક્રિયાએ સર્જનાત્મક કલાને ભયમાં મૂકી દીધી છે. તે નામશેષ થઈ રહી છે. આ માટે કલાત્મક સંસ્કૃતિનું વસ્તુકરણમાં થયેલું રૂપાંતર જવાબદાર છે.

એડોર્નોએ ટેલિવિઝન, કલા, સંગીત અને જ્યોતિષશાસ્ત્રની વિસ્તૃત છણાવટ કરી છે. સમૂહ માધ્યમનાં સાધનો સરકારના માત્ર પ્રચારનાં માધ્યમો બની ગયાં છે. એડોર્નોએ ઝાઝ (Jaaz) અને લોકભોગ્ય સંગીત ઉપર ગંભીર પ્રહાર કર્યો. મૂડીવાદી અર્થવ્યવસ્થાએ કલાને હણી નાંખી છે અને તેને બજારમાં વેચાણની વસ્તુ બનાવી દીધી છે. યાંત્રિક પદ્ધતિના પુનરુત્પાદન અને સમૂહ વહેંચણી (mass distribution) એ સંગીતનું માધુર્ય, સ્વરશૈલી, લય અને તાલને ગુમાવી દઈ સમગ્ર સંગીતને સ્વરભારહીન બનાવી દીધું છે. પ્રકાશની સજાવટ, મંચની સજાવટ, વસ્ત્રોની ઝાકઝમાળ અને અનેકવિધ સંગીતનાં સાધનો દ્વારા પીરસવામાં આવતા ઘોંઘાટમય સંગીત પરંપરાગત સંગીતના

માધુર્યને ફટકો માર્યો છે. આ સ્થિતિ ક્યાં જઈ અટકશે તે કહેવું મુશ્કેલ છે. આ પ્રકારનું સંગીત બજારની વિનિમયતાથી નિયત થાય છે. આવું સંગીત જનસમૂહની રાહત અને ઉન્માદની જરૂરિયાતને સંતોષે છે. તે મનોરંજન પૂરતું મર્યાદિત છે. લોકભોગ્ય સંગીતે લોકોને સમુદાયની વાસ્તવિકતાથી અલિપ્ત કરી તેમને નિષ્ક્રિય બનાવી દીધા છે. આમ કરવા જતાં તેણે પ્રવર્તમાન સમાજના સામાજિક સંબંધોમાં વિચ્છેદન આણી તેને કુંઠિતાવસ્થામાં મૂકી દીધા છે.

ઈજારાશાહી મૂડીવાદ હેઠળ વિકસેલ ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ (culture industry)એ ભવિષ્યના સમાજ માટે ભય ઊભો કર્યો છે. ૧૯૩૨–૩૩ માં તૂટતા જતા કુટુંબ અંગે નોંધતા હોર્કહાઈમરે જણાવ્યું હતું કે આ માટે કુટુંબ બહારના અભિકર્તા (agent) અને સંસ્થાઓ દ્વારા થતું સ્વનું અપરિપક્વ સામાજીકરણ જવાબદાર છે. આનું પરિણામ દોરીસંચારયુક્ત અને નિયંત્રિત ચેતના છે. સમૂહ સંચાર માધ્યમના નિષ્ણાતો રોમાંચકારી અને સ્વપ્નમાં જોઈ શકાય તેવાં મૂલ્યોનો અસરકારક રીતે લોકોમાં પ્રચાર કરે છે. આ મનોરંજન રૂપી યંત્રમાં આધુનિક માનવી એના સહાધ્યાયીઓ સાથે એવો ફસાઈ ગયો છે કે એ પોતે ઘેનના ગાંડપણમાં સરી ગયો છે. આ અવસ્થા તેને પરાગમન અને વિમુખતા તરફ દોરી જાય છે. કલાએ પોતાની સ્વતંત્ર મુક્તતાનો પરિત્યાગ કર્યો છે અને માત્ર ઉપભોગની વસ્તુ બની ગઈ છે. સંસ્કૃતિ બજારના એક પ્રાણી તરીકેની ભૂમિકા ભજવી સામાજિક કોટિક્રમને અનુસરે તેવા વિચારોનો પ્રસાર કરે છે. આમ ટેલિવિઝન, ફિલ્મ, રેડિયો, છાપાંઓ અને સામયિકો સમાજને અનુરૂપ વિચારો જ અભિવ્યક્ત કરે છે. વિચારસરણી માત્ર સામાજિક ભ્રમણા નથી. પરંતુ આયોજનપૂર્વક રચેલ વાસ્તવિકતા છે, જે સમાજની યથાસ્થિતિના દૃઢીકરણની ભૂમિકા ભજવે છે. એડોર્નો અને હોર્કહાઈમર આ વ્યવસ્થાને જનસમૂહ પ્રત્યે તિરસ્કારની લાગણીથી જુએ છે. લોકકલાનો હેતુ મૂડીવાદી સ્થિતિ સાથે સુમેળ સાધી પ્રેક્ષકગણને ગુલામીની જંજીરમાં જકડી દેવાનો છે. ચેતનાનું સ્થાન અનુમતિએ લીધું છે. તેમની દૃષ્ટિએ સાંસ્કૃતિક અથવા રાજકીય રીતે સ્વતંત્ર બળ ધરાવતા કામદાર વર્ગના અસ્તિત્વની કોઈ આશા જ રહી નથી.

એડોર્નો જ્યોતિષશાસ્ત્રના પ્રખર ટીકાકાર મનાય છે. પરંપરાગત જ્યોતિષશાસ્ત્ર એક પ્રકારની સંસ્થીકૃત જાદુઈ વિદ્યા છે. જ્યોતિષશાસ્ત્રીઓ લોકોની સ્થિતિ વિશે કશું જાણતા નથી, તેમ છતાં સંપૂર્ણ વિશ્વાસ અને સત્તાથી સલાહ આપે છે. આમાં તેઓ અનેક યુક્તિ–પ્રયુક્તિઓનો ચલાકીથી ઉપયોગ કરે છે. એડોર્નો આનો વિરોધ કરે છે કારણ જ્યોતિષશાસ્ત્ર ચેતનાની અવનતિની નિશાની છે. જ્યારે વ્યક્તિને જગતમાંથી કંઈ જ મળતું નથી, પરંતુ સતત નિષ્ફળતા મળે છે અને પરિણામે સતત ચિંતામાં રહે છે ત્યારે જીવનનો કંઈક અર્થ અને આશા મેળવવા તે જ્યોતિષશાસ્ત્ર તરફ વળે છે. આ વિદ્યાના જાણકારો જનસમૂહની આ અવસ્થાનો લાભ લઈ તેમનું શોષણ કરી, તેમને એક પ્રકારની આત્મરતિનો (narcissim) સંતોષ આપી, તે દ્વારા વિદ્યમાન સમાજ વ્યવસ્થા જાળવી રાખવા પ્રયાસ કરે છે.

ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિની અસરોની એડોર્નો સુંદર ચર્ચા કરે છે. આ સંસ્કૃતિ મુક્ત અને સ્વતંત્ર તેમજ સભાનપણે વિચારવાની વ્યક્તિની શક્તિના વિકાસ પર તરાપ મારે છે. તે વ્યક્તિને અપીલ કરી, તેનો વિકાસ કરી, તેનામાં પગવલંબીપણાની સ્થિતિ, ચિંતા અને અહમની નબળાઈઓને દૃઢીભૂત કરે છે. તેનો સંદેશો અનુકૂલન અને ફરજ પાલનનો છે. ઈચ્છાપૂર્તિને દૂર કરી, પૂરક સંતોષનાં સાધનો ઊભાં કરી, આ સંસ્કૃતિ વ્યક્તિની અનેકવિધ અને અપાકર્ષિત જરૂરિયાતો સંતોષે છે તે પ્રવર્તમાન ધોરણો અને સ્થિતિઓ સાથે તાદાત્મ્ય કેળવવાનું દર્શાવે છે. આ સંજોગોમાં ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ (culture industry) નવજાગૃતિ વિરોધી છે.

હર્બર્ટ મારક્યુસેનું જનસમૂહ સંસ્કૃતિનું વિશ્લેષણ

મારક્યુસે પોતાના અભ્યાસ 'One Dimensional' (1964)માં જનસમૂહ સંસ્કૃતિનું સુંદર ચિત્ર રજૂ કરે છે. તે યાંત્રિક અમલદારશાહી (technological bureaucratic) સમાજની ચર્ચા કરે છે. આ પ્રકારનો સમાજ વ્યવસ્થિત રીતે લોકોના દૃષ્ટિકોણ અને ચેતનાને આકાર આપી તેનું ઘડતર કરે છે. આમ કરવા જતાં તે માનવ સ્વભાવના પૂર્ણ વિકાસને તો હતાશામય બનાવી દે છે પરંતુ સાથે તેની મનોલાગણીઓને પણ દબાવી દે છે. આને લીધે તે પશ્ચિમના અને સામ્યવાદી ઔદ્યોગિક સમાજોથી નાખુશ છે. તે યાંત્રિક નિયતિવાદી છે. પ્રૌદ્યોગિકશાસ્ત્ર અને વિજ્ઞાને યાંત્રિકરણરૂપી ખુશામતિયો સમાજ ઊભો કર્યો છે. યાંત્રિક પ્રગતિને પરિણામે આધિપત્ય (domination) અને સંકલન (coordination)ની વ્યવસ્થા શક્ય બની છે. આ સમાજે એવા પ્રકારની જીવનપદ્ધતિ વિકસાવી છે જેમાં વિરોધી બળો એકબીજા સાથે મેળ બેસાડી શકે છે. હવે બધા જ વિરોધો (protests) પરાજીત થઈ ગયા છે. તે એટલે સુધી કે વ્યક્તિના મુક્ત વિચારો પણ ગૌણ બની ગયા છે. આ વિચારોએ સામાજિક જીવનમાં ટીકા ઊભી કરવાની ક્ષમતા ગુમાવી દીધી છે. અગાઉ મૂડીવાદી સમાજમાં જે વિરોધી પરિબળો પ્રવર્તતાં હતાં તેને આધુનિક વિકસિત ઔદ્યોગિક સમાજે સુગ્રથિત કરી શક્યા છે અને તેના સંઘર્ષોને પણ દૂર કરી શકાયા છે. આ સમાજે સમૃદ્ધ સમાજ (Affluent society) તરીકે ઓળખાય છે.

મારક્યુસે પુર્ઝવા સંસ્કૃતિની ચર્ચામાં ભૌતિક, સાંસ્કૃતિક અને બૌદ્ધિક સંસ્કૃતિ વચ્ચે ભેદરેખા દોરે છે. ભૌતિક સંસ્કૃતિમાં જીવનનિર્વાહ માટેની વર્તનની તરાહો, મૂલ્યોની વ્યવસ્થા, કૌટુંબિક જીવનનાં સામાજિક, મનોવૈજ્ઞાનિક અને નૈતિક પરિમાણો, ફાજલ સમય અને કામનો સમાવેશ થાય છે જ્યારે બૌદ્ધિક સંસ્કૃતિમાં ઉચ્ચતર મૂલ્યો, વિજ્ઞાન અને માનવતાવાદી શાખાઓ, કલા અને ધર્મનો સમાવેશ થાય છે. ફ્રેન્કફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકો દૃઢપણે માનતા કે બૌદ્ધિક અને કલાત્મક સંસ્કૃતિ માત્ર વિશિષ્ટ વર્ગ હિતોની જ અભિવ્યક્તિ નથી પરંતુ સમગ્ર આર્થિક, સામાજિક પરિમાણોની નીપજ છે.

પ્રવર્તમાન સમાજની ચર્ચા કરતાં મારક્યુસે મિથ્યા (false) અને સાચી (true) જરૂરિયાતો વચ્ચે ભેદરેખા દોરે છે. મુખ્ય જરૂરિયાતો સમાજના હિત ધરાવતા જૂથ દ્વારા સમાજની વ્યક્તિઓ પર લાદી દેવામાં આવેલી હોય છે. ભૌતિક જરૂરિયાતો સંતોષવી વ્યક્તિ માટે અનિવાર્ય છે. પરંતુ આમ કરવા જતાં તેણે પોતાની સ્વતંત્રતા ગુમાવવી પડે છે અને મિથ્યા જરૂરિયાતોને તાબે થઈ જવું પડે છે. તેની દલીલ મુજબ જનસમૂહ ચેતનાનો (mass consciousness) મિથ્યા માન્યતાઓ (false beliefs)માં દોરીસંચાર કરવામાં આવ્યો હોવાથી સંઘર્ષ દૂર કરી શકાયો છે. આને લીધે સમાજમાં મૂળભૂત પરિવર્તન શક્ય નથી. આવો જ સૂર ડેનિયેલ બેલના 'The End of Ideology' (1960)માં અને એસ. એમ. લિપસેટના 'Political Man' (1960)માં વ્યક્ત થાય છે. તેમની દૃષ્ટિએ કલ્યાણરાજ્યની સંસ્થાઓ, શ્રમના રચનાતંત્ર અને વપરાશી વસ્તુઓમાં આવેલા ફેરફારોએ કામદાર વર્ગ અને કામદારોના આંદોલનને પાલિત (domesticate) કર્યાં છે. આને પરિણામે કાર્લ માર્કસનો વર્ગસંઘર્ષનો સિદ્ધાંત આધુનિક સમાજને લાગુ પાડી શકાય નહિ. આ પ્રકારની સ્થિતિને ટાળવી જોઈએ. પરંતુ મારક્યુસેને કામદાર વર્ગમાં શ્રદ્ધા નથી. તેથી તે નવા પરંપરા ભંગારના ભિન્ન અનુમતિ આપનાર ક્રાંતિકારી યોગવાદી સમૂહો (catalyst groups) તરફ નજર દોડાવે છે.

ઔદ્યોગિક ક્ષેત્રે ધરખમ વિકાસ થવાથી પ્રવર્તમાન સમાજ એકહથ્થુસત્તાવાદી બની ગયો છે. આમાં સમાજનો ભદ્ર વર્ગ અને હિત ધરાવતાં જૂથો જરૂરિયાતોનો દોરીસંચાર પોતાના હાથમાં રાખી સત્તાને નિયંત્રિત કરી તેને એકહથ્થુસત્તાવાદ તરફ દોરી જાય

છે. આ માટે પશ્ચિમના અને સામ્યવાદી દેશો પોતાના આધિપત્યને જાળવી રાખવા આંતરિક અને બાહ્ય ભયનો ઉપયોગ કરે છે. ૧૯૬૦માં તેણે જણાવ્યું કે અમેરિકામાં પણ હિટલરના નાઝીવાદની માફક કેટલાંક વલણો તેને એકહથ્થુસત્તાવાદ તરફ દોરી જઈ રહ્યા હતાં.

કલાએ તેનું પરંપરાગત કાર્ય ગુમાવી દીધું છે. સંસ્કૃતિ રૂપી યંત્રમાં માનવી પામર બની ગયો છે. સંસ્કૃતિ સપાટ (flattened) થઈ ગઈ છે, એક પરિમાણી (one-dimensional) બની ગઈ છે. ભાષા પણ નિમ્ન સ્તરે ઊતરી ગઈ છે જે વિવિધ જાહેરખબરો અને છાપાઓમાંથી વ્યક્ત થાય છે. ભાષા પણ એકહથ્થુસત્તાવાદી વર્ચસ્વ માટેનું સાધન બની ગઈ છે. જનસમૂહ સંસ્કૃતિ ખાનગી અને જાહેર હિતો વચ્ચેના ખોટા મેળને સ્થાપિત કરે છે. ખાનગીકરણ અને ઉપભોક્તાવાદી વલણનું દઢીકરણ સૌંદર્યનિષ્ઠ જાહેરાતનો પ્રસાર, સ્થાનિક કામદાર-વર્ગની સંસ્કૃતિનું ખંડન, સાધનાત્મક તર્કના આધિપત્યમાં વધારો અને જાતીયવૃત્તિઓનો દોરીસંચાર કરે છે. જો સમાજમા સાચી ચેતના અને ફેરફારો લાવવા હશે તો જનસમૂહ માધ્યમોએ ઉદ્દામવાદી વલણ અખત્યાર કરી લોકોમાં ઉદ્દામવાદી ટેવોનું દઢીકરણ કરવું પડશે.

મૂડીવાદી સમાજે ઊભી કરેલી ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિએ વાણિજ્યકરણ અને વસ્તુકરણનું રૂપ હાંસલ કર્યું છે. તેણે સામાજિક સંબંધોનું અમાનવીકરણ કરી તેનું વિચ્છેદન કર્યું છે અને સંબંધોને કુંઠિતાવસ્થામાં મૂકી દીધા છે લોકોમાં વિમુખતા અને હતાશાની લાગણી જોવા મળે છે. સંપૂર્ણ વસ્તુકરણ રૂપી જગતે વિનાશ સર્જ્યો છે. મારક્યુસે સંસ્કૃતિને સંશોધન માટેની એક મહત્ત્વની વિભાવના ગણાવે છે કારણ, તે મનના ગર્ભિતાર્થોને સમાજની ઐતિહાસિક પ્રક્રિયાના સ્વરૂપમાં અભિવ્યક્ત કરે છે. તે માનવીના સામાજિક જીવનની સમષ્ટિને રજૂ કરે છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતની પદ્ધતિ અને ઇતિહાસ-મીમાંસા દર્શન

વિજ્ઞાન, ઔદ્યોગિકશાસ્ત્ર અને ઉત્પાદનના ક્ષેત્રે થયેલા વિકાસે માનવી સમગ્ર ઊભી થયેલી તકોની શક્યતાઓના વ્યાપમાં વૃદ્ધિ કરી છે. આ તકોમાંથી માત્ર એક તર્ક જ દેખાય છે. આથી હોર્કહાઈમર અને એડોર્નો પોતાના અભ્યાસમાં 'Dialectic and Enlightenment'માં એક મહત્ત્વનો સવાલ ઊભો કરે છે શા માટે માનવજાત સાચી માનવીય સ્થિતિમા પ્રવેશવાને બદલે નવી જંગલિયાત અવસ્થામાં ડૂબી રહી છે! તેમણે તાર્કિકતા અને સામાજિક વાસ્તવિકતાની સાથે પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિ ઉપરના વિજય જેવા અવિભાજ્ય પાસા પર ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. આમા પ્રકૃતિ ઉપર આધિપત્ય સ્થાપવાનો પાયાનો સવાલ છે. આમાં સામાજિક અને પ્રાકૃતિક જગતને હાંસલ કરવાનો અને માણ કરવાનો મુદ્દો કેન્દ્રસ્થાને છે. ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકો સાધનાત્મક તર્કના (instrumental reason) ઉદ્ભવ અને આધિપત્ય (domination) પર વિશેષ લક્ષ આપે છે. આનાં મૂળ નવજાગૃતિના (Enlightenment) તત્ત્વજ્ઞાનમાં જોવા મળે છે. નવજાગૃતિ સાથે અનેક બૌદ્ધિક પ્રવાહો સંકળાયેલા છે. નવજાગૃતિએ અઢારમા સૈકાના ઉત્તરાર્ધમાં યુરોપની રાજકીય ઊથલપાથલને પ્રોત્સાહિત કરવામાં સહાય કરી. આના સંદર્ભમાં હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ સાધનાત્મક તર્કના મહત્ત્વને તપાસવા પ્રયાસ કર્યો. તેમણે હકારાત્મક, મુક્ત નવજાગૃતિના વિચારને વહેતા મૂક્યો. આમાં વ્યક્તિ અંધ આધિપત્યની ધૂંસરીમાંથી મુક્તિ અનુભવે છે.

તેઓએ આધિપત્યની વ્યાખ્યા આપી નહિ. તેમ છતાં તેમણે એવી પરિસ્થિતિની કલ્પના કરી જેમાં વ્યક્તિઓમા વિચારો, જરૂરિયાતો અને હેતુઓનું સર્જન આધિપત્યમાંથી થાય છે અને તેનાથી અસર પણ પામે છે. મારક્યુસેનું દૃષ્ટિબિંદુ પણ આને મળતું આવે છે. તેની માન્યતા મુજબ 'જ્યારે વ્યક્તિઓના ધ્યેયો અને હેતુઓ અને તેને હાંસલ કરવા માટેનાં સાધનો તેના માટે નિશ્ચિત હોય છે અને તે પ્રમાણે તે ક્રિયા કરે છે ત્યારે તે તે આધિપત્યની અસર હેઠળ આવે છે. 'આધિ-

પત્ય માનવી દ્વારા, પ્રકૃતિ દ્વારા, વસ્તુઓ દ્વારા લાદવામાં આવે છે, તે આંતરિક હોઈ શકે છે, વ્યક્તિ દ્વારા પોતાના પર લાદવામાં આવે છે અને તે મુક્ત સ્વરૂપે પણ દેખાય છે.' મૂડીવાદી શોષણ આવું એક વિશિષ્ટ પ્રકારનું ઐતિહાસિક સ્વરૂપનું આધિપત્ય છે. હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને માર્કયુસેના મતે સભ્યતાનો ઈતિહાસ ત્રણ સ્વરૂપમાં આધિપત્યને અભિવ્યક્ત કરે છે. (૧) પોતાના સ્વ અને પોતાના સ્વભાવ ઉપરનું આધિપત્ય, (૨) શિસ્તમય અને નિયંત્રિત વ્યક્તિઓ દ્વારા હાંસલ કરેલ શ્રમનું આધિપત્ય, અને (૩) બાહ્ય પ્રકૃતિ, વિજ્ઞાન અને પ્રૌદ્યોગિકરણ શાસ્ત્ર પરનું આધિપત્ય

આધિપત્યના વિચારની પૃષ્ઠભૂમિ

હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ 'Dialectic and Enlightenment'માં પશ્ચિમની સભ્યતાના ઉત્પત્તિ અને ઓલિમ્પિયન ધર્મ, ધર્મસુધારણા અને બૂર્ઝવા નાસ્તિકવાદ તેમ જ ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ અને એકહથ્થુ-સત્તાવાદી રાજ્યનાં પ્રકરણો દ્વારા આધિપત્યના ઈતિહાસના પ્રવાહને તપાસવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. તેમની દૃષ્ટિએ અનેક વિચલન અને અવરોધ હોવા છતાં તાર્કિક આધિપત્ય કેવી રીતે પોતાનું અસ્તિત્વ ટકાવી શક્યું અને માનવીય લક્ષણોને સુગ્રથિત કરી શક્યું ? તેમનું ઈતિહાસ મીમાંસા દર્શન વિચારની બંધ વ્યવસ્થાઓની પકડને તોડવાનો પ્રયાસ કરે છે. તે સમાજ સ્વયંસંપૂર્ણ છે તેને પુષ્ટિ આપતી પ્રત્યેક માન્યતાઓનો વિરોધ કરે છે. તેઓ નવજાગૃતિના દ્વંદ્વના વિચારને મહત્ત્વ આપે છે અને સાથે તર્કને સાંકળે છે. તેઓ તર્કનાં બે પાસાંઓ વચ્ચેના દ્વંદ્વની ચર્ચા કરે છે. એક સર્વમાન્ય સાર્વત્રિક સ્વરૂપે લોકો સમક્ષ દેખાતો તર્ક. આમાં આદર્શો અને અધિકૃતતાઓ લોકોની પ્રવૃત્તિઓના અર્થઘટનોમાં અંતર્નિહિત હોય છે. બીજું, વિશિષ્ટ ઉપરના આધિપત્યનો તર્ક. આ તર્ક શિસ્તાઓના રચનાતંત્રથી ઉદ્‌ભવે છે. અને લોકોની રોજબરોજની પ્રવૃત્તિઓને નિયત કરે છે. નવજાગૃતિ વિચાર, દંતકથા અને આધિપત્યની એકતા સ્વરૂપે જોઈ શકાય છે.

તેમનો અભ્યાસ મૂળભૂત રીતે નવજાગૃતિના રચનાતંત્રનો અભ્યાસ છે. તર્ક અથવા નવજાગૃતિને મુક્ત કરવા જતા તેમાં વિસંવાદિતા અભિવ્યક્ત થાય છે, એટલે કે વિરોધમાં ઐક્ય દેખાય છે. નવજાગૃતિના દ્વંદ્વની બે લાક્ષણિકતાઓ છે. દંતકથા પોતે જ એક નવજાગૃતિ અને નવજાગૃતિ પાછી પુરાણશાસ્ત્ર તરફ વળે છે. હોર્કહાઈમર અને એડોર્નો તર્ક અને સત્યને ઐતિહાસિક અને દ્વંદ્વાત્મક પરિપ્રેક્ષ્યમાં તપાસે છે. તેઓ હેગલના તર્કને પોતાના વિચારને સમજાવવા ઉપયોગમાં લે છે. હેગલની નવજાગૃતિ, ઉપયોગિતાની નીતિમત્તા અને ભય ખાસ કરીને ફ્રાન્સની રાજ્યક્રાંતિના ભય સાથે એક પ્રકારનો આંતરિક સંબંધ જોવા મળે છે. આ ચર્ચા વૈજ્ઞાનિક ચેતના, વ્યવહારવાદ અને નૈતિક નિર્ણાયકવાદ અને જંગલિયાતપણા વચ્ચેના સંબંધોના વિચારો સાથે સામ્યતા ધરાવે છે.

હેગલ સાર્વત્રિક વૈજ્ઞાનિક ચેતનાના આધિપત્યની ચર્ચા કરે છે. આમ કરતા જતાં તેના માનસમાં ફ્રાન્સિસ બેકનનો વિજ્ઞાનનો વિચાર છવો થાય છે. બેકનની દૃષ્ટિએ વૈજ્ઞાનિક જ્ઞાન પાસે સત્તાની વિશિષ્ટ શક્તિ છે, એક સાધન છે જેના દ્વારા પ્રકૃતિ ઉપર પ્રભુત્વ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. વિજ્ઞાન પ્રકૃતિ અને માનવીનું નિયંત્રણ કરવાની ચાવી છે. પ્રકૃતિને માનવાથી તેની ઉપર નિયંત્રણ લાવી શકાય છે.

હેગલ પોતાની દલીલના સમર્થનમાં જણાવે છે કે નવજાગૃતિમય ચેતના જગતને વસ્તુસ્વરૂપમાં મૂકે છે. તેને એક નિરપેક્ષ સત્ય તરીકે સ્વીકારે છે જે ભૌતિક વસ્તુઓનું જગત છે અને ઈન્દ્રિયથી સ્પર્શ કરી શકાય છે. પ્રકૃતિને નિષ્પક્ષ અને જાદુની અસરથી મુક્ત તરીકે જોવામાં આવે છે. પદાર્થને પોતાને કોઈ અંતર્ગત મહત્ત્વ હોતું નથી. તેનો દોરીસંચાર અને ફેરફાર કરી શકાય છે. બેકને સ્પષ્ટ રીતે જણાવ્યું કે માનવીએ પોતાના મગજ દ્વારા બધા જ અંધવિશ્વાસનાં સ્વરૂપો પર વિજય હાંસલ કરી લેવો જોઈએ કારણ, માનવીની સર્વોપરિતા એના જ્ઞાનમાં છે. હોર્ક-

હાઈમર અને એડોર્નોએ બેકનના આ વિચારના અનુસંધાનમાં જણાવ્યું કે "માનવીએ પ્રકૃતિ પાસેથી ખાસ શીખવાનું છે કે તેનો કેવી રીતે ઉપયોગ કરવો જેથી તેની ઉપર તેમ જ અન્ય માનવીઓ ઉપર આધિપત્ય જમાવી શકાય." પ્રકૃતિ પરનું આધિપત્ય નવજાગૃતિના દર્શનનું હાર્દ છે. આમ નવજાગૃતિએ ભાવનિષ્ઠતા અને પ્રકૃતિ વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદરેખા દોરી. ગ્રીક પ્રકૃતિની વિભાવના મન અથવા ભાવનિષ્ઠતા અને જગતના પદાર્થો વચ્ચે ખાસ ભેદરેખા દોરતી ન હતી. તેનાથી વિરુદ્ધ નવજાગૃતિની વિભાવના પ્રકૃતિને શુદ્ધ પદાર્થ તરીકે જુએ છે જેના રચનાતંત્રનું સંચાલન ચોક્કસ નિયમોથી થાય છે. વળી તેને ગાણિતિક સાર્વત્રિક વિજ્ઞાન દ્વારા જાણી શકાય છે. ગેલિલિયોનાં લખાણોમાં પણ આ જ પ્રકારની પ્રકૃતિની વિભાવનાની અભિવ્યક્તિ જોવા મળે છે. ગેલિલિયોએ જીવન અંગેના વિચારો અને અખિલ સૃષ્ટિમાં તેના સ્થાનના સંદર્ભમાં આ વિભાવનાનો વિકાસ કર્યો. પરંતુ હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ જણાવ્યું કે જ્ઞાનનો હેતુ પ્રકૃતિ ઉપર આધિપત્ય મેળવવાનો છે અને પ્રૌદ્યોગિકશાસ્ત્ર આ જ્ઞાનનું જ સત્ય છે.

નવજાગૃતિએ ભારપૂર્વક જણાવ્યું કે પ્રકૃતિ શુદ્ધ પદાર્થનું એક ક્ષેત્ર છે. ચેતના અને હેતુમૂલક પ્રવૃત્તિ માનવી અથવા ઈશ્વરના ખાસ ગુણધર્મો હોવાથી, પ્રકૃતિ કેવા ઉપયોગમાં લેવાશે તેનો આધાર માનવીના નિર્ણય અથવા ઐશ્વરી શક્તિ પર છે. પ્રકૃતિ ઉપયોગી છે. ઉપયોગિતાની વિભાવના નવજાગૃતિના દૃષ્ટિકોણમાંથી ઊતરી આવી છે. પ્રકૃતિ પોતાની જાતે અને પોતાનામાં કોઈ મૂલ્ય ધરાવતી નથી. જો એનું કોઈ મહત્ત્વ હોય તો એણે અન્ય માનવીઓ અથવા ઈશ્વરના ધ્યેયો અને હેતુઓ સંતોષવા જોઈએ. આમ હેગેલના મતે ઉપયોગિતા નવજાગૃતિની નીતિમત્તા બની જાય છે. ક્રિયાઓ અને વિચારોનું મૂલ્યાંકન તેની ઉપયોગિતા પરથી થાય છે.

પ્રકૃતિની વિભાવનાનો વિકાસ ઠેઠ નવજાગૃતિના સમય પૂર્વેથી ચાલ્યો આવ્યો છે. તેના ઉદ્ભવ, ઘડતર પ્રચલિતતામાં અનેક પરંપરાઓએ મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવી છે. આમાંથી કેટલાકની ચર્ચા હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોએ કરી છે. (૧) તેના મૂળ દંતકથા અને જાદુમાં જોવા મળે છે. દંતકથાના દસ્તાવેજીકરણ અને સંગ્રહની સાથે તેની રજૂઆત, નામકરણ, ઉદ્ભવનું વર્ણન, પુષ્ટિ અને સમજૂતી આપવાનું વલણ વધતું જાય છે. તેના શરૂઆતના વર્ણનના ઈતિહાસમાં ઉપદેશાત્મક તત્ત્વનું વલણ વધુ જોવા મળે છે. પ્રત્યેક ક્રિયાકાંડ સાથે પ્રવૃત્તિ સંકળાયેલી હોય છે અને તેમાં જાદુ પણ અસર કરે છે. દંતકથા અને જાદુ પ્રકૃતિના સાધનાત્મક દૃષ્ટિકોણના વિકાસના મહત્ત્વના પગથિયાને અભિવ્યકત કરે છે. (૨) ગ્રીક સંસ્કૃતિમાં દંતકથા સાથે શિસ્ત અને સત્તાની લાક્ષણિકતા જોડાયેલી છે. આ લોકો અનેક દેવી દેવતાઓમાં આસ્થા રાખતા હતા. આ દેવી દેવતાઓ મારેના ત્યાગ અને બલિદાન પ્રકૃતિ ઉપરના નિયંત્રણ સાથે સંકળાયેલ છે. (૩) પ્રકૃતિના આધિપત્ય ઉપરની વિભાવનાઓ જ્યુડો ક્રિશ્ચિયન પરંપરાનો ભાગ છે. ધાર્મિક આત્માના સ્વરૂપે તેને પ્રકૃતિથી ભિન્ન ગણવામાં આવે છે અને છતાં તેને વિશિષ્ટ શકિત આપવામાં આવેલી છે જે દ્વારા તે પ્રકૃતિનું ઘડતર કરે છે અને એની પર સત્તા જમાવે છે. ઈશ્વર પાસે વૈશ્વિક જગત પર સર્વોપરિતા છે અને માનવી પાસે જગતનું સંચાલન કરવાની ઈશ્વરી સત્તા છે. ઉત્પત્તિના પુસ્તકમાં સ્પષ્ટ રીતે જણાવવામાં આવ્યું છે કે પ્રકૃતિ ઉપરનું આધિપત્ય જીવનનો અંગભૂત ભાગ છે. (૪) વિજ્ઞાન દ્વારા માનવજાત પ્રકૃતિ ઉપર પોતાનું આધિપત્ય સ્થાપી શકે છે અને આ વિચાર ઠેઠ સોળમી સદીથી અઢારમી સદી દરમ્યાન તત્ત્વજ્ઞાન અને પરંપરામાં પ્રવેશ પામ્યો. મોટા ભાગના વિદ્વાનોએ ધર્મ અને નીતિ દ્વારા નિયંત્રિત પ્રકૃતિ ઉપરના આધિપત્યનો સ્વીકાર કર્યો.

પુનરુત્થાન અને ધર્મસુધારણાએ આ વિચારને વેગ આપ્યો. ધીમે ધીમે સાધનાત્મક તર્ક જીવનના પ્રત્યેક ક્ષેત્રમાં પ્રવેશવા લાગ્યો. ઉપરાંત આર્થિક દબાણોએ આ વિચારના વેગનું દઢીકરણ કર્યું.

(૫) મૂડીવાદના વિકાસે આર્થિક વૃદ્ધિને સંસ્થીકૃત કરી અને આ ઘટનાએ જ્ઞાનના નવા સ્વરૂપોનું વ્યવસ્થિત રીતે શોષણ કરવાનું શરૂ કર્યું. વૈજ્ઞાનિક અને પ્રાયોગિક વિકાસ પરસ્પરાશ્રિત બન્યા. વિજ્ઞાનોનું ઉત્પાદનીય પરિબળોમાં રૂપાંતર થયું. પ્રકૃતિ ઉપરનું આધિપત્ય સમગ્ર આર્થિક વ્યવસ્થા માટેનું મહત્ત્વનું હિત બની ગયું.

હોર્કહાઈમર અને એડાનેના દૃષ્ટિએ પ્રકૃતિ ઉપરનું આધિપત્ય માનવી અને પ્રકૃતિ વચ્ચેના એક પ્રકારના સંબંધોનો નિર્દેશ કરે છે. જ્યાં સુધી પ્રકૃતિનો ઉપયોગ છે ત્યાં સુધી તેનો અર્થ છે, માનવીના હેતુઓ માટે તે સાધનાત્મક છે ત્યાં સુધી તેનું મહત્ત્વ છે. પદાર્થ વસ્તુનો એક શક્ય હેરીસંચાર છે. જે લોકો પ્રકૃતિને વ્યક્ત કરે છે તેઓ નિયંત્રિત પણ કરી શકે છે. આધિપત્ય સર્વગ્રાહી છે. હોર્કહાઈમર અને એડાર્નોના મતે પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિ ઉપરના આધિપત્ય વચ્ચે સંબંધો છે.

દંતકથા અને નવજાગૃતિનાં મૂળ અતિજીવિતતા (survival), આત્મ સંરક્ષણ અને ભય જેવી મૂળભૂત જરૂરિયાતોમાં છે. હોર્કહાઈમર અને એડાર્નોની દૃષ્ટિએ વાતાવરણમાં રહેલાં અજ્ઞાત રહસ્યો અતિજીવિતતાને ભયમાં મૂકે છે અને પ્રકૃતિ ઉપર આધિપત્ય સ્થાપિત કરવાની ઝંખના પ્રાચીન અને અર્વાચીન વિચાર-ધારાઓની વ્યવસ્થાના મૂળમાં છે.

વિજ્ઞાનની માફક દંતકથા અને જાદુ ચોક્કસ ધ્યેયો હાંસલ કરવા પ્રયાસ કરે છે. જાદુ આ ધ્યેયને પ્રાપ્ત કરવા અનુકરણને અપનાવે છે એટલે કે પ્રકૃતિને સમજવા અને નિયંત્રણમાં લાવવા ક્રિયાકાંડનો ઉપયોગ કરે છે. પરંતુ તે વિચાર અને વાસ્તવિકતા વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદરેખા દોરતા નથી. વિજ્ઞાનનાં મૂળ વિચારોની સર્વોપરિતામાં છે. દંતકથા સજીવનું નિર્જીવ સાથે મિશ્રણ કરી એક પ્રકારનું રચનાતંત્ર ઊભું કરે છે. નવજાગૃતિના ચિંતકો માટે દંતકથા મૂળભૂત રીતે અંધશ્રદ્ધા છે. પરંતુ માનવી અને પ્રકૃતિ વચ્ચેનો વિવાદ અલ્પ વિકસિત સ્વરૂપે દંતકથામાં જોવા મળે છે.

હોર્કહાઈમર અને એડાર્નોએ જણાવ્યું કે વૈશ્વિક વ્યવસ્થાની શક્તિનો લોકોએ શરૂઆતથી જ સ્વીકાર કર્યો હતો. તેઓ પ્રકૃતિને માન આપતા શીખ્યા અને તેના પુનરાવર્તિત પરિબળોને સ્પષ્ટ કરવા લાગ્યા. દંત-કથામાં નવજાગૃતિનાં તત્ત્વો સમાયેલાં છે. લોકોએ પ્રબુદ્ધ તર્કના વ્યવસ્થિત ઉપયોગને કારણે સજીવને નિર્જીવ સાથે જોડવા પ્રયાસ કર્યો. જોકે તર્કનો ઉદ્ભવ પ્રકૃતિ સાથે મેળ સાધવાના સંઘર્ષમાંથી થયો છે પરંતુ તે તેનાથી વિરુદ્ધ થયો. વાસ્તવિકતામાં નવજાગૃતિના વિસ્તરણને કારણે આલોચનાત્મક ચિંતનમાં પડતી આવી. નવજાગૃતિ પ્રત્યેક પગથિયે દંતકથા સાથે ભળી ગઈ.

જે સમાજોમાં દંતકથા અને જાદુ અગ્રતામાં હોય છે ત્યાં માનવી એક કર્તા તરીકે પદાર્થના આધિપત્ય હેઠળ આવી જાય છે અને સમગ્ર વ્યવહાર માનવજાત અને પ્રકૃતિ વચ્ચેના ઐક્યમાં ભળી જાય છે. સમકાલીન ચેતનાની જેમ નવજાગૃતિમાં કર્તા અને પદાર્થ એક-બીજાથી અલગ થાય છે. પરંતુ જેમ તે વિકસે છે અને સ્પષ્ટ થતાં જાય છે તેમ બાહ્ય જગતને સંખ્યાત્મક પદાર્થોના હેરીસંચારની કક્ષાએ ઉતારી પાડવામાં આવે છે તેમ જ કર્તા દમન અનુભવે છે અને પ્રકૃતિ દ્વારા તેની પર આધિપત્ય જમાવાય છે. દંતકથાનું સ્થાન હવે અનુભવજન્યવાદ, પ્રત્યક્ષવાદ અને સર્વાંગી ઔદ્યોગિક યંત્રવ્યવસ્થા લે છે, આ પરિસ્થિતિ સામાજિકને વસ્તુ-કરણ તરફ દોરી જાય છે જેને એડાર્નો મિથ્યાસમષ્ટિ' (false whole) તરીકે ઓળખાવે છે. માનવજાતનું પ્રકૃતિ પર વધતું જતું નિયંત્રણ વધુ દમન લાવે છે. પરંપરાગત માર્કસપંથીઓની અપેક્ષા પ્રમાણે ઉત્પાદનીય પરિબળોના વિસ્તરણે મુક્ત સમાજ માટે માર્ગ ખુલ્લા કરી આપ્યા નહિ. મુક્તિની શક્તિનું વિસ્તરણ થયું છે. હોર્કહાઈમર અને એડાર્નોના મતે ઓગણીસમી સદીની વૈજ્ઞાનિક યાંત્રિક પ્રગતિએ તર્ક દ્વારા ધાર્મિક અને આધિભૌતિક વ્યવસ્થાઓ (metaphysical systems) જેવા જગત વિશેના પરંપરાગત દૃષ્ટિબિંદુના દાવાને પડકાર્યો. અહીં વિજ્ઞાનના વિકાસનો ફાળો અનન્ય છે.

વિજ્ઞાન અને પ્રત્યક્ષવાદ

નવજાગૃતિની સાથે પ્રકૃતિનું ગાણિતિકરણ થયું અને વિજ્ઞાનનો ઉદ્ભવ થયો. આ નવા વિજ્ઞાને તાર્કિક અને આદર્શવાદી જગતનો એક વાસ્તવિક સત્ય તરીકે સ્વીકાર કર્યો. જગતને માત્ર વિજ્ઞાન દ્વારા જ વ્યવસ્થિત રીતે ગ્રહણ કરી શકાય છે સાર્વત્રિક અને ગાણિતિક વિજ્ઞાનના વિકાસે અન્ય વિજ્ઞાન અને જ્ઞાનને સમજવા એક માળખું પૂરું પાડ્યું. આની સાથે યુરોપના વિચારોમાં મારક્યુસેની દૃષ્ટિએ પ્રત્યક્ષવાદના યુગની શરૂઆત થઈ. કોન્ટે આનો પ્રખર પુરસ્કર્તા હતો. તેણે સમાજને જટિલ તથ્યો તરીકે નિહાળ્યો, જેનું સંચાલન સામન્ય નિયમોથી થાય છે. સમાજની પ્રકૃતિ સાથે તુલના કરી તેને પદાર્થ તરીકે જોવા પ્રયાસ કર્યો. સામાજિક વિજ્ઞાનોનું ચણતર જીવશાસ્ર અને ભૌતિકશાસ્ત્ર પર થયું. આથી પ્રત્યક્ષવાદનો હેતુ તટસ્થ, અનુભવજન્ય અને વ્યવસ્થિત જ્ઞાનની રચના કરવાનો છે. આ માટે નિરીક્ષણ અને પ્રયોગ મહત્ત્વના છે. પરંતુ આમ કરવા જતા હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોની દૃષ્ટિએ પ્રત્યક્ષવાદ સમાજના આલોચનાત્મક, વિશ્લેષણનો હેતુ વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિઓ, જે વર્તમાન સમાજનું ઘડતર કરે છે તેને તપાસવાનો છે તેની અવગણના કરે છે. આ સિદ્ધાંત સામાજિક જગતના પરિણામોના સંશોધનમા રસ ધરાવે છે.

પરંપરાગત સિદ્ધાંત અને આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત વચ્ચેનો તફાવત

રેને કોનિંગ (Rene Koning) આધુનિક જર્મન અનુભવજન્ય સમાજશાસ્ત્રનો પુરસ્કર્તા મનાય છે. તેની દૃષ્ટિએ સમાજશાસ્ત્રીય સિદ્ધાત' (Sociological theory) અને ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના 'સમાજના સિદ્ધાંત' (Theory of society) વચ્ચે સ્પષ્ટ તફાવત છે. કોનિંગ અનુભવજન્ય સમાજશાસ્ત્રને 'સમાજ શાસ્ત્રીય સિદ્ધાંત' અને ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમાજ-શાસ્ત્રને 'સમાજના સિદ્ધાંત' તરીકે ઓળખાવે છે. હન્સ આલ્બર્ટ (Hans Albert) પ્રત્યક્ષવાદી સમાજશાસ્ત્રનો પ્રણેતા મનાય છે. તે ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકોના સમાજશાસ્ત્રને માર્કસવાદી દ્વંદ્વાત્મક ધર્મશાસ્ત્ર (Marxist dialectical theology) તરીકે ઓળખાવે છે.

પરંપરાગત સિદ્ધાંતનો હેતુ ગાણિતિક સંકેતો (mathematical sign) સ્થાપવાનો છે. ગાણિતિક સંકેતોનો ઉપયોગ પ્રાકૃતિક વિજ્ઞાનોમાં સામાન્ય મનાય છે. આ ખ્યાલ માનવી અને સમાજના અભ્યાસોને લાગુ પાડી શકાય છે. પ્રત્યક્ષવાદ અને વ્યવહારવાદનો સમાવેશ પરંપરાગત સિદ્ધાંતમાં થાય છે. પરંપરાગત સિદ્ધાંત સમગ્ર સમાજ અથવા તેના ઘટકો સારી રીતે કાર્ય કરે છે તે હેતુને પાર પાડવા માટે સમાજની જાળવણી અને ધીરે ધીરે સુધારો લાવવા પર ભાર મૂકે છે. આમાં એવી ધારણા સમાયેલી છે કે નિયમ મુજબ માનવીએ એના અસ્તિત્વ માટે મૂળભૂત સિદ્ધાંતનો સ્વીકાર કરી તેને પરિપૂર્ણ કરવા પ્રયાસ કરવો જોઈએ. ખરેખર જોઈએ તો પરંપરાગત સિદ્ધાંતનો હેતુ સમાજ-મા ઊભા થનાર અથવા વિકાર્યાત્મક તત્ત્વોને દૂર કરવાનો છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત માને છે કે મૂડીવાદી સમાજના વિકાર્યાત્મક તત્ત્વો તેનું અનિવાર્ય અંગ છે. તે સમાજની પ્રભાવી સામાજિક ગોઠવણોને પ્રોત્સાહિત કરી તેમ જ તેને પૂર્ણ કરી સારો વર્ગ-સમાજ ઊભો કરવાની અપેક્ષા રાખતો નથી. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત સારા, ઉપયોગી અને યોગ્ય સમાજ વિશેની કલ્પનાને શંકાની નજરે જુએ છે. સમાજમાં માનવી જે પણ ક્રિયા કરે છે તેની પાછળ આયોજિત નિર્ણયો અને તર્કસંગત ધ્યેયો સમાયેલા હોય છે. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત વિદ્યમાન સામાજિક ગોઠવણીનું (social arrangements) ઉદ્દામવાદી પરિવર્તન ઝંખે છે. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત વ્યવસ્થાની જાળવણી ઉપર ખાસ ભાર મૂકતો નથી. સમાજની વ્યક્તિઓને જીવનની ઓછામા ઓછી જરૂરિયાતો મળી રહે તે માટે ગંભીર છે. આ સિદ્ધાતે માર્કસવાદના કેટલાક ખ્યાલો જેવા

કે વર્ગ, શોષણ, અધિશેષ મૂલ્ય, દ્વંદ્વ, નફો અને વિઘટનનો બહોળો ઉપયોગ કર્યો છે. તે મુક્ત માનવીથી બનેલા ભવિષ્યના સમાજનો વિચાર આગળ ધરે છે. આ પ્રકારનો સમાજ યાંત્રિક વિકાસથી શક્ય છે.

આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત પરંપરાગત સિદ્ધાંતના મૂલ્ય અને સંશોધન તેમ જ જ્ઞાત અને કાર્યની અલગતાનો અસ્વીકાર કરે છે. સામાજિક સંશોધનને ચોક્કસ નિર્ધારિત વિચારો અને સિદ્ધાંતો તરફ વાળવું જોઈએ. આ કામ જ્ઞાનનું સમાજશાસ્ત્ર કરે છે. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતે આનાથી આગળ વધી નવા પ્રકારનો સમાજ ઊભો કરવા પ્રયાસ કરવો જોઈએ. વળી તેનો હેતુ તનાવથી આગળ વધી વ્યક્તિની ધ્યેયલક્ષિતા, સ્વયંભૂતા, તર્કસંગતતા અને કામની પ્રક્રિયાના સંબંધો (work-process relationships) પર સ્થપાયેલા સમાજની અંદરના વિરોધને દૂર કરવાનો હોવો જોઈએ. અહીં તર્કસંગત અથવા બુદ્ધિયુક્ત (rational) વ્યક્તિ વિરુદ્ધ સમાજની અબૌદ્ધિકતા (irrationality) નો મુદ્દો સંકળાયેલો છે. હોર્કહાઈમર તર્કસંગત સમાજ ઉપર વિશેષ ભાર મૂકે છે. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત વિચાર અને કાર્ય વચ્ચે ભેદ ન દોરતા સમન્વય ઉપર ભાર મૂકે છે. હોર્કહાઈમરના અભિપ્રાય મુજબ સમાજનું પુનર્ગઠન કરવા તર્ક અથવા વિચારની ભૂમિકા પાયાની છે. પ્રવર્તમાન સમાજની પરિસ્થિતિનાં મૂળ મિલકતના સંબંધોમાં છે કારણ, આજનું ઉત્પાદનલક્ષી અર્થતંત્ર મોટા ભાગના લોકોનાં હિતોને સંતોષી શકતું નથી. તે માત્ર મૂઠીભર લોકોના નફાનાં હિતોને જ ધ્યાનમાં રાખે છે.

હોર્કહાઈમરની દૃષ્ટિએ સામાજિક તત્ત્વજ્ઞાન ઘટના સાથે સંબંધ ધરાવે છે અને આ ઘટનાને લોકોના સામાજિક જીવન એટલે કે રાજ્ય, કાયદો, અર્થવ્યવસ્થા અને ધર્મના સંદર્ભમાં સમજી શકાય છે. ટૂંકમાં, માનવીની સમગ્ર ભૌતિક અને આધ્યાત્મિક સંસ્કૃતિના સંદર્ભમાં તેને તપાસી શકાય છે. તે સમાજને એક સમષ્ટિ તરીકે જુએ છે જે સતત પોતાનું પુનર્ગઠન કરે છે. સમાજને તેની ગતિના સંદર્ભમાં તપાસે છે. આથી તે સામાજિક ઘટનાની પૂર્ણ અથવા સંપૂર્ણ અવસ્થાની ટીકા કરે છે. પ્રત્યેક વિચાર સમગ્ર સામાજિક જીવનની પ્રક્રિયા સાથે સંકળાયેલ છે. આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતનો હેતુ વિચારો અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેની ખાઈનું મૂલ્યાંકન કરવાનો છે. ઉપરાંત સિદ્ધાંત અને તેના વ્યવહારુ ઉપયોગ પર તે ભાર મૂકે છે. સિદ્ધાંત ઇતિહાસ સાથે જોડાયેલો છે. હોર્કહાઈમરે પોતાની દલીલ આગળ કરતાં જણાવ્યું કે બુર્ઝવા સમાજ વિચારો અને વાસ્તવિકતા અને એના સિદ્ધાંતો અને કાર્યો વચ્ચે વિસંવાદિતા દર્શાવે છે. બુર્ઝવા સમાજ ન્યાય, સમાનતા અને સ્વતંત્રતા જેવા આદર્શોને પોતાના રાજકારણ અને નીતિમત્તામાં કેન્દ્રસ્થાને રાખે છે. તે મુક્ત અને ન્યાયી સ્થિતિના સર્જનનો દાવો કરે છે પરંતુ એનાં હિતો આને પરિપૂર્ણ કરી શકતાં નથી. આથી આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતકારે આ પ્રકારના મૂડીવાદની ટીકા કરી તેના વિરોધોને છતા કરવા જોઈએ. મૂડીવાદની વિચારસરણીની વિસંવાદિતાને પ્રકાશમાં લાવી આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત તેના વ્યવહારુ ઉપયોગના વિકાસમાં ફાળો આપી શકે છે. સમાજના સામર્થ્ય અને તેને અધિકૃતતા બક્ષતી વિચારસરણીઓ વચ્ચેની વિસંવાદિતાને છતી કરવી જોઈએ. તેની દૃષ્ટિએ પ્રવર્તમાન સમાજની વિસંવાદિતાઓ દૂર કરી મુક્ત અને તાર્કિક સમાજ સ્થાપી શકશે. પરંતુ ભવિષ્યના આ પ્રકારના સમાજના ઉદ્ભવ માટે મૂડીવાદના પ્રત્યેક સ્વરૂપના આધિપત્ય સામે સંઘર્ષ કરવો પડશે. આ કાર્ય સામૂહિક લડત વિના શક્ય નથી. સામૂહિક સંઘર્ષ દ્વારા જ વધુ વ્યક્તિગત મુક્તિ અને સુખાકારી શક્ય બનશે. આલોચનાત્મક બુદ્ધિજીવીઓના વિચારો જનસમૂહની ચેતનાના વિકાસ માટે સક્રિય અને પ્રોત્સાહક પરિબળો તરીકે ભૂમિકા ભજવી શકે છે. સિદ્ધાંતે શ્રમિકો જેવા વિશિષ્ટ સામાજિક વર્ગની માનસિક અને ભૌતિક પરિસ્થિતિને અનુમતિ આપી, તેમને મૂડીવાદી સમાજની સામાજિક વિસંવાદિતાઓ વિશે સભાન કરવા, અને તે દ્વારા તેમના અસ્તિત્વની

વસ્તુનિષ્ઠ સ્થિતિમાં સુધારણા લાવવા પ્રયાસ કરવો જોઈએ.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાનું મૂલ્યાંકન

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના વિચારો અસ્પષ્ટ રહ્યા હોવાથી તે વ્યવસ્થિત સિદ્ધાંત રૂપે વ્યકત થતા નથી. અરણ્યમાં માત્ર તે ચીસ પાડી રહ્યા છે. કેટલાક ટીકાકારો તેને માર્ક્સવાદી દ્વંદ્વાત્મક ધર્મશાસ્ત્ર (Marxist dialectical theology) તરીકે ઓળખાવે છે. તેમ છતા તેના સમર્થકોને જે સામાજિક વાસ્તવિકતાનો સામનો કરવો પડ્યો તેનો પડઘો બહુ જ સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કર્યો છે. ઝોલ્ટાન ટારે (Zoltan Tar) ૧૯૭૭માં હોર્કહાઈમર અને એડોર્નોના પ્રદાનનું મૂલ્યાંકન કરતાં જણાવ્યુ કે 'આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત જૂના મધ્ય યુરોપના બુર્ઝવા સમાજના વિઘટનનો એક દસ્તાવેજ છે, એટલે કે તે કેટલાક સામાજિક ઐતિહાસિક અને સામાજિક સમૂહોની સ્થિતિ, ખાસ કરીને સીમાન્ત બુર્ઝવા યહૂદી બુદ્ધિજીવીઓને અભિવ્યક્ત કરે છે.' ટાર માત્ર એટલું જ તારણ કાઢે છે કે આ સિદ્ધાંત 'માર્કસવાદ' અથવા 'વૈજ્ઞાનિક સમાજશાસ્ત્ર' નથી, પરંતુ તે અસ્તિત્વવાદી દર્શનશાસ્ત્રનુ બીજુ રૂપ છે.

એન્ડરસન અને થરબોર્નના (Anderson and Therborn) મત મુજબ આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત સમાજના સંઘર્ષ અને તાણના પ્રવાહને વ્યવસ્થિત રીતે સમજાવવામા નિષ્ફળ નીવડયો છે. ઊલટાનુ તેમણે મૂડીવાદની સંબદ્ધતા પર વધુ ભાર મૂકયો. તેઓ આર્થિક વ્યવસ્થા અને રાજકારણ વચ્ચેના સંબધોનો યોગ્ય સિદ્ધાંત વિકસાવવા પાછળ રહ્યા. તેમની મૂડીવાદી સમાજના વિકાસની વિભાવના, ફાસીવાદ અને નાઝીવાદના અનુભવોથી પ્રભાવિ થઈ છે. વર્ગ અને વર્ગ-સંઘર્ષ જેવા ખ્યાલો તેમના સિદ્ધાંતમાં પાછળથી આવ્યા લાગે છે. ૧૯૩૦ બાદ હોર્કહાઈમર, એડોર્નો અને મારક્યુસેએ રાજ્ય, પ્રશાસનતંત્ર અને અર્થવ્યવસ્થા વચ્ચેના સંબધો સુમેળભર્યા છે તેવું જણાવ્યુ ને વધુ પડતુ લાગે છે. તેમનાં મોટા ભાગનાં તારણો પૂર્વ નાઝીવાદ અને નાઝીવાદી અનુભવો આધારિત હતા. પરંતુ વઈમર અને નાઝીવાદી જર્મનીના સમયની અર્થવ્યવસ્થામાં રાજકારણનો સતત હસ્તક્ષેપ રહેતો હતો નાઝી રાજકારણમાં સત્તા અને કોર્પોરેટિઝમમાં સતત વિઘટન જેવા મળતુ અને પરિણામે રાજ્ય વર્ગ અને વર્ગસંઘર્ષની પ્રવૃત્તિનુ કેન્દ્ર બની જાય છે.

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખાના સમર્થકો સિદ્ધાંત અને તેના વ્યવહારુ ઉપયોગને મૂર્તિમાન કરવામાં નિષ્ફળ ગયા. માર્કસની માફક તેમની પાસે કોઈ કેન્દ્રવર્તી ક્રાંતિકારી એજન્ટ નથી. પ્રવર્તમાન ક્રાતિકારી સિદ્ધાંત બિન ક્રાંતિકારી છે. શા માટે પશ્ચિમના દેશોમાં માર્કસે કલ્પેલ ક્રાંતિ શકય બની નહિ તે સવાલ પરત્વે તેઓ ગંભીર હતા. પરંતુ તેઓ યોગ્ય ઉકેલ આપી શકયા નહિ. તેમની માન્યતા મુજબ પ્રવર્તમાન સમાજવ્યવસ્થાને તોડી પરિવર્તન લાવી શકાય છે. આ માન્યતાને લીધે તેઓએ સમાજને સ્થિરતા બક્ષતા સત્તાનાં પરિબળો પર વધુ ધ્યાન આપ્યું. આમ કરવા જતાં તેમણે સમાજની એક વ્યવસ્થા તરીકે વિરોધને સમાવી લેવાની શક્તિ પર વિશેષ ભાર મૂકયો. કામદાર વર્ગના રાજકારણ સાથે સામેલ થયા વિના તેઓએ વિદ્યાપીઠના વાતાવરણના સંદર્ભમા આલોચનાત્મક સિદ્ધાંતનો વિકાસ કર્યો ઉપરાંત માર્કસની માફક તત્ત્વજ્ઞાનથી અર્થશાસ્ત્ર અને રાજકારણ તરફ વળવાને બદલે તેઓ માત્ર અમૂર્ત સવાલોમાં રચ્યાપચ્યા રહ્યા. આમ તેમનો સિદ્ધાંત માર્કસવાદી નથી કે નથી ક્રાન્તિકારી. ઉપરાંત માર્કસવાદી વિચારસરણીનાં કેટલાંક તત્ત્વો જેવાં કે ઐતિહાસિક અને દ્વંદ્વવાદી ભૌતિકવાદ, સર્વોચ્ચ માળખું, આર્થિક નિયતિવાદ, મૂડીવાદની ટીકા અને વર્ગસંઘર્ષ તેના પ્રભાવી તત્ત્વો બન્યાં નથી. જ્યારે પણ આ તત્ત્વોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે ત્યારે બહુ સામાન્ય અને રૂપાંતરના સ્વરૂપે કરવામાં આવ્યો છે. તેઓ તેમના સિદ્ધાંતને જર્મનીના વર્ગસંઘર્ષ સાથે સાંકળવામાં નિષ્ફળ ગયા છે તેમના કાર્યમાં આર્થિક વાસ્તવિકતાનો અભાવ વર્તાય છે.

એડોર્નો અને હોર્કહાઈમરનો અભ્યાસ 'Authoritarian personality' મુખ્યત્વે સિદ્ધાંત, પદ્ધતિ અને રાજકીય સમાપનમાં મુઝવા સામાજિક મનોવિજ્ઞાન સામેની શરણાગતિ છે. ઉપરાંત તેઓએ સૌંદર્યશાસ્ત્ર અને સંસ્કૃતિના ઔદ્યોગિક સ્વરૂપ ઉપર વધારે ભાર મૂકી વ્યક્તિના સામાજિક અને રાજકીય જીવનને નિયત કરતાં પરિબળો પર ઓછું લક્ષ આપ્યું છે. હોર્કહાઈમરની દૃષ્ટિએ આધુનિક વાણિજ્યકરણરૂપી કલાના વિકાસે તર્કનું વિચ્છેદન કરી નાખ્યું છે. કલાનું સાંસ્કૃતિક વસ્તુઓમાં રૂપાંતર કરી નાંખ્યું છે અને તેના ઉપભોગને અસ્તવ્યસ્ત લાગણીઓમાં છિન્નભિન્ન કરી તેને માનવીની સાચી ઇચ્છાઓ અને અપેક્ષાઓથી અલગ કરી નાંખી છે. તેઓએ માની લીધું કે ઉદ્યોગ રૂપી સંસ્કૃતિ સમાજના પ્રત્યેક વર્ગને સમાન રીતે અસર કરે છે. પરંતુ સાંસ્કૃતિક માધ્યમો અનેક જટિલ પરિબળો દ્વારા કાર્ય કરે છે અને તેની અસરો પડોશ, જૂથ મિત્રવર્તુળ, વ્યાવસાયિક અને ધંધાદારી સમૂહો, કુટુંબ અને અન્ય સામાજિક સંસ્થાઓ દ્વારા જાણી શકાય છે અને સમજી શકાય છે. ઉદ્યોગ રૂપી સંસ્કૃતિ અને તેના ઉપભોક્તાની ઉપર શું અસરો પડી છે-તેના પ્રતિભાવો હજી વણખેડાયેલા છે. સમૂહ સંસ્કૃતિનો વિકાસ અસમાન રહ્યો છે. આથી કલા, સાહિત્ય અને સંગીતનું ઐતિહાસિક વિશ્લેષણ અનિવાર્ય બને છે. પરંતુ અહીં તેની ઊણપ વર્તાય છે. એડોર્નો લોકભોગ્ય સંગીત પ્રત્યેના શક્ય પ્રતિભાવો સ્પષ્ટ કરવામાં નિષ્ફળ ગયા છે. ખરેખર જોઈએ તો આ સંસ્કૃતિની વ્યક્તિના વિચારો અને ક્રિયા પર શું અસર પડે છે તે વધુ સંશોધન અને વિશ્લેષણ માંગી લે છે. તેમના ઐતિહાસિક ભૌતિકવાદી સૌંદર્યશાસ્ત્રના વિશ્લેષણમાં વ્યવહારુ વર્ગના દૃષ્ટિબિંદુની ઊણપ વર્તાય છે.

જેમ સમાજ વ્યવસ્થિત નથી તેમ આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત પણ વ્યવસ્થિત નથી. ખરેખર જોઈએ તો આલોચનાત્મક સિદ્ધાંત એક નથી પરંતુ અનેક છે. દા.ત. હોર્કહાઈમરનો સિદ્ધાંત, એડોર્નોનો સિદ્ધાંત અને હાબરમસનો સિદ્ધાંત. તેના ૫૦ વર્ષના ઇતિહાસમાં તેઓ અનુભવજન્ય સંશોધનથી અળગા રહ્યા. પોતાની સિદ્ધાંત રચનામાં પ્રયોગ અને આંકડાશાસ્ત્રનો અસ્વીકાર કર્યો. કાલપોપરના શબ્દોમાં તેઓ 'મામૂલી બાબતોને ભારેખમ ભાષા દ્વારા અભિવ્યક્ત કરે છે.' તેઓએ ઇતિહાસ અને ઐતિહાસિક સંશોધનના મહત્ત્વ પર ભાર મૂક્યો પરંતુ તેમના કાર્યમાં સામાજિક સ્વરૂપોનું સર્જન, સાતત્ય અને પરિવર્તન કેવી રીતે થાય છે તે અંગે ઐતિહાસિક છણાવટનો અભાવ વર્તાય છે. તેઓ માત્ર તત્ત્વજ્ઞાનમાં જ રચ્યાપચ્યા રહ્યા.

ઉપસંહાર

ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા ફાસીવાદ અને નાઝીવાદ જેવી ઐતિહાસિક પૃષ્ઠભૂમિની નીપજ છે. તેણે સમકાલીન સંસ્કૃતિ, એકહથ્થુ સત્તાવાદ અને અમલદારશાહીની સમીક્ષા કરી, તેના દ્વારા તેનો હેતુ સ્વતંત્ર વિચાર અને મુક્તતા માટે સંઘર્ષને પ્રોત્સાહિત કરવાનો છે. આથી તેમણે ઉત્પાદન, કુટુંબ, પર્યાવરણ અને જીવનનાં અન્ય ક્ષેત્રો પર આધિપત્યની શું અસર પડે છે તે તપાસવા પર ધ્યાન કેન્દ્રિત કર્યું. તેમણે વિચારસરણીની સમીક્ષા સાથે સાંસ્કૃતિક, રાજકીય અને આર્થિક પાસાને આંતરજ્ઞાનશાખીય સંશોધન હેઠળ ગ્રહણ કરવા પ્રયાસ કર્યો. સમાજના વિરોધના વિશ્લેષણને વ્યક્તિના માનસની અંદર તપાસવા પ્રયત્ન કર્યો. આથી હોર્કહાઈમર, એડોર્નો, માર્ક્યુસે અને હાબરમસે જણાવ્યું કે મુક્તિની પ્રક્રિયા આત્મ-મુક્તિના સંઘર્ષથી અલગ નથી. તેનો હકારાત્મક ફાળો હજી અસ્પષ્ટ રહ્યો છે. તેમ છતાં માનવ સમાજની યાતનાઓ અને અન્યાયો માટે તે ગંભીર છે. સમાજમાં જોવા મળતા વિવિધ પ્રકારના આધિપત્યના સ્વરૂપોને દૂર કરી માનવીને મુક્ત કરવા પ્રયાસ કરે છે. તેની સંશોધન પદ્ધતિ પરંપરાગત સમાજશાસ્ત્રથી ભિન્ન છે. તે અંતર્ગત ટીકા અને અર્થઘટનશાસ્ત્ર પર વિશેષ ભાર મૂકે છે.

References

1 Adorno, Theodor W. Else Frankel-Brunswick et al 1950 : The Authoritarion Personality, New York, Harper

2 Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max 1972 Dialectic of Enlightenment, trans by John Cumming. New York, Herder & Herder

3 Adorno, Theodor W. 1973. Negative Dialectics, trans., by E B Ashton, New York, Seabury Press

4 Arata, Andrew & Gebhardt, Eike, 1978 : The Essential Frankfurt School Reader, Oxford, Basil Backwell

5 Bauman, Zygmunt 1976 : Towards a Critical Sociology, London, Routlege Kegan Paul

6 Breines, Paul (ed) 1972 . Critical Interruptions New Left Perspectives on Herbert Marcuse, New York, Herder & Herder

7 Burk–Morss, Susan 1977 : The origin of Negative Dialectics Theodar W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Shcool, Hassocks, Sussex, Harvester.

8 Fromm, Erich 1941 . Escape from Freedom, New York, Farrar & Rinehart

9 Habermus, Jurgen (ed) 1968 : Antworten out Herbert Marcuse Frankfurt, Suhrkamp

10 Held, Peter 1980 : Introduction to critical Theory: Horkheimer to Habermas, Berkeley and Los Angeles, University of California Press

11 Jay, Martin 1973 : The Dialectical Imagintion : A History of the Frankfurt Sehool and the Institute of Social Research, 1923–1950, Boston, Little Brown

12 Lindsay, Jack 1981 : The Crisis in Marxism, Wiltshire, Moonraker Press

સ્મિત અને આંસુની જુગલબંદી*

ઉષા ઠક્કર

આ પુસ્તક સુનીતા દેશપાંડેની ખૂબ વંચાયેલી અને કંઈક અંશે વિવાદાસ્પદ બનેલી મરાઠી કૃતિનો સુરેશ દલાલે કરેલો અનુવાદ છે. પ્રારંભમાં જ લેખિકાએ લખ્યું છે: 'આ આત્મકથા નથી.' તેમણે આને સંસ્મરણો કહ્યાં છે. 'સ્મરણોના પ્રદેશમાં આ સ્વૈર રઝળપાટ. પંખીની જેમ. ક્ષણભરમાં આ ડાળી પરથી પેલી ડાળી પર. ક્યાંયથી પણ ક્યાંય પણ. દિશાહીન પણ પોતાના જ જીવનસૂત્ર સાથે અદશ્ય સંબંધ રાખીને કરેલો.' (પૃ. ૧) આત્મકથાનો કાચો માલ તો સંસ્મરણોનો જ હોય છે અને આત્મકથાને ચુસ્ત નિયમો હોતા નથી. ક્લેશ એક આવે, ભૂતકાળ સાથે વર્તમાનકાળ ભળે, યાદોનો મેળો ભરાય, ઘટનાઓ ક્રમબદ્ધ ન પણ આવે અને કોઈના જીવન અને જીત વિશે જાણવા મળે. આત્મકથા પૂર્ણ નથી હોતી, પૂર્ણ તો જીવનકથા હોય છે એવો પણ વિવાદ થયો છે કે કોઈ વ્યક્તિ પોતાના વિશે લખે ત્યારે તે આત્મકથા કહેવાય આત્મકથાત્મક વૃત્તાન્ત? આવી ચર્ચાને બાજુએપર મૂકીને કરીએ 'મનોહર છે તો પણ...'ની વાત.

પુસ્તકમાંથી લેખિકાનું જે વ્યક્તિત્વ પ્રગટ થાય છે, તેમાં સૌથી મહત્ત્વપૂર્ણ તત્ત્વ છે તેની અસાધારણ સંવેદનશીલતા. અને સાથે જ બીજું તત્ત્વ આંખને પકડી લે છે, અને તે છે તેની તીક્ષ્ણ બુદ્ધિ અને બુદ્ધિગમ્ય તર્ક. અહીં એક જ નમૂનો. 'અજ્ઞાનમાં ખરે જ સુખ છે એમ આપણો અનુભવ હરક્ષણે કહેતો હોય છે, તો પણ આપણે જ્ઞાનની પાછળ દોડીએ છીએ અને આપણાં સંતાનોને પણ જ્ઞાની કરવા મથીએ છીએ. આને શાણપણ કહેવું કે ગાંડપણ?' (પૃ ૩-૪)

'મનોહર છે તો પણ' શીર્ષક સરસ્વતી કંઠાભરણ (દિનકર નાનાજી શિંદે) ની કાવ્યપંક્તિના આધારે અપાયું છે. સુરેશ દલાલ નોંધે છે તેમ, 'વેદના તો પણ...'મા છે. કોણ મનોહર છે? આ જન્મ? જન્મ સાથે સંકળાયેલા લોહીના ન હોય એવા સંબંધો? આ સંસાર? પુ. લ. નો સહવાસ? જીવનમાં હોય છે એમ આમાં પણ વ્યથાનું તત્ત્વ વિશેષ છે. કશુંક ખૂંચે છે. ખટકે છે, કોઈક અકળ મુરાપો છે. આટલા બધા માણસો વચ્ચે એકલતા છે એની વ્યથા. આ વ્યથા આવી પડેલી છે તેમ કેટલીક પોતે વહોરેલી પણ છે.'[1] સુનીતાનો ઝઘડો જગત સાથે છે, અને જાત સાથે પણ છે. લોકપ્રિય અને પ્રસિદ્ધ સાહિત્યકારની પત્ની થવું અને પોતાની ઓળખ ટકાવી રાખવી, એ સહેલું નથી. સુનીતાને પતિની પ્રસિદ્ધિમાં નથી રાચવું. પોતાની ઓળખ ટકાવી રાખવી છે. એટલું જ નહિ, જરૂર લાગે ત્યારે પતિને સાથ અને માર્ગદર્શન આપવામાં પણ તેને કોઈ સંકોચ નથી.

સુનીતામાં જે સંવેદનશીલતા છે તે કવિહૃદયની છે. પુસ્તક અર્પણ પણ કર્યું છે 'કવિતાને: જેણે જિંદગીભર સાથ આપ્યો...' ફૂલ પર ભમતા પતંગિયા કે રાતે ઊડતા આગિયાની જેમ પુસ્તકમાં વચ્ચે વચ્ચે કાવ્યપંક્તિઓ કે કાવ્યમય વાક્યો દેખાઈ જાય છે. તેમને પ્રકૃતિ પ્રત્યે, સંગીત પ્રત્યે અને કલા પ્રત્યે પણ

......

* 'મનોહર છે તો પણ...' લે. સુનીતા દેશપાંડે, અનુ. સુરેશ દલાલ (એસ. એન. ડી. ટી. વીમેન્સ યુનિ. ૧૯૯૨. પા. ૨૩૮, રૂ. ૧૨૫)

ઘણો પ્રેમ છે. અને તે સાથે વ્યાવહારિક બુદ્ધિ છે, અને ચીકણાશ છે. ટોપી શર્ટના પૈસા માટેની માગણી કે ઘરમાં વસ્તુઓ ગોઠવીને રાખવાની ટેવ કે વ્યવસ્થિત કાર્ય માટેનો આગ્રહ તેને બીજાઓની ટીકાનું પાત્ર બનાવે છે. પણ તે અનુભવોને આધારે જાતનું વિશ્લેષણ કરી જાણે છે. કુટુંબના સભ્યો કે સામાજિક પ્રસંગોએ તે પોતાની વર્તણૂકને તપાસ્યા કરે છે. તે નોંધે છે કે "મને લાગે છે કે માણસના બે પિંડ હશે. એક મા બાપને પૂર્વજો તરફથી મળેલો અને આગળ જતાં આપણા વંશજોના આપણે પૂર્વજ થઈશું એ અર્થમાં આપણી પોતાની જિંદગીના નવા અનુભવોથી થોડો બદલાયેલો સંસ્કારિત પિંડ; અને બીજો આદિમાયા તરફથી મળેલા કોઈપણ સંસ્કાર ઝીલવા રાજી નહિ એવો મૂળ પિંડ. જોઈએ, તો એમ કહો કે ભૂગોલ પર આધાર રાખતું જીવંત શરીર એટલે આ મૂળપિંડ અને ઇતિહાસ પર આધાર રાખતું મન એ સંસ્કારિત પિંડ. એટલે પછી આ દ્વૈત થયું. આજનું વૈદકશાસ્ત્ર શરીર અને મનને અદ્વૈત માનવા તરફ ઝૂકતું હોવા છતાં આ દ્વૈતવિચાર યોગ્ય છે? અચૂક છે? મને પણ શંકા છે. પણ તે સાથે જ આ વિચાર પણ છે જ" (પૃ ૩૧) આ જ રીતે સુનીતા આત્મહત્યા, સ્વાતંત્ર્ય, સામાજિક કાર્ય અને કલાજગત જેવી બાબતો માટે પણ પોતાના વિચારો અને અનુભવ નિઃસંકોચપણે જણાવે છે. ભૈયા પ્રત્યે પોતાનું આકર્ષણ, ક્ષણિક નિર્બળતા અને માતાની માંદગી સમયે મનમાં ઊઠતા વિચાર તરંગો તથા તેમના પરની વિવેચના, વિશેષ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. (પૃ. ૫૪–૫૫ અને પૃ. ૫–૮)

સુનીતાને લાગે છે કે "જન્મ ને મૃત્યુ એ બંને આપણ હાથમાં નથી પણ આ બંનેને જોડતો પ્રવાસ પણ? એ પણ આપણા હાથમાં નથી ?" (પૃ. ૨૮). સુનીતાએ આ પ્રવાસમાં ઘણું બધું જોયું છે, જાણ્યું છે અને વિચાર્યું છે. એક વ્યક્તિ તરીકે તેનો સભાન વિકાસ થયો છે, અને એક સ્ત્રી તરીકે તેની સંવેદના ખીલતી જ રહી છે. પુ. લ. દેશપાંડે જેવા પતિનો સાથ ચાર દાયકાથીય વધુ રહ્યો છે. બંનેના સ્વભાવ એકબીજાથી જુદા છે. પતિમાં વ્યવહાર–બુદ્ધિ નથી. પૈસા જાળવવાની કરામત નથી, એટલું જ નહિ ઘરમાં પણ તે મહેમાન બનીને રહે છે. સંસારજીવનની કેટલીયે નાની–મોટી વાતો તેને સ્પર્શતી જ નથી. પત્નીને શું ગમશે એ તેના ખ્યાલમાં જ નથી આવતું. અને છતાં આ બંને સાથે રહ્યાં. તેના કારણમાં સુનીતાને લાગે છે કે 'તને હું પત્ની તરીકે જોઈતી હતી અને મને તે પ્રેમી તરીકે જોઈતો હતો." (પૃ. ૬૮) તે ઉપરાંત તેમના બંનેના ખાસ ગુણોને કારણે તેમનો સંસાર આટલાં વર્ષો ટકી રહ્યો છે. તે છે "તનામાં રહેલું પરાવલંબી બાળકપણું અને મારામાં રહેલું મહેનતુ અને થોડું ઘણું કર્તવ્યનિષ્ઠ માતાપણું." (પૃ. ૬૯)

સુનીતા એક જાગૃત વ્યક્તિ છે. તેમને લગ્નનું બંધન કૃત્રિમ લાગે છે. સાથ માટે જાતે સ્વીકારેલાં માનસિક બંધનો તેને વધુ અસરકારક લાગે છે. પ્રસિદ્ધ પતિની પત્નીને મળતાં માન પાનમાં તેને રસ નથી. તે પોતાની અપૂર્ણતા (દા.ત. પોતાના માટે ગેરસમજ નિર્માણ કરતાં રહેવું) વિશે લખે છે. તે જ રીતે પતિની ગમતી અને અણગમતી વાતો પર પણ લખે છે.

પતિ સાથે આમ તો સુનીતાનો સંવાદ સધાયો છે. છતાં તે પુરુષપ્રધાન સમાજમાં સ્ત્રીના દ્વિતીય કક્ષાના સ્થાન વિશે સભાન છે. દાદી અને માતા સાથેના સંબંધોમાં તેને હૂંફ મળી છે, અને સ્ત્રીજીવનની સમજ પણ મળી છે. સાસુનો જન્મદિવસ તેને યાદ રહે છે, અને માતાનો જન્મદિવસ જાણ્યા પછી પણ નહિ. માતાની કેરી, નાળિયેર અને બોર જેવી વસ્તુઓ મોકલવાની ટેવ, અને તે માટેનો સુનીતાનો અણગમો, રીતરિવાજના ચોકઠામાં જીવતી માતાનો પરોપકારી સ્વભાવ, દાદીનો મમતાભર્યો વર્તાવ આવી વાતોને લગતા પ્રસંગોના વર્ણન સુનીતાના હૃદયમાં રહેલા વિભિન્ન ભાવોને (જે કોઈકવાર વિરોધાભાસી પણ હોય છે) વ્યક્ત કરે છે, જે સહેજે વાચકોના મનને સ્પર્શી લે છે.

સ્ત્રી પ્રત્યે સામાજિક અભિગમ એક વિશેષ પ્રકારનો છે અને સુનીતાને તેના અનુભવો થયા છે. તેને થાય છે 'ખાવું, પીવું, જોવું, સાંભળવું, બોલવું, ગાવું, વાંચવું, રમવું—માણસને અનેક કુદરતી ભૂખ હોય છે. તો પછી તેમાંથી સ્ત્રીપુરુષ—સંબંધની ભૂખને જ આટલી "પવિત્રતા" કેમ વળગાડવામા આવી હશે?' (પૃ. ૧૨૮) સદીઓની પરંપરાઓએ સ્ત્રીની એક છબિ ઘડી છે, ઘરને સંભાળનારી અને બધું સહેનારી. એટલુ જ નહિ 'ઘરેઘરના પતિઓમાં એક છૂપો રામ સપાયેલો હોય જ છે.' (પૃ ૧૧૭) અને 'ભાઈમા રહેલા રામના દર્શન મને અવારનવાર થયાં છે.' (પૃ. ૧૧૯) લગ્ન પછી સુનીતાના મિત્રને પતિ મુક્ત મને સ્વીકારે છે, પણ જો બીજા પાસે તેનો ઉલ્લેખ કરવાનો આવે તો તેને પોતાનો મિત્ર ગણાવે છે! અને તોય પતિ-પત્નીનો સંબંધ પાકો છે સુનીતાના શબ્દોમા 'અમારી બાબતમાં કહેવુ હોય તો અમારો સંબંધ કેવળ પતિ-પત્નીનો નથી. તે વધુ સંકુલ છે અને આ ગૂંચ કોઈ પણ કાયદામાં બેસે કે જીવતપણે છૂટે એવી નથી.' (પૃ. ૧૬૫).

જો આવતા જન્મની કલ્પના કરવાની હોય તો સુનીતા માગે છે કે 'નવો જન્મ પણ મને સ્ત્રીનો જ મળો. પરંપરાગત શ્રેષ્ઠત્વની કલ્પનાથી સંવેદના બુઠ્ઠી થઈ ગઈ હોય એવા પુરુષનો નહિ. અને "લગ્ન"ની બાબત પણ મારા જન્મમાં લલાટે લખાય, તો મને ભાઈ (પુ લ, દેશપાંડેને સુનીતા ભાઈ કહે છે) જ વર મળે. કારણ કે બીજા કોઈ પણ ઘરમાં મને પોતાની જ રીતે વર્તવાનું, જીવ આપીને પ્રેમ કરવાનું અને એવો જ અંજામ જોવાનું, સર્વસ્વ હોડમાં મૂકીને મદદ કરવાનું ને એવી જ રીતે અટકાવવાનું બધા જ પ્રકારનું આટલું સ્વાતંત્ર્ય નહિ મળે અને તેને પણ મારા જેવી પત્ની બીજી કોણ મળવાની છે? (પૃ ૨૩૫–૨૩૬).

આ પુસ્તકની શક્તિ તો એ છે કે અહીં લેખિકાએ મ્હોરાં ઉતારીને લખ્યું છે, હૃદયના અંતસ્તલના ભાવોને વાચા આપી છે. તેમા માનવસહજ અને સ્ત્રી-સહજ સંવેદના છે. સ્ત્રીઓનાં લખાણો તથા સંસ્મરણોનો વિશેષ મહિમા છે. આપણી પરંપરા આમ તો મૌનની સંસ્કૃતિને સ્વીકારે છે. સ્ત્રીઓએ વળી પોતાની વાત બધાને શા માટે કહેવી પડે? અને લખવાની તો વાત જ કેમ વિચારાય? હમણાં આ ક્ષેત્રે થોડુ સંશોધન થવા લાગ્યું છે અને રસપ્રદ વિગતો બહાર આવવા લાગી છે. 'વોઈસેસ ફ્રોમ વીધીન'મા બંગાળની મહિલાઓના જીવનનાં પાનાં છે.[2] અહીં રસસુંદરી દેવી કે કૈલાસવાસિની દેવી જેવી ભદ્ર મહિલાઓએ પોતાના જીવનની અંતરંગ વાતો જણાવતા લખાણોની વાતો છે

બંગાળમાં અને મહારાષ્ટ્રમાં સ્ત્રીઓના આત્મકથનનો ઇતિહાસ લાંબો છે.[3] મહારાષ્ટ્રમા છેક સત્તરમી સદીમાં બહિણાબાઈના આત્મકથનાત્મક અભંગ મળે છે, રમાબાઈ રાનડેનું 'આમચ્યા આયુષ્યાતીલ કાહી આઠવણી', લક્ષ્મીબાઈ ટિળકનું 'સ્મૃતિચિત્રે' જેવા પુસ્તકોનું ખાસ સામાજિક મહત્ત્વ છે પાર્વતીબાઈ આઠવલેનુ 'માઝી કહાણી' શિક્ષણ કાર્યમાં જોડાયેલી સ્ત્રીનુ જીવન લાવે છે તો ગોદાવરીબાઈ પરુળેકરનુ 'જેવ્હા માણૂસ જાગા હોતો' જાગતી ચેતનાની વાત કરે છે. તે ઉપરાંત કલા ઉપાસકોના જીવનની ઝલક મળે છે હંસા વાડકરના 'સાંગત્યે ઐકા' અને દુર્ગા ખોટેના 'મી દુર્ગા ખોટે' જેવા પુસ્તકોમાં એટલુ જ નહિ થોડા પ્રસિદ્ધ યુગલો (પ્રસિદ્ધ પતિ અને પ્રસિદ્ધ પત્ની)ની આત્મકથાઓ પણ મળે છે. જેમ કે આનંદી કર્વેનુ 'માઝે પુરાણ' અને ધોંડો કેશવ કર્વેનું 'આત્મવૃત્ત'; જ્યોત્સ્ના ભોળેનું 'સ્વરવંદના' અને કેશવરાવ ભોળેનું 'જે આઠવતે તે' અને સુધા અત્રેનું 'જીવનતરંગ' અને આચાર્ય અત્રેનું 'કર્હેચે પાણી.'

મરાઠી સાહિત્યની તુલનામાં ગુજરાતી ભાષામાં સ્ત્રીઓનું આત્મકથામાં લેખન ઘણું ઓછું છે. માટે એમ કહી શકાય કે 'જે સમાજમાં સૈકાઓથી સ્ત્રીઓને પોતાના દુઃખને કે આશાઓને વાચા આપવાની મનાઈ છે અથવા જ્યાં સ્ત્રીઓને અન્યાય, અન્યાય લાગતો પણ ન હોય, અથવા જ્યારે સ્ત્રીઓના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર જ ન થતો હોય ત્યાં પોતાની આત્મકથા કે

અર્થાત્

કથન દર્શાવવાનો પ્રશ્ન ભાગ્યે જ ઊભો થાય. પોતાનાં અંગત સર્ગાનું વાંકું બોલનારને (કે એવું બોલાયું છે એમ માનનારને) વાતાવરણમાં વગોવણીની સજા ઝેર પીવાની છે. જે લોકગીત 'વહુએ વગોવ્યાં મોટાં ખોરડાં' માં તાદૃશ્ય દર્શાવાયું છે આ સંજોગોમાં આત્મકથનાત્મક લખાણો મળી શકે ખરાં?[4]

ગુજરાતી સ્ત્રી વિશે લખાયેલું કદાચ સૌથી પહેલું જીવનચરિત્ર 'પાર્વતીકુંવર આખ્યાન' હતું. મહીપતરામે પોતાની પત્નીના મૃત્યુ પછી આ પુસ્તક લખેલું. અને સ્ત્રીએ લખેલી પહેલી આત્મકથા છે શીરીનબાનુએ લખેલ 'શીરીન મડમ' જે ગુજરાતીમાં સૌથી પહેલાં પ્રગટ થયેલી આત્મકથા છે.[5] બીજી થોડી આત્મકથાઓ અને સંસ્મરણો મળે છે, જેમ કે શારદાબહેન મહેતાએ લખેલ 'જીવન સંભારણાં', કનુબહેન દવેએ લખેલ 'મારી જીવનસ્મૃતિ તથા નોંધપોથી', જયશ્રીબહેન રાયજીએ લખેલ 'જીવનપંથના રંગ' અને લાલુબેન મહેતા દ્વારા સંપાદિત 'વિસ્તરતી ક્ષિતિજો.'

સ્ત્રીના હૃદયમાં કેટલા ખંડમાં અંધકાર હોય છે અને ક્યાં પ્રકાશ છે, તેની સામાન્ય રીતે જાણ થતી નથી. આમેય ભારતીય પરંપરા જાતને ભૂંસવાની વાતમાં માને છે, અને પરંપરાનો આ નિયમ સ્ત્રી જીવન માટે વધુ જડ બને છે. પણ સ્વ હોય તો જ સર્વ આવે. અને તે ઉપરાંત જ્યારે કોઈપણ સ્ત્રી પ્રામાણિકતાથી પોતાના જીવન વિશે લખે છે ત્યારે એક વિશેષ કુટુંબચિત્ર અને સામાજિક સંબંધોનું માળખું નજર સામે છે. તેમને જાણ્યા સિવાય આપણું સામાજિક વાસ્તવિકતા અંગેનું જ્ઞાન અપૂર્ણ રહે છે. 'મનોહર છે તો પણ...' એક એવી જાગૃત સ્ત્રીના જીવનમાં ડોકિયું છે, જે સ્ત્રીના ભાવ અને અનુભવનો વ્યાપ વિશાળ છે અને જ્યાં સ્મિત-આંસુની જુગલબંધી છે. અભિવ્યક્તિ મર્મસ્પર્શી છે અને શૈલી સુંદર. અનુવાદ પણ સમર્થ લેખકની કલમે આવ્યો છે અને સુવાચ્ય બન્યો છે.

સંદર્ભ

૧ સુરેશ દલાલ, 'નારી ચૈતન્યનું પારદર્શક ચિત્ર', સુનીતા દેશપાંડે, 'મનોહર છે તો પણ...', એસ. એન. ડી. ટી. વીમેન્સ યુનિ., ૧૯૯૨.

૨ માલવિકા કાર્લેકર, Voices from within : early personal narratives of Bengali women ઓક્સફર્ડ યુનિ. પ્રેસ, દિલ્હી ૧૯૯૧.

૩ વિમલ ભાલેરાવ–આધુનિક મરાઠી વાङ्मयातील स्त्रीयांची आत्मचरित्रे एक अभ्यास (૧૯૧૦–૭૫). (મરાઠી ભાષામાં) સાહિત્ય પ્રસાર કેન્દ્ર, નાગપુર, ૧૯૮૬. ઉજ્જવલા મહેંદળે-મરાઠીતીલ સ્ત્રીયાંચી આત્મચરિત્રે (૧૯૧૦–૮૨). (મરાઠી ભાષામાં) પીએચ. ડી. શોધ-નિબંધ, મરાઠી વિભાગ, એસ. એન. ડી. ટી. વીમેન્સ યુનિ., ૧૯૮૫.

૪ નીરા દેસાઈ, સ્ત્રીઓનાં આત્મકથાનક લખાણો : અસમાન સમાજની પારાશીશી, 'ફેમિના' ઓક્ટોબર, ૧૯૯૨, પૃ. ૧૦–૧૧.

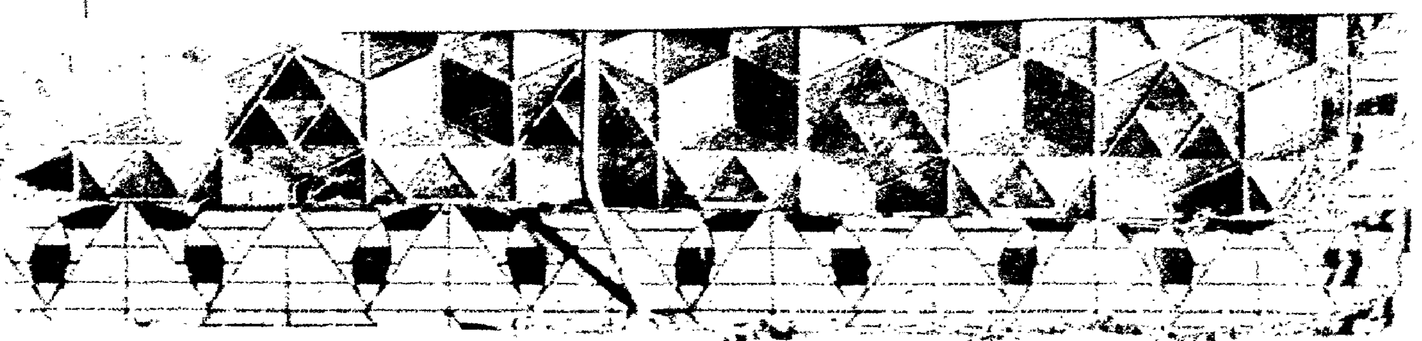
૫ જયા મહેતા, '—અને અનુસંધાન', 'ગુજરાતી લેખિકાઓની આત્મકથા', પૃ. ૧૧૦–૧૭, એસ. એન. ડી. ટી. વીમેન્સ યુનિ. ૧૯૮૬.

❀ ❀ ❀

અર્થાત્

૨

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક'
એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૪ ▫ ગ્રંથ ૧૩ : અંક ૨



લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઈતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાંત સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચા સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનું શક્ય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને પાંચ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામાં આવે છે.

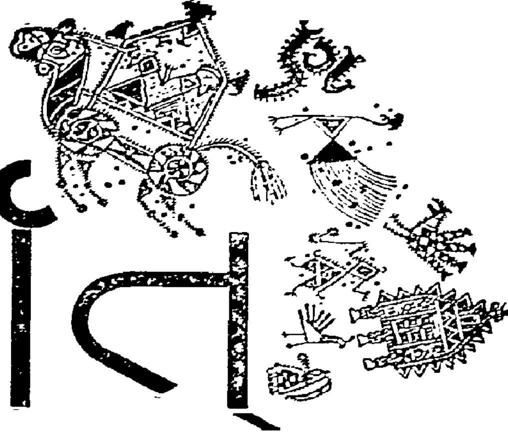
લવાજમ-જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦, વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫, સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૫૦
વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦, સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦, લવાજમની રકમ રોકડ,
બેંક ડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા.
બેંક ડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.
જાહેરાત: કવરપેજ બહારના રૂ. ૨,૦૦૦, કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦,
આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦, અડધું પાનું રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. ચાર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન-સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક

અર્થાત્

એપ્રિલ–જૂન ૧૯૯૪ ગ્રંથ : ૧૩ ▫ અંક : ૨

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

યોગેન્દ્ર માંકડ

રીડર, રાજ્યશાસ્ત્ર વિભાગ, સમાજશાસ્ત્ર ભવન, ગુજરાત યુનિવર્સિટી, અમદાવાદ.

સરિતા અગ્રવાલ

અર્થશાસ્ત્રના વ્યાખ્યાતા, એમ. ડી. કૉલેજ ઑફ આર્ટ્સ એન્ડ કૉમર્સ, મુંબઈ.

મનુભાઈ મકવાણા

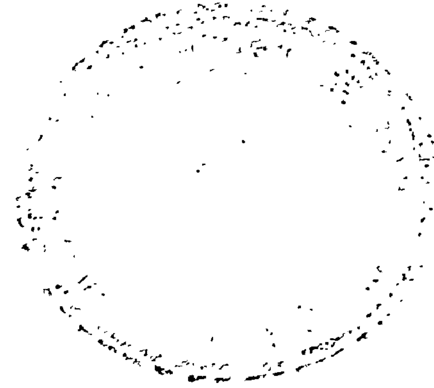
સમાજશાસ્ત્રના વ્યાખ્યાતા, સમાજશાસ્ત્ર વિભાગ, દ. ગુ. યુનિવર્સિટી, સુરત

કે. સી. બારોટ

ઇતિહાસના અધ્યાપક, એલ. ડી. આર્ટ્સ કૉલેજ, અમદાવાદ.

કિરણ દેસાઈ

રીસર્ચ એસોસીએટ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત.



આધુનિકીકરણ અને અનુઆધુનિકીકરણ*

યોગેન્દ્ર માંકડ

આ લેખમાં મારો પ્રયત્ન આધુનિકીકરણ અને અનુઆધુનિકીકરણની પ્રક્રિયાઓને સમાજશાસ્ત્રીય અને રાજકીય પરિપ્રેક્ષ્યમાં તપાસવાનો છે. આધુનિકીકરણની મૂળ પ્રક્રિયાની ત્રણ પેટા પ્રક્રિયાઓ છે: (૧) વિભિન્નીકરણ (differentiation) (૨) કોમોડીફિકેશન (commodification) (૩) રેશનલાઈઝેશન (rationatisation). પશ્ચિમના ઔદ્યોગિક સમાજની ઉત્ક્રાંતિ સમજવા માટે આ ત્રણ પ્રક્રિયાઓની સમજ અનિવાર્ય છે. અહીં અનુઆધુનિકતાવાદના સિદ્ધાંત કે ફિલોસોફીની ચર્ચા કરવાનો કે તેના સમાજશાસ્ત્રીય પ્રક્રિયાઓ કે ખ્યાલો ઉપરના પ્રભાવની ચર્ચા કરવાનો હેતુ નથી. મારો પ્રયત્ન આધુનિકીકરણની ત્રણ પેટા પ્રક્રિયાઓ સાથે સંકળાયેલા મુખ્ય મુદ્દાઓ તથા તેની રાજકારણ અને રાજ્ય ઉપર પડેલી અસરો અથવા પ્રભાવ વિશે કેટલીક હકીકતોનો ઉલ્લેખ કરવાનો છે.

I

આધુનિકીકરણ

૧ વિભિન્નીકરણ

વિભિન્નીકરણ એ મૂળ ડાર્વિનનો ખ્યાલ હતો. ઉત્ક્રાંતિ વિશે તેના વિચારોનો પ્રભાવ હર્બર્ટ સ્પેન્સરનાં લખાણો પર સ્પષ્ટ રીતે દેખાય છે. પરંતુ તેનું પદ્ધતિસરનું નિરૂપણ અને વિસ્તાર એમિલ દુર્ખાઈમનાં લખાણોમાં મળે છે. વિભિન્નીકરણના સમગ્ર લખાણના કેન્દ્રવર્તી વિચારો નીચે પ્રમાણે છે:

(અ) જે સમાજમાં વિભિન્નીકરણ વધુ તેમ તે સમાજ વધુ વિકસિત. (બ) આ પ્રકારના સમાજમાં બાહ્ય વાતાવરણ સાથે અનુકૂલન સાધવાની ક્ષમતા વધુ. (ક) ઔદ્યોગિક સમાજમાં વિભિન્નીકરણનું સ્તર ખૂબ ઊંચું અને આંતરિક સંવાદિતાની માત્રા પણ ખૂબ વધારે. કેમકે તે સમાજમાં જુદા જુદા ઘટકો અથવા એકમો વચ્ચે ગોઠવણી અને સંકલન (dovetailing) સારી રીતે થયેલું હોય. (ડ) આવો ઔદ્યોગિક સમાજ તંત્રગત એકતાની દૃષ્ટિએ વધુ પ્રગતિશીલ કે વિકસિત સમાજ લેખી શકાય.

આ ખ્યાલો પરથી એમ તારવી શકાય કે આધુનિકીકરણની પ્રક્રિયામાં પરિવર્તનનો ઝોક વધુ ને વધુ વિભિન્નીકરણની દિશામાં છે. બીજું, સામાજિક વાક્‌વ્યવહારની (discourse) વિચારકોટિ (categories) માં આથી વધારો થાય છે અને ત્રીજું સમગ્ર પ્રક્રિયા ઉત્ક્રાંતિવાદી અને તેનો પ્રત્યેક તબક્કો સામાજિક કે ભૌતિક સુખાકારીની દૃષ્ટિએ અગાઉના તબક્કાઓ કરતાં વધુ પ્રગતિશીલ છે. અલબત્ત, આત્યંતિક વિભિન્નીકરણમાંથી તનાવ પેદા થાય છે અને તેના કારણે સમગ્ર સમાજને આવરી લેતી 'મૂલ્ય–પ્રથા' (value–sysem) સાથે જો તે ઘર્ષણમાં આવે તો તેમાંથી ધોરણ–વિહીનતાની (anomic) સ્થિતિ ઊભી

......

* આ પેપર તૈયાર કરવામાં જરૂરી માર્ગદર્શન આપવા માટે હું પ્રા. મધુસૂદન બક્ષી સાહેબનો ઋણી છું. આ લેખમાં કોઈપણ પ્રકારની ખામી માટે હું એકલો જ જવાબદાર છું તે કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર હોય.

થાય તેવી શકયતા દુર્ખાઈમને માટે ચિંતાનો (concern) વિષય હતી

વીસમી સદીમા અમેરિકન સમાજશાસ્ત્રી ટાલકટ પાર્સન્સના વિચારોએ સરચનાત્મક વિભિન્નીકરણનો ખ્યાલ વધુ સઘન બનાવ્યો અને તેને એક નવા જ પ્રકારની પ્રસ્તુતતા પ્રદાન કરી સીસ્ટમનો ખ્યાલ (concept) જુદી જુદી સમાજવિદ્યાઓના ચિંતન અને પરિપ્રેક્ષ્યનુ કેન્દ્ર બન્યો. ખાસ કરીને અમેરિકન સમાજશાસ્ત્રીઓ અને રાજ્યશાસ્ત્રીઓના લખાણોમા તેની અસર સ્પષ્ટ રીતે વર્તાય છે

આ પ્રક્રિયા અન્વયે રાજકીય ક્ષેત્રે પણ મોટા પરિવર્તનો આવ્યા રાજકારણનુ પોતાનુ અલાયદુ અને સ્વાયત્ત ક્ષેત્ર વિકસ્યુ. રાજકારણ માટે જીવતા અને તેના પર નભતા વ્યવસાયી રાજકારણી (professional politician)નો ઉદય આ પ્રક્રિયાની ચરમ સીમા હતી રાજકારણનુ ક્ષેત્ર માત્ર ધનિક સામત વર્ગ પૂરતું મર્યાદિત ન રહેતા વધુ વ્યાપક બન્યુ. મુત્સદ્દીગીરી, વહીવટ અને સામાજિક નીતિ રાજ્યશાસ્ત્રમા અભ્યાસ માટેના નવા ક્ષેત્રો બન્યા આ ઉપરાત રાજકારણ લોકો ઉપર નિયત્રણ રાખવા માટેનુ પદ્ધતિસરનુ અને ગણતરીપૂર્વકનુ સાધન પણ બન્યું આની સાથે ઉત્તરોત્તર વધુ જટિલ એવા સરકારી કે વહીવટી તત્રો અસ્તિત્વમા આવ્યા બહુજન પક્ષો (mass parties)નો યુગ શરૂ થયો અને તેની સાથે આ સત્તા આધારિત રાજકારણ માટે નવુ સસ્થાકીય માળખુ (framework) અસ્તિત્વમા આવ્યુ

૨ કોમોડીફીકેશન (commodification)

માર્ક્સ કોમોડીફીકેશન અને મૂડીવાદી ઉત્પાદન પ્રથાને હગામી પરિસ્થિતિ (phase) તરીકે ઓળખાવે છે તેના મત પ્રમાણે કોમોડીફીકેશનનુ અતિક્રમણ એ પ્રગતિશીલ આધુનિકતાની જરૂરિયાત છે જેથી ઉત્પાદન સાથે સકળાયેલા 'ઉપયોગિતા મૂલ્ય' (utility-value)ને મૂડીવાદી સમહને બદલે માનવીય જરૂરિયાતના સતોષના ઉપયોગમા લઈ શકાય આ અતિમ અને ક્રાંતિકારી પરિવર્તન છે. પરિણામે મૂડીવાદના આતરિક વ્યાઘાતો કે વિરોધાભાસોને (contradictions) અને તેમાથી પેદા થતી વિમુખતા (alienation અને કોમોડીફીકેશનની પ્રક્રિયાને સફળતાપૂર્વક અવરોધી શકાય તેમ માર્ક્સ માને છે અલબત્ત અહીં માર્ક્સનો દ્વિમુખીભાવ (ambivalence) સ્પષ્ટ રીતે દેખાઈ આવે છે માર્ક્સ મૂડીવાદને માનવીની સર્જનાત્મક ક્ષમતા પ્રાપ્ત કરવાની દિશામા અત્યત મહત્ત્વનો તબક્કો માને છે પણ તેને કારણે નવા અવરોધો અને વ્યાઘાતો ઊભા થયા છે તેવી દલીલ પણ દઢપણે કરે છે માનવીની વિકાસયાત્રા ચાલુ રાખવા ઉત્પાદકીય સબધોના વિપર્યયની (reversal) અનિવાર્યતા પર તે ભાર મૂકે છે

માર્ક્સના પૃથક્કરણમા 'વસ્તુ'નો (commodity) ખ્યાલ કેન્દ્રમા રહેલો છે આ ખ્યાલ પ્રમાણે વિનિમય મૂલ્યો' (exchange values) અને ઉપયોગિતા મૂલ્યો (use-values) વચ્ચે તુલ્યતા (equivalence) સ્થાપવી એ વસ્તુની સૌથી મોટી લાક્ષણિકતા અને શક્તિ છે અને નાણું એ આ પ્રકારના પરિવર્તનનુ માધ્યમ છે માર્ક્સના મતે માનવીય શ્રમના ફળસ્વરૂપ પેદાશોનુ ઉપભોગ અને વસ્તુવિનિમયમા રૂપાતર થાય છે પૈસા માટે તે બજારમા ખરીદાય છે કે વેચાય છે બજાર તેની કિંમત નિર્ધારિત કરે છે અને તેની પાછળનુ પ્રેરકબળ નફો છે આનુ તાત્ત્વિક મહત્ત્વ એ છે કે શ્રમજીવી અને વસ્તુ વચ્ચે એક પ્રકારનું અતર પેદા થાય છે. માર્ક્સ એવો દાવો કરે છે કે જયા શ્રમશક્તિ, વેતન આપીને ખરીદી કે વેચી શકાય ત્યા જ 'વસ્તુનિર્માણ' શકય છે.

કોમોડીફીકેશન એ એવી પ્રક્રિયા છે કે જેની અદર પદાર્થોને ઉત્તરોત્તર વધુ ને વધુ પ્રમાણમા વિનિમયાત્મક સબધોની હદમા લાવવામા આવે છે જેથી કરીને બજારમા તે વેચી શકાય, અથવા ખરીદી શકાય અને નાણા ઊભા કરી શકાય માર્ક્સના મત મુજબ વસ્તુ પ્રત્યેની વિકૃત આસક્તિ (commodity fetishism) એ આધુનિક સસ્કૃતિનો સૌથી મોટો રોગ છે

અર્થાત્

આ સંદર્ભમાં બીજા બે મુદ્દાઓનો ઉલ્લેખ કરવાનું જરૂરી બને છે. વસ્તુવ્યામોહની સમગ્ર પ્રક્રિયામાં બીજી બે બાબતોએ ફાળો આપ્યો છે (ક) નવાં ઉપભોગવાદી મૂલ્યોનું નિર્માણ અને (ખ) જૂનાં મૂલ્યો પર લોખંડી પકડ. આનાં બે પરિણામો આવી શકે. (૧) જાહેરાતો અને સમૂહ માધ્યમોનો ભૌતિક પસંદગી (material preference) પર વધતો જતો પ્રભાવ અને (૨) વસ્તુવાદી સ્વરૂપ (commodity Form)-ની સાંસ્કૃતિક અને સામાજિક જીવન ઉપર પ્રભાવક અસર. જે વૈયક્તિક અને સાંસ્કૃતિક જીવન 'વ્યાપાર–વિશ્વ'થી અલગ અને ઊંચું લેખવામાં આવતું હતું તે mass consumptionની લોખંડી પકડમાં આવે છે અને તેની માઠી અસર કલા, સંસ્કૃતિ વગેરે પર પડે છે.

આ પરિપ્રેક્ષ્યનું સચોટ નિરૂપણ ફ્રેંકફર્ટ સ્કૂલમાં જોવા મળે છે. આ પરિપ્રેક્ષ્ય પ્રમાણે મૂડીવાદ વિકાસના ગુણાત્મક રીતે નવા જ તબક્કામાં પ્રવેશે છે. કોમોડીફીકેશન ની પ્રક્રિયાનો આર્થિક ક્ષેત્રમાંથી સાંસ્કૃતિક–વૈચારિક (cultural–ideological) ક્ષેત્રમાં પ્રવેશ એ આ નવા તબક્કાનો દ્યોતક છે. મૂડીવાદમાં રહેલાં અનુરૂપતાવાદી વલણો (tendencies) અને પરિવર્તનનો અભાવ એ તેના સમગ્ર ચિંતનમાં કેન્દ્રસ્થાને છે. એથી વધુ મહત્ત્વનું, લક્ષ્યસાધનરૂપ તાર્કિકતાનો (instrumental rationality) મુક્તિલક્ષરૂપ તાર્કિકતા (emancipatory reason) પર વિજય એ તેને માટે ચિંતાનો સૌથી મોટો વિષય છે.

પ્રત્યક્ષવાદી વિજ્ઞાનવાદ અને તકનીકીવાદ એ તેનાં વૈચારિક સ્વરૂપો છે જેની રોજિંદા અનુભવ, તાર્કિક પ્રક્રિયાઓ, વાક્વ્યવહાર (discourse) અને મૂલ્ય-પ્રતિબદ્ધતા ઉપર અત્યંત માઠી અસર થાય છે. સમરૂપ, વિનિમયોન્મુખ અને ઇલેક્ટ્રોનિક માધ્યમોથી પ્રભાવિત થયેલા આ સંસ્કાર ઉદ્યોગ (culture industry) એ તેનું આધુનિક અને વરવું સ્વરૂપ છે. કેમકે આ સંસ્કાર ઉદ્યોગ સામાજિકરણનું કાર્ય પોતાને હસ્તક લઈ લે છે અને અનુરૂપતાવાદી વલણોને પ્રોત્સાહન આપે છે.

૩ રેશનલાઇઝેશન (Rationalisation)

આ પ્રક્રિયા સાથે સંકળાયેલા મુખ્ય ચિંતકોમાં મેક્સવેબરનું સ્થાન મોખરે છે. વેબર આધુનિકીકરણની પ્રક્રિયાને સામાજિક ક્રિયાના ઉત્તરોત્તર વધતા જતા રેશનલાઈઝેશન તરીકે ઓળખાવે છે. અહીં 'રેશનલ' નો અર્થ 'ગણતરી પૂર્વક' અને 'અવૈયક્તિક' (impersonal) એવો થાય છે એટલે કે પરંપરાગત, યાદચ્છિક (ad hoc) કે અંતઃસ્ફુરણાથી તદ્દન વિરુદ્ધનું એવો થાય છે. બીજા શબ્દોમાં, રેશનલાઈઝેશનમાં ચાર બાબતોનો સમાવેશ થાય છે. (અ) સામાજિક સંબંધોનું અવૈયક્તિકરણ (બ) ગણતરીની વિશુદ્ધ પદ્ધતિઓ.

(ક) વિશિષ્ટીકૃત જ્ઞાનના specialized knowledge) સામાજિક મહત્ત્વમાં વધારો.

(ડ) સામાજિક અને કુદરતી પ્રક્રિયાઓ પર તાંત્રિક દૃષ્ટિએ તાર્કિક (technically rational) નિયંત્રણ.

નિયમ આધારિત તાર્કિકતા (rationality) પરંપરાનું સ્થાન લે છે. એટલું જ માત્ર નહિ પણ તેને કારણે મહત્ત્વનાં મૂલ્યો પ્રત્યેની પ્રતિબદ્ધતાના નૈતિક પાયાનું પણ ધોવાણ થાય છે. સાધનલક્ષી તાર્કિકતા (instrumental rationality)નું નૈતિક તાર્કિકતા કરતાં મહત્ત્વ વધે છે અને તેની સાથે સામાજિક ક્રિયાનું મૂલ્યાંકન નફા–નુકસાનની દૃષ્ટિએ થાય છે. યોગ્યતા અથવા મૂલ્ય માત્ર લક્ષ્યસાધનરૂપ (instrumental) બનીને રહે છે અને શ્રમ (labour)ની કિંમત કેવળ વેતનમાં જ અંકાય છે. પરિશ્રમ પાછળ રહેલી મૌલિકતા કે સર્જનાત્મકતા ગૌણ બની જાય છે. આ પ્રક્રિયાની અસર માત્ર ઔદ્યોગિકીકરણમાં જ નહિ પણ આધુનિક અમલદારશાહી અને જાહેર તંત્રોમાં વ્યવસ્થાપનના ક્ષેત્રે પણ નિયમાધારિત કાર્યપ્રણાલીઓમાં જોવા મળે છે.

અવૈયક્તિકતા (impersonality) વિશે થોડું વિસ્તારથી જોઈએ તો એમ કહી શકાય કે આર્થિક અને રાજકીય ક્ષેત્રે સત્તાની પરંપરાગત અને વ્યક્તિ આધારિત અભિવ્યક્તિનું સ્થાન સત્તાના અમૂર્ત (abstract) સ્રોતો લે છે. આર્થિક સત્તાને બજારી

પરિબળોના પરિણામ રૂપ લેખવામાં આવે છે. રાજકીય ક્ષેત્રે શાસનવ્યવસ્થાને નિયમોના સંપુટ તરીકે લેખવામાં આવે છે જેનું સંચાલન 'ભૌતિક રીતે તટસ્થ' અમલદારો (bureaucrats) દ્વારા કરવામાં આવે છે. સાથે સાથે આ અવૈયક્તિક વ્યવસ્થાની અસર વ્યક્તિગત વલણો પર પડે છે અને તેને અનુરૂપ વ્યક્તિનું કલેવર ઘડાય છે.

વેબર રેશનલાઈઝેશનને આધુનિક વ્યવસ્થાનું સાર્વત્રિક લક્ષણ ગણે છે, જેની સર્વગામી અસર સમાજના પ્રત્યેક ક્ષેત્ર પર વર્તાય છે. સરવાળે એમ કહી શકાય કે વિભિન્નીકરણ, વસ્તુતીકરણ અને રેશનલાઈઝેશન એ પૂર્વ આધુનિક વ્યવસ્થાનું આધુનિક વ્યવસ્થામાં પરિવર્તન કરનારી મુખ્ય પ્રક્રિયાઓ છે. આ ત્રણે પ્રક્રિયાઓ એકબીજા સાથે ગાઢ રીતે સંકળાયેલી છે. તે ઉપરાંત સમાજમાં સત્તાના સ્વરૂપ અને વહેંચણી સાથે તેમને સીધો સંબંધ છે.

II

ઐતિહાસિક પરિપ્રેક્ષ્યમાં આધુનિક રાજકારણને તપાસીએ તો કેટલીક રસપ્રદ હકીકતો નજરે ચડે છે. તેમાંય ખાસ કરીને સત્તાધારિત રાજકારણનાં ત્રણ અલગ મોડલ જોવા મળે છે.

(૧) પશ્ચિમ યુરોપીય મોડલમાં રાષ્ટ્ર-રાજ્યો, તેમાંના ઔદ્યોગિક વર્ગો અને બહુજન પક્ષો દ્વારા એ ઔદ્યોગિક વર્ગોનું પ્રતિનિધિત્વ-એ ત્રણેનો આવિષ્કાર અને દઢીકરણ એ મહત્ત્વની બાબતો છે. તેને કારણે રાજકારણ પણ વધુ સુસમયિત બન્યું. આ પરિબળોની અસર નીચે રાજકીય પ્રક્રિયાઓમાં પણ પરિવર્તન આવ્યું. આંતરિક રીતે વર્ગ આધારિત હિતો ઊભાં થયાં અને બાહ્ય રીતે રાષ્ટ્ર-રાજ્યો અને 'ભૂરાજકીય સત્તાજૂથો' (goepolitical power blocs)નું પ્રાધાન્ય વધ્યું. ૧૮૧૫ થી ૧૯૧૪ એટલે કે 'વિએના કોંગ્રેસ' થી માંડીને પ્રથમ વિશ્વયુદ્ધ સુધીનો સમય એ લગભગ કોઈપણ પ્રકારના મોટા કે વ્યાપક સંઘર્ષ વગરનો સમય હતો અને તે આ પ્રક્રિયાઓની સૌથી મોટી સિદ્ધિ હતી. 'વિએના કોંગ્રેસ' દ્વારા ઊભી થયેલી વ્યવસ્થા ૧૯૧૪માં પડી ભાંગી અને ત્યાર પછી ત્રીસ વર્ષ સુધી જે ઉથલપાથલો થઈ તેની ચરમસીમા બીજું વિશ્વયુદ્ધ હતું. આ ઉથલપાથલોને અંતે જેને અંગ્રેજીમાં 'કોર્પોરાલિસ્ટ સેટલમેન્ટ્સ' કહેવામાં આવે છે તેનું નિર્માણ થયું અને તેની સાથે રાજકારણનું એક મોડલ અસ્તિત્વમાં આવ્યું. સત્તા જૂથોનો (power blocs) ઉદય અને તેમનાં હિતો, ઔદ્યોગિક વર્ગો, રાષ્ટ્ર-રાજ્યોની માન્યતા, સંગઠન અને સુસમથન અને તેનું સંસ્થીકરણ એ નવી વ્યવસ્થાનાં મુખ્ય લક્ષણ બની રહ્યાં. આંતરરાષ્ટ્રીય રાજકારણની નવી પ્રક્રિયાઓના તે ભાગ બનીને રહ્યાં અને તેમના 'વ્યાજબી' (legitimate) હિતો અને ભૂરાજકીય પરિપ્રેક્ષ્યો નવી વ્યવસ્થાનું કેન્દ્ર બન્યાં.

કોર્પોરેટીસ્ટ રાજકારણનું પ્રધાન લક્ષણ એ છે કે તે પ્રત્યક્ષ ભાગીદારીની તકો ઓછી કરી હિત-પ્રતિનિધિત્વને મહત્ત્વ આપે છે. કોર્પોરેટીસ્ટ રાજકારણ એ અગ્રવર્ગીય પ્રેરિત, સંચાલિત અને નિયંત્રિત અને સ્થિરતાલક્ષી રાજકારણ છે અને મુખ્યત્વે કરીને બ્યુરોક્રેટીક તંત્રો પર આધાર રાખે છે. તેની ગતિવિધિઓ વ્યવહારલક્ષી હોય છે.

જેને 'નૂતન રાજકારણ' તરીકે ઓળખવામાં આવે છે એ બ્યૂરોક્રેટિક કોર્પોરાલિસ્ટ રાજકારણના સ્વરૂપ, વિષયવસ્તુ, તેની લાક્ષણિક અભિવ્યક્તિ અને તેની સાથે સંકળાયેલી સૂક્ષ્મ મર્યાદાઓ તથા નિયંત્રણો સામેનો પ્રતિરોધ છે.

(૨) અમેરિકન રાજકારણ આ યુરોપીય ભાતથી જુદું પડે છે. યુરોપમાં જે જાતનું બ્યૂરોક્રેટાઈઝેશન કે કોર્પોરેટાઈઝમ જોવા મળે છે તેવું અમેરિકામાં નથી. પ્રમાણમાં તે ઘણું નોન-બ્યૂરોક્રેટિક છે. અત્યંત વિશાળ પ્રદેશ-બંધારણીય લાક્ષણિકતાઓ, પ્રમુખ પદ્ધતિની લોકશાહી, પક્ષોનું સ્વરૂપ, રાષ્ટ્રવ્યાપી સામાજિક ચળવળોનો સદંતર અભાવ, દાબજૂથોનો રાજકારણ પર પ્રભાવ વગેરે પરિબળોને કારણે અમેરિકન રાજકારણની ભાત યુરોપથી અત્યંત અલગ પડે છે. રાજકીય અસર-

કારકતાનો આધાર પક્ષો કરતાં દાગજૂથો ઊભાં કરવા-ની ક્ષમતા અને સામર્થ્ય અને સંવહન તંત્રો પર છે. એટલું જ નહિ, આ સંવહન તંત્રો દ્વારા વ્યવહિત રાજકારણની ધારી અસર ઉપજાવવા માટે ખાસ પ્રકાર-ની કુનેહ અનિવાર્ય છે.

(૩) સામ્યવાદી રાજ્યવાદનાં પોતાનાં આગવાં લક્ષણો હતાં અને તેથી ખાસ પ્રકારનું આધુનિક રાજકારણ ઊભું થયું જેનું સ્વરૂપ અને અભિવ્યક્તિ બન્ને પશ્ચિમ યુરોપ અને અમેરિકાથી જુદાં હતાં. સ્ટાલિનના મૃત્યુ પછીના પૂર્વ યુરોપમાં, પશ્ચિમ યુરોપનાં ઉદારમતવાદી રાજ્યોની તુલનામાં થોડું જુદું ચિત્ર જોવા મળે છે. સામ્યવાદી રાજ્યવાદ પહેલેથી જ દમનકારી હોવાને કારણે તેમ જ 'લોકશાહી કેન્દ્રિયવાદ' તેનો 'માર્ગદર્શક સિદ્ધાન્ત' હોવાને કારણે જુદાં જુદાં હિતોને સ્વીકૃતિ પ્રાપ્ત ન થઈ અને કેવળ એક પક્ષ આધારિત અગ્રવર્ગોનું વર્ચસ્વ વધ્યું અને રાજકીય વ્યવસ્થાપનમાં તે મુખ્ય પરિચાલક બન્યાં. આથી જે નવું સત્તા આધારિત રાજકારણ ઊભું થયું તે જ કેવળ 'વ્યાજબી' હિતોના વ્યવહનનું માધ્યમ બન્યું. સંરચનાત્મક તંત્રોના અભાવને કારણે હિત-અભિવ્યક્તિ અને વ્યવહન પર પણ તેનો પ્રભાવ પડ્યો. પૂર્વ યુરોપીય 'નવા રાજકારણ'નું આગવું લક્ષણ મૂળભૂત અધિકારો માટેની એક પ્રકારની જેહાદ અને 'સોલીડારીટી' (પોલૅંડ) જેવાં આંદોલનો છે જેને કારણે સ્ટાલિનવાદી ભાતમાં મૂળભૂત પરિવર્તન આવ્યું.

આથી ૧૯૬૦ના દાયકાના ઉત્તરાર્ધથી જે નવી સ્થિતિ નિર્માણ થઈ તેણે mainstream politics અને નૂતન માર્ક્સવાદી રાજકીય પરિપ્રેક્ષ્ય અને વિશ્લેષણ અંગે મોટા પ્રશ્નો ઊભા કર્યા છે.

III

અનુઆધુનિકીકરણ (post-modernization)

અનુઆધુનિકીકરણના સંદર્ભમાં એક સ્પષ્ટતા કરવી જરૂરી છે કે આ પ્રક્રિયાએ કોઈ નિશ્ચિત આકાર ધારણ કર્યો નથી અને તેથી જ તેની ચર્ચા એક પ્રકાર-ની સાવધાની માંગી લે છે. અહીં રાજકારણ અને રાજ્ય પર કેટલીક અનુઆધુનિક અસરોની ચર્ચા કરવાનો હેતુ છે. આ બંને ક્ષેત્રોમાં ૧૯૬૦ના દાયકાથી કેટલીક નોંધપાત્ર અસરો જોવા મળે છે. આ વિશે અહીં થોડો વિચાર કરીશું.

સૌ પ્રથમ રાજ્યના સંદર્ભમાં અનુઆધુનિક અસરો વિશે વિચાર કરીએ તે પહેલાં આધુનિક રાજ્ય સાથે લગભગ સર્વ સ્વીકૃત એવા પાયાના વિચારો સમજી લઈએ. આધુનિક રાજ્ય એ મૂળભૂત રીતે સંકુલ, શક્તિશાળી અને સમાજકારણ અને અર્થકારણમાં સહેતુક દરમિયાનગીરી કરતું (interventionist) રાજ્ય છે. તેના વિકાસ અને તેની રચનામાં ચોક્કસ વિચારો કે વિચારસરણીઓએ બહુ મોટો ભાગ ભજવ્યો છે. તેની વ્યાખ્યા હેતુલક્ષી પરિભાષામાં(telelological terms) બાંધવામાં આવી છે. તર્કયુક્ત નિયંત્રણ, હિતો વચ્ચેનું સંતુલન, સામાન્ય સુખાકારી અને પ્રાદેશિક વર્ગ આધારિત જાતિય કે ધાર્મિક સીમાઓનું અતિક્રમણ અને વફાદારીનાં ચિહ્નોનું નિર્માણ તેમ જ સાતત્ય તેની મુખ્ય જવાબદારીઓ અને કાર્યો છે. આ બધું સિદ્ધ કરવા માટે કે પ્રાપ્ત કરવા માટે જ્ઞાન, નિયંત્રણ, તાટસ્થ્ય અને સ્વાયત્તતા અનિવાર્ય છે.

આંતરિક રીતે bureaucratic અથવા તો સર્વને આવરી લેતા વહીવટી સિદ્ધાન્તો સતત લાગુ પાડીને અને બાહ્ય રીતે સાર્વભૌમત્વને મજબૂત કરીને અને તેનું રક્ષણ કરીને રાજ્ય પોતાનું ઉત્તરદાયિત્વ વધુમાં વધુ સંતોષકારક રીતે અદા કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે. નાગરિકની સ્વાયત્તતા પર સીધું નિયંત્રણ રાખવાને બદલે સંજોગો પર નિયંત્રણ રાખીને રાજ્યની વહીવટી સત્તાને વિધાયક રૂપે દર્શાવવામાં આવે છે. જેનું સમર્થન રાજ્ય નિયંત્રિત માધ્યમો અને તાર્કિક તેમ જ technocratic સંવહન દ્વારા કરવામાં આવે છે. આમ થવાને કારણે રાજ્યે લીધેલા નિર્ણયોને એક પ્રકારની સ્વીકૃતિ સાંપડે છે.

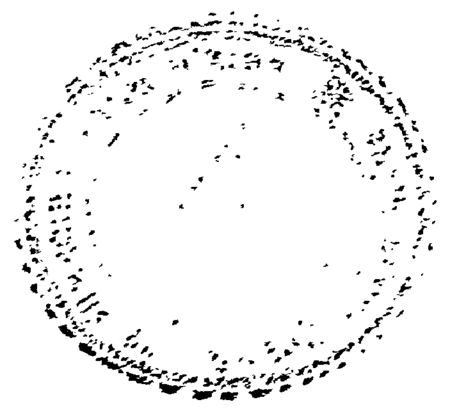
જે ને આધુનિક સમાજશાસ્ત્રની પરિભાષામા આધુનિકી કરણ કહે છે

આધુનિકીકરણના સદર્ભમા જ્યારે અનુઆધુનિકીકરણ અથવા post-modernisation વિશે વિચારવાનુ આવે ત્યારે કેટલીક હકીકતોનો ઉલ્લેખ કરવાનુ અનિવાર્ય લાગે છે સૌ પ્રથમ બાબત એ છે કે અનુઆધુનિકીકરણનુ કોઈ નક્કર સ્વરૂપ છે કે કેમ એ અગે પશ્ચિમમા મોટો વિવાદ ચાલે છે બીજુ, સ્થળ કાળના પરિમાણને ધ્યાનમા રાખી ક્રાતિકારી પરિવર્તનોની વાત કરવી પ્રમાણમા સરળ છે ક્રાતિ પૂર્વેની સ્થિતિ અને પછીની સ્થિતિની તુલના કરી, મૂલ્યાકન કરી કોઈ એક નિર્ણય પર આવવુ એ પણ કદાચ પ્રમાણમાં સરળ છે પરતુ જ્યારે પરિવર્તન પ્રક્રિયાત્મક અથવા પ્રક્રિયાઆધારિત હોય ત્યારે તેનુ વિશ્લેષણ અને મૂલ્યાકન અત્યત મુશ્કેલ બને છે આ હકીકત લગભગ સર્વાશે અનુઆધુનિકરણને લાગુ પડે છે કેમકે જેને અનુઆધુનિકીકરણ તરીકે ઓળખવામા આવે છે તે કોઈ એક પરિમાણીય કે સીધી રેખામા આવિષ્કાર પામતી પ્રક્રિયા નથી post modernisation defines itself as it unfolds એમ કહેવુ કદાચ વધુ યોગ્ય લેખાય બીજા શબ્દોમા, તેનો કોઈ પૂર્વનિયત આકાર (blue print) નથી અનુઆધુનિકીકરણ એ ઉત્તરોત્તર આવિષ્કાર પામતી અને પ્રમાણમા અસ્થાયી અને તૂટક તૂટક પ્રક્રિયા હોવાને કારણે પણ તે અત્યત જટિલ છે ત્રીજુ તેની પાછળ નથી કોઈ ચોક્કસ વૈચારિક સિદ્ધાન્ત તરેહ (paradigm) કે નથી કોઈ તબક્કાવાર સક્રમણ

કેટલાક સમાજશાસ્ત્રીઓ, લેખકો, (કલાકારો) અને વિવેચકોનો એવો દાવો છે કે આ ક્ષેત્રોમા જે કઈ ગતિવિધિઓ ચાલી રહી છે તે આધુનિકતાની ગતિવિધિઓથી તદ્દન ભિન્ન છે અને પશ્ચિમનો મૂડીવાદી ઔદ્યોગિક સમાજ એક નવીન અને જુદા જ પ્રકારના તબક્કામા પ્રવેશી ચૂક્યો છે જેણે જ્ઞાન (cognition) અને જ્ઞાનમીમાસા સાથે સકળાયેલા પરપરાગત ખ્યાલો અગે પુનર્વિચાર કરવાની અને તેમને તપાસવાની ફરજ પાડી છે

અલબત્ત, આધુનિકીકરણ અને અનુઆધુનિકીકરણને વિભાજિત (dichotsmous) પરિપ્રેક્ષ્યમા અથવા તેવા પ્રકારની વિચારશ્રેણી (categories) તરીકે તપાસી શકાય નહિ આધુનિકીકરણ ક્યા શરૂ થાય છે તે સ્પષ્ટ રીતે દર્શાવતી કોઈ ભેદરેખા અસ્તિત્વમા નથી બન્ને એકબીજાને સમાતર ચાલે છે અને આવતા કેટલાક દાયકાઓ સુધી તે પ્રમાણે ચાલતી રહેશે તેમા શકાને કોઈ સ્થાન નથી



સૂરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં રોજગારીની પરિસ્થિતિ

સરિતા અગ્રવાલ

પ્રસ્તાવના

'સિલ્કસિટી' ના નામે જાણીતું સૂરત શહેર ઝડપથી વિકસી રહેલું દક્ષિણ ગુજરાતનું જ નહિ પણ રાજ્યસ્તરે મહત્ત્વનું ઔદ્યોગિક કેન્દ્ર છે. વિવિધ ઔદ્યોગિક પ્રવૃત્તિઓ અહીં વિકસી રહી છે પણ આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગ શહેરનો સૌથી મહત્ત્વનો ઉદ્યોગ છે. સમગ્ર દેશના કુલ ઉત્પાદનનું ૪૦ ટકા જેટલું આર્ટસિલ્ક કાપડનું ઉત્પાદન સૂરત શહેર દ્વારા પૂરું પાડવામાં આવે છે. અહીં ૧૮૦ થી વધુ પ્રોસેસીંગ એકમો છે જે દૈનિક ૮૦ લાખ મીટર કાપડનું ઉત્પાદન કરે છે. શહેરમાં ૨ લાખથી પણ વધુ પાવરલુમ્સ (નોંધાયેલા અને બિનનોંધાયેલા) છે જે ૨.૫ લાખથી પણ વધુ લોકોને પ્રત્યક્ષ રોજગારી આપે છે. આર્ટસિલ્ક પાવરલુમ વીવીંગ મુખ્ય રીતે વિકેન્દ્રિત પ્રવૃત્તિ બની રહેવા પામી છે અને મોટા ભાગના એકમો આશરે ૪, ૬, ૮, અથવા ૧૨ પાવરલુમ્સ ધરાવે છે. માત્ર ૮ ટકાથી ૧૫ ટકા જેટલાં એકમો જ ૨૫ થી વધુ લુમ્સ ધરાવે છે. હાલના સમયમાં પાવરલુમ વણાટ કામ કરતાં પ્રોસેસીંગનો વિકાસ વધુ ઝડપથી થઈ રહ્યો છે.

પ્રસ્તુત લેખ સૂરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગના શ્રમિકોની રોજગારીની પરિસ્થિતિ જાણવા માટે હાથ ધરાયેલ સર્વેક્ષણ પર આધારિત છે. આ સર્વેક્ષણ માટે ૨૦૦ શ્રમિકો યદ્દચ્છ રીતે પસંદ કરવામાં આવ્યાં હતાં. જેમાં ૧૦૦ પુરુષો અને ૧૦૦ સ્ત્રીઓનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો હતો. કુલ શ્રમિકોમાં ૫૦ ટકા શ્રમિકો (સ્ત્રીઓ અને પુરુષો) અસંગઠિત ક્ષેત્રમાંથી લેવાયાં હતાં. આ ઉદ્યોગમાં મોટાભાગના શ્રમિકો સ્થળાંતરિત છે. સ્થળાંતરિત પુરુષ શ્રમિકોની તુલનામાં સ્થળાંતરિત સ્ત્રી શ્રમિકોનું પ્રમાણ બહુ જ ઓછું છે. આ સ્થળાંતરિત શ્રમિકો મુખ્યત્વે ઓરિસ્સા, ઉત્તરપ્રદેશ, મધ્યપ્રદેશ, મહારાષ્ટ્ર, આંધ્રપ્રદેશ, ગુજરાત, બિહાર વગેરે રાજ્યોમાંથી આવે છે. અમે કુલ ૨૦૦ કામદારો,—૧૦૦ સંગઠિત ક્ષેત્રોના અને ૧૦૦ અસંગઠિત ક્ષેત્રોના—નો અભ્યાસ ૧૯૯૦–૯૧માં કર્યો હતો.

શ્રમિકોનો સામાજિક હોદ્દો

આ સર્વેક્ષણમાં ૯૭ ટકા શ્રમિકો હિંદુ, ૨.૫ ટકા મુસ્લિમ અને ૦.૫ ટકા અન્ય ધર્મના હતા. જાતિ મુજબ શ્રમિકોમાંના ૩૨.૫ ટકા શ્રમિકો અનુસૂચિત જાતિના અને ૧૭.૫ ટકા અનુસૂચિત જનજાતિના હતા. અન્ય પછાત જાતિઓનું પ્રમાણ ૨૨.૫ ટકા હતું જ્યારે ઉચ્ચ જાતિના શ્રમિકોનું પ્રમાણ ૨૭.૫ ટકા હતું. સ્ત્રી અને પુરુષોના સંદર્ભમાં ૪૩ ટકા પુરુષો અનુસૂચિત જાતિ, ૧૦ ટકા અનુસૂચિત જનજાતિ અને ૧૬ ટકા અન્ય પછાત વર્ગોમાંથી હતાં. સ્ત્રીઓની બાબતમાં ૨૨ ટકા સ્ત્રીઓ અનુસૂચિત જાતિ, ૨૫ ટકા જનજાતિ અને ૨૫ ટકા અન્ય પછાત વર્ગમાંથી હતી. ઉચ્ચ જાતિની સ્ત્રીઓનું પ્રમાણ ૨૪ ટકા હતું.

આમ અનુસૂચિત જાતિ અને જનજાતિનું પ્રમાણ લગભગ ૫૦ ટકા અને તમામ પછાત વર્ગોનું પ્રમાણ ૭૨.૫ ટકા હતું. આ દર્શાવે છે કે ઓછાં વેતનવાળા કામો (low paid jobs)માં પછાતવર્ગમાંથી આવનાર શ્રમિકોનું પ્રમાણ ખૂબ જ ઊંચું છે. પછાત વર્ગમાં જ અનુસૂચિત જાતિના શ્રમિકોનું પ્રમાણ અનુસૂચિત જનજાતિમાંથી આવનાર શ્રમિકોના પ્રમાણ કરતાં ઊંચું

આ સંદર્ભમા કેટલાક સૈદ્ધાંતિક મુદ્દાઓનો ઉલ્લેખ અહી પ્રસ્તુત બને છે સુગ્રથિત રાજ્યતંત્રો અને નાગરિક સમાજથી તેનુ ઉત્તરોત્તર વિભિન્નીકરણ નણ સ્વરૂપો ધારણ કરે છે

(ક) લોકશાહી સિદ્ધાંત (theory)ની દૃષ્ટિએ રાજ્યની પોતાની તટસ્થતા છે અને સમાજના જુદા જુદા હિતો વચ્ચે મુક્ત સ્પર્ધા આવકાર્ય બને છે હિત આધારિત રાજ્યની ઓળખનો સંપૂર્ણ અભાવ વર્તાય છે અને રાજય દ્વારા શરૂ કરાયેલી અને રાજય નિયંત્રિત દરમિયાનગીરીની ગેરહાજરી ધ્યાન ખેંચે છે (ખ) માર્ક્સવાદી રાજ્યની પરિકલ્પના રાજ્યને શાસકવર્ગની બનેલી સંચાલન સમિતિ તરીકે જુએ છે અને એમ માને છે કે રાજ્યની શક્તિ અને સ્વીકૃતિ વર્ગ–આધિપત્ય અને વર્ગ–સંઘર્ષને પ્રતિબિંબિત કરે છે અલબત્ત, યુરોપીયન માર્ક્સવાદીઓ અને તેમાય ખાસ કરીને ફ્રેંકફર્ટ સ્કૂલના ચિંતકો રાજ્યને ઘણી મહત્ત્વની ભૂમિકા આપે છે અને છતાય તને મૂડીવાદી પ્રવાહોથી પ્રભાવિત થયેલુ માને છે

(ગ) આ ખ્યાલ પ્રમાણે રાજ્ય એ સમગ્ર રાજકીય પ્રક્રિયાના કેન્દ્રમા છે પરંતુ તેની સ્વાયત્ત ઓળખ છે અને તેના પોતાના હિતો પણ છે કોઈ એક ધરી રૂપ સિદ્ધાન્તની આજુબાજુ તેના વિશેના ખ્યાલો ગુંથાએલા છે અને એક યા બીજા પ્રકારના સર્વસત્તાવાદી વલણો તમા સ્પષ્ટ રીતે નજરે પડે છે અને તેનુ અંતિમ પરિણામ Auschawitz કે Gulagમા આવે છે

અનુઆધુનિક રાજ્ય કે રાજયના અનુઆધુનિક લક્ષણો ?

વીસમી સદીના છેલ્લા દોઢ દાયકાથી અનુઆધુનિક રાજ્ય જેવી કોઈ સંસ્થા અસ્તિત્વમા છે કે કેમ તે અંગે પશ્ચિમમા મોટો વિવાદ ચાલે છે અહી આ વિશે પ્રવર્તમાન કેટલાક ખ્યાલોનો માત્ર ઉલ્લેખ કરવાનો હેતુ છે અનુઆધુનિક ખ્યાલ પ્રમાણે આધુનિક રાજ્ય એ ઉત્તરોત્તર સંકીર્ણ બનતું જાય છે એટલે કે એ એક ન્યૂનતમ હસ્તક્ષેપવાળુ રાજ્ય બનતુ જાય છે રાજકારણ અર્થકારણ અને સમાજકારણના સુગ્રથિત સંચાલનમા શક્તિશાળી આર્થિક સંસ્થાઓ અને અન્ય સમૂહો સાથે નવુ સંકલન સાધવાનુ અનિવાર્ય બન્યુ છે આ પરિસ્થિતિને કારણે પોતાની સાર્વભૌમ સત્તાના ભાગ રૂપે રાજ્ય જે અધિકારથી વર્તતુ હતુ તેને બદલે એક પ્રકારની સલૂકાઈ અને કુનેહથી પોતાની સત્તાનો ઉપયોગ કરવાની તેને ફરજ પડતી હોય તેમ લાગે છે જેને અંગ્રેજીમા supra-national bodies કહેવામા આવે છે (દા ત E E C) તનો ઉદય અને સંસ્થીકરણ આ નવા વલણની સાબિતી છે અલબત્ત તનો અર્થ એવો નથી કે જૂની રાજ્ય–વ્યવસ્થાઓ સંપૂર્ણ રીતે લુપ્ત થઈ ગઈ છે તેમ છતા કેટલાક ફેરફારો ઊડીને આખે વળગે છે આમા રાજયસત્તા અને જવાબદારીઓના મોટા ભાગના પાસાઓમા એક પ્રકારનુ પરિવર્તન નજરે ચડે છે. જેમ કે પ્રાદેશિક અને કાર્યકારી વિકેન્દ્રીકરણ અને ખાનગીકરણ, બજારીકરણ, ઉદારીકરણ અને આંતરરાષ્ટ્રીયકરણ આ પ્રક્રિયાને ડિસેક્ટેટાઈઝેશન તરીકે ઓળખવામા આવે છે આ નવા ખ્યાલને કારણે રાજ્યની સાથે સંકળાયેલા પરંપરાગત ખ્યાલો અંગે મોટો વિવાદ ઊભો થયો છે અને તેમાય ખાસ કરીને રાજ્યની વિભાવના સાથે અવિભાજ્ય રીતે જોડાયેલા સાર્વભૌમત્વના સિદ્ધાંત અંગે મોટા પ્રશ્નો ઊભા થયા છે

આ નવા અનુઆધુનિક વલણોની અસર રાજકારણ પર પણ જોઈ શકાય છે, જે મુખ્યત્વે નીચે પ્રમાણે છે

(૧) રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ક્ષેત્રોનુ રાજકારણ સાથે સંમિશ્રણ (fusion) થઈ રહ્યુ છે અને પારસ્પરિક આંતરવર્ધન થઈ રહ્યુ છે

(૨) જૂના માળખાકીય વર્ગ–આધારિત વિભાજનોથી રાજકીય સંઘર્ષો અને તડાઓ (cleavages) અલગ થઈ રહ્યા છે

(૩) પરંપરાગત રાજકીય પક્ષોથી જુદા એવા રાજકીય પરિબળોનો ઉદય–જેનુ પ્રતિબિંબ પર્યાવરણીય

અને શાંતિ આંદોલનો, નાગરિક, માનવીય અને લઘુમતી અધિકારો સાથે સંકળાયેલા સામાજિક આંદોલનો (movements) વગેરેમાં જોવા મળે છે.

(૪) ઔદ્યોગિક મૂડીવાદી કલ્યાણવાદ અને સ્થાયી કહી શકાય એવા રાજકીય તડાંઓ અને જોડાણોનો કંઈક અંશે હ્રાસ. દા.ત. શ્રમજીવી વર્ગનું જોડાણ, આપોઆપ social democratic પક્ષો સાથે અને white collar classનું જોડાણ જમણેરી, લીબરલ કે રૂઢિચુસ્ત પક્ષો સાથે જ હોય એવાં સીધાં સમીકરણો મૂકવાનું મુશ્કેલ બન્યું છે.

(૫) 'નાગરિક રાજકારણ' કે 'પ્રશ્ન આધારિત રાજકારણ'નો આવિષ્કાર વ્યાપક પ્રમાણમાં દષ્ટિગોચર થાય છે.

(૬) નવાં જૂથો અને આંદોલનો એ બિનપક્ષીય અને બિનરાજકીય છે. એટલે કે રાજકારણના પરંપરાગત માધ્યમ દ્વારા તેમને સમજવી શકાય નહિ અને છતાંય આ જૂથો કે આંદોલનો પરંપરાગત રાજકારણનું અંતિમ સ્વરૂપ નથી. સાથે સાથે તેઓ કેવળ સામૂહિક અને ક્ષણભંગુર એવા રાજકીય ઊભરાઓ જ માત્ર નથી. સમાજમાં જુદા જુદા સ્તરે અસ્તિત્વ ધરાવતાં સામાજિક જૂથોમાં સંવેદનશીલતા પેદા કરી તેમને એકત્ર કરી ગતિશીલ બનાવવાની તેમની ક્ષમતા ઘણી મોટી છે અને તેમના તરફી સંચારમાધ્યમોએ આ ક્ષમતામાં વધારો કર્યો છે.

(૭) આ નવા સમૂહોની કોઈપણ, એટલે કે જમણેરી કે ડાબેરી વિચારસરણી પ્રત્યે વફાદારી કે પ્રતિબદ્ધતા નથી. રાજકીય વર્ણપટ ઉપર તેમને કોઈ નિશ્ચિત સ્થાને મૂકી શકાય તેમ નથી. તેમનું 'રાજકારણ' વર્ગ, હિત કે સત્તા આધારિત રાજકારણ નથી. તેમનું રાજકારણ વૈશ્વિક પ્રશ્નોનું દ્યોતક છે અને માનવઅસ્તિત્વ સાથે સંકળાયેલ મૂળભૂત પ્રશ્નો અને મૂલ્યો વિશે સમાજને સંવેદનશીલ બનાવવાનું અને સરકાર તથા રાજ્યને જરૂરી આનુષંગિક પગલાં લેવાની શક્ય તેટલે અંશે ફરજ પાડવાનું તેનું મુખ્ય કામ છે.

IV

પરિવર્તન એ માનવસમાજનું પ્રધાન લક્ષણ રહ્યું છે. પ્રાથમિક સમાજથી માંડીને આધુનિક સમાજ અને તેથી પણ આગળ સુધીની માનવસમાજની ઉત્ક્રાંતિ અને વિકાસયાત્રાનો ઇતિહાસ તેમ જ તેના વિવિધ તબક્કાઓ અભ્યાસની દષ્ટિએ જટિલ અને સંકુલ છતાં સ્પષ્ટ પણ છે. તેમાંય જ્ઞાનપ્રકાશયુગ (Enlightenment) પછીનો સમય—ખાસ કરીને ઔદ્યોગિક ક્રાંતિ અને મૂડીવાદનો ઉદય અને છેલ્લાં લગભગ સો વર્ષથી તેનો સતત વધતો જતો પ્રભાવ—આ બે બાબતોએ પશ્ચિમી સમાજની સમગ્ર ઉત્ક્રાંતિની પ્રક્રિયા પર લાંબા ગાળાની અને અત્યંત ઘેરી અસર કરી છે. પશ્ચિમી સમાજના પ્રભાવક વિચારો કે વિચારધારાઓનું ઉદ્‌ગમસ્થાન ભલે અઢારમી સદી હોય પણ ઓગણીસમી સદીમાં તે પાંગર્યાં અને વિસ્તર્યાં. આ વિચારો અને વિચારધારાઓનો મૂળ સ્રોત ગ્રીક વિચારોમાં પડેલો છે. પરંતુ તેનું સૌથી મૂર્ત સ્વરૂપ ઓગણીસમી સદીમાં જોવા મળે છે. બલ્કે એમ કહી શકાય કે ઓગણીસમી સદી એ ideology building અથવા વિચારધારા નિર્માણ અને સંમાર્જનની સદી હતી. સમાજ અને તેનું સ્વરૂપ, તેના પાયામાં રહેલાં મૂલ્યો, સામાજિક અને રાજકીય સંસ્થાઓ, ધર્મ, અર્થકારણ અને તેમની વચ્ચેની આંતરક્રિયાઓમાંથી નિર્માણ થયેલી વિચારધારાઓનો પશ્ચિમી સમાજના ઘડતરમાં બહુ મોટો ફાળો છે.

આમાંથી કોઈ વિચારસરણીએ 'જૈસે થે'ની પરિસ્થિતિને સમર્થન આપ્યું છે તો કોઈકે સમાજના પાયામાં રહેલાં મૂલ્યો અને વ્યવહારોને પડકારનારી કે તેની આલોચના કરનારી વિચારસરણી તરીકેની ભૂમિકા અદા કરી છે. માર્ક્સવાદી વિચારસરણીએ તો માનવસહજ મર્યાદાઓ કે અપૂર્ણતાઓથી પર એવા વૈકલ્પિક સમાજની પણ કલ્પના કરી છે. વાસ્તવમાં આ બધા વચ્ચેના દ્વંદ્વે એક સર્વગ્રાહી પ્રક્રિયાને જન્મ આપ્યો

જે ને આધુનિક સમાજશાસ્ત્રની પરિભાષામાં આધુનિકીકરણ કહે છે.

આધુનિકીકરણના સંદર્ભમાં જ્યારે અનુઆધુનિકીકરણ અથવા post-modernisation વિશે વિચારવાનું આવે ત્યારે કેટલીક હકીકતોનો ઉલ્લેખ કરવાનું અનિવાર્ય લાગે છે સૌ પ્રથમ બાબત એ છે કે અનુ-આધુનિકીકરણનું કોઈ નક્કર સ્વરૂપ છે કે કેમ એ અંગે પશ્ચિમમાં મોટો વિવાદ ચાલે છે. બીજું, સ્થળ-કાળના પરિમાણને ધ્યાનમાં રાખી ક્રાંતિકારી પરિવર્તનોની વાત કરવી પ્રમાણમાં સરળ છે. ક્રાંતિ પૂર્વેની સ્થિતિ અને પછીની સ્થિતિની તુલના કરી, મૂલ્યાંકન કરી કોઈ એક નિર્ણય પર આવવું એ પણ કદાચ પ્રમાણમાં સરળ છે. પરંતુ જયારે પરિવર્તન પ્રક્રિયાત્મક અથવા પ્રક્રિયાઆધારિત હોય ત્યારે તેનું વિશ્લેષણ અને મૂલ્યાંકન અત્યંત મુશ્કેલ બને છે. આ હકીકત લગભગ સર્વાંશે અનુઆધુનિકરણને લાગુ પડે છે. કેમકે જેને અનુઆધુનિકીકરણ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે તે કોઈ એક પરિમાણીય કે સીધી રેખામાં આવિષ્કાર પામતી પ્રક્રિયા નથી. post-modernisation defines itself as it unfolds એમ કહેવું કદાચ વધુ યોગ્ય લેખાય. બીજા શબ્દોમાં, તેનો કોઈ પૂર્વનિયત આકાર (blue-print) નથી. અનુઆધુનિકીકરણ એ ઉત્તરોત્તર આવિષ્કાર પામતી અને પ્રમાણમાં અસ્થાયી અને તૂટક તૂટક પ્રક્રિયા હોવાને કારણે પણ તે અત્યંત જટિલ છે. ત્રીજું, તેની પાછળ નથી કોઈ ચોક્કસ વૈચારિક સિદ્ધાન્ત તરેહ (paradigm) કે નથી કોઈ તબક્કાવાર સંક્રમણ.

કેટલાક સમાજશાસ્ત્રીઓ, લેખકો, (કલાકારો) અને વિવેચકોનો એવો દાવો છે કે આ ક્ષેત્રોમાં જે કંઈ ગતિવિધિઓ ચાલી રહી છે તે આધુનિકતાની ગતિ-વિધિઓથી તદ્દન ભિન્ન છે અને પશ્ચિમનો મૂડીવાદી ઔદ્યોગિક સમાજ એક નવીન અને જુદા જ પ્રકારના તબક્કામાં પ્રવેશી ચૂકયો છે જેણે જ્ઞાન (cognition) અને જ્ઞાનમીમાંસા સાથે સંકળાયેલા પરંપરાગત ખ્યાલો અંગે પુનઃવિચાર કરવાની અને તેમને તપાસવાની ફરજ પાડી છે.

અલબત્ત, આધુનિકીકરણ અને અનુઆધુનિકીકરણને વિભાજિત (dichotsmous) પરિપ્રેક્ષ્યમાં અથવા તેવા પ્રકારની વિચારશ્રેણી (categories) તરીકે તપાસી શકાય નહિ. આધુનિકીકરણ કયાં શરૂ થાય છે તે સ્પષ્ટ રીતે દર્શાવતી કોઈ ભેદરેખા અસ્તિત્વમાં નથી. બન્ને એકબીજાને સમાંતર ચાલે છે અને આવતા કેટલાક દાયકાઓ સુધી તે પ્રમાણે ચાલતી રહેશે તેમાં શંકાને કોઈ સ્થાન નથી.

સૂરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં રોજગારીની પરિસ્થિતિ

સરિતા અગ્રવાલ

પ્રસ્તાવના

'સિલ્કસિટી'ના નામે જાણીતું સૂરત શહેર ઝડપથી વિકસી રહેલું દક્ષિણ ગુજરાતનું જ નહિ પણ રાજ્યસ્તરે મહત્ત્વનું ઔદ્યોગિક કેન્દ્ર છે. વિવિધ ઔદ્યોગિક પ્રવૃત્તિઓ અહીં વિકસી રહી છે પણ આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગ શહેરનો સૌથી મહત્ત્વનો ઉદ્યોગ છે. સમગ્ર દેશના કુલ ઉત્પાદનનું ૪૦ ટકા જેટલું આર્ટસિલ્ક કાપડનું ઉત્પાદન સૂરત શહેર દ્વારા પૂરું પાડવામાં આવે છે. અહીં ૧૮૦ થી વધુ પ્રોસેસીંગ એકમો છે જે દૈનિક ૩૦ લાખ મીટર કાપડનું ઉત્પાદન કરે છે. શહેરમાં ૨ લાખથી પણ વધુ પાવરલુમ્સ (નોંધાયેલા અને બિનનોંધાયેલા) છે જે ૨.૫ લાખથી પણ વધુ લોકોને પ્રત્યક્ષ રોજગારી આપે છે. આર્ટસિલ્ક પાવરલુમ વીવીંગ મુખ્ય રીતે વિકેન્દ્રિત પ્રવૃત્તિ બની રહેવા પામી છે અને મોટા ભાગના એકમો આશરે ૪, ૬, ૮, અથવા ૧૨ પાવરલુમ્સ ધરાવે છે. માત્ર ૮ ટકાથી ૧૫ ટકા જેટલાં એકમો જ ૨૫ થી વધુ લુમ્સ ધરાવે છે. હાલના સમયમાં પાવરલુમ વણાટ કામ કરતાં પ્રોસેસીંગનો વિકાસ વધુ ઝડપથી થઈ રહ્યો છે.

પ્રસ્તુત લેખ સૂરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગના શ્રમિકોની રોજગારીની પરિસ્થિતિ જાણવા માટે હાથ ધરાયેલ સર્વેક્ષણ પર આધારિત છે. આ સર્વેક્ષણ માટે ૨૦૦ શ્રમિકો યદચ્છ રીતે પસંદ કરવામાં આવ્યાં હતાં. જેમાં ૧૦૦ પુરુષો અને ૧૦૦ સ્ત્રીઓનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો હતો. કુલ શ્રમિકોમાં ૫૦ ટકા શ્રમિકો (સ્ત્રીઓ અને પુરુષો) અસંગઠિત ક્ષેત્રમાંથી લેવાયાં હતાં. આ ઉદ્યોગમાં મોટાભાગના શ્રમિકો સ્થળાંતરિત છે. સ્થળાંતરિત પુરુષ શ્રમિકોની તુલનામાં સ્થળાંતરિત સ્ત્રી શ્રમિકોનું પ્રમાણ બહુ જ ઓછું છે. આ સ્થળાંતરિત શ્રમિકો મુખ્યત્વે ઓરિસ્સા, ઉત્તરપ્રદેશ, મધ્યપ્રદેશ, મહારાષ્ટ્ર, આંધ્રપ્રદેશ, ગુજરાત, બિહાર વગેરે રાજ્યોમાંથી આવે છે. અમે કુલ ૨૦૦ કામદારો,—૧૦૦ સંગઠિત ક્ષેત્રોના અને ૧૦૦ અસંગઠિત ક્ષેત્રોના—નો અભ્યાસ ૧૯૯૦–૯૧માં કર્યો હતો.

શ્રમિકોનો સામાજિક હોદ્દો

આ સર્વેક્ષણમાં ૯૭ ટકા શ્રમિકો હિંદુ, ૨.૫ ટકા મુસ્લિમ અને ૦.૫ ટકા અન્ય ધર્મના હતા. જાતિ મુજબ શ્રમિકોમાંના ૩૨.૫ ટકા શ્રમિકો અનુસૂચિત જાતિના અને ૧૭.૫ ટકા અનુસૂચિત જનજાતિના હતા. અન્ય પછાત જાતિઓનું પ્રમાણ ૨૨.૫ ટકા હતું જ્યારે ઉચ્ચ જાતિના શ્રમિકોનું પ્રમાણ ૨૭.૫ ટકા હતું. સ્ત્રી અને પુરુષોના સંદર્ભમાં ૪૩ ટકા પુરુષો અનુસૂચિત જાતિ, ૧૦ ટકા અનુસૂચિત જનજાતિ અને ૧૬ ટકા અન્ય પછાત વર્ગોમાંથી હતાં. સ્ત્રીઓની બાબતમાં ૨૨ ટકા સ્ત્રીઓ અનુસૂચિત જાતિ, ૨૫ ટકા જનજાતિ અને ૨૫ ટકા અન્ય પછાત વર્ગમાંથી હતી. ઉચ્ચ જાતિની સ્ત્રીઓનું પ્રમાણ ૨૪ ટકા હતું.

આમ અનુસૂચિત જાતિ અને જનજાતિનું પ્રમાણ લગભગ ૫૦ ટકા અને તમામ પછાત વર્ગોનું પ્રમાણ ૭૨.૫ ટકા હતું. આ દર્શાવે છે કે ઓછાં વેતનવાળા કામો (low paid jobs)માં પછાતવર્ગમાંથી આવનાર શ્રમિકોનું પ્રમાણ ખૂબ જ ઊંચું છે. પછાત વર્ગમાં જ અનુસૂચિત જાતિના શ્રમિકોનું પ્રમાણ અનુસૂચિત જનજાતિમાંથી આવનાર શ્રમિકોના પ્રમાણ કરતાં ઊંચું

છે. પણ સાથે જ ઉચ્ચ જાતિમાંથી આવનાર શ્રમિકો પણ નોંધપાત્ર પ્રમાણમાં છે. તેથી કહી શકાય કે ઔદ્યોગિક ક્ષેત્ર ભરતીની બાબતમાં જાતિપ્રથા અમલમાં નથી. તેનું કારણ કદાચ એ હોઈ શકે કે કોઈપણ એક જાતિ ઔદ્યોગિક ક્ષેત્રની જરૂરિયાતો મુજબ શ્રમિકોનો પુરવઠો પૂરો પાડી શકે નહિ અને કોઈ વિશિષ્ટ જાતિ તેની સાથે સંકળાયેલ નથી. કદાચ એવું પણ હોઈ શકે કે ઔદ્યોગિક ક્ષેત્ર બધી જ જાતિનાં લોકો કામ કરવાની ઇચ્છા દર્શાવે છે તેના પરિણામ રૂપે એવા સૂચનો કરી શકાય કે આમાથી કોઈ એક અથવા બધી લાક્ષણિકતાઓ શ્રમિકોનાં એવાં મિશ્રણમાં પરિણમશે કે જેથી જાતિપ્રથા લાંબા ગાળે નાબૂદ થશે. ઉપરાંત, એક વિશિષ્ટ કોમ કે જ્ઞાતિના શ્રમિકો એક જ પ્રકારના કામમાં મોટી સંખ્યામાં જોવા મળે છે. તે કદાચ શ્રમિકોની પસંદગીને કારણે અને નહિ કે એક જ જાતિના શ્રમિકોની કામની પસંદગીને કારણે હોઈ શકે છે. આ ઉપરાંત, આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ કામ કરતી હોવાને કારણે કોન્ટ્રાક્ટરોની પોતાની જ્ઞાતિના શ્રમિકોની પસંદગીને કારણે આમ હોઈ શકે છે. ઉપરાંત, ઉદ્યોગમાં નિમણુકની બાબતમાં લાગવગશાહી પ્રવર્તતી હોવાને કારણે પણ એવું બની શકે છે. સમસ્ત ઉદ્યોગ માટે કોઈ સામાન્ય અને સ્પષ્ટ જાતિ આધારિત નિમણુકપદ્ધતિ જોવા મળતી નથી.

આયુ વર્ગ

મોટા ભાગનાં શ્રમિકો (લગભગ ૫૩ ટકા) ૨૧-૩૫ વર્ષની આયુ વર્ગના છે અને ૯૨ ટકા શ્રમિકો ૧૫-૪૦ વર્ષની આયુ વર્ગમાં છે. (કોઠો-૧). ૨૧-૩૫ વર્ષના આયુ વર્ગમાં બે-તૃતીયાંશ જેટલા શ્રમિકોનો સમાવેશ થાય છે.

કોઠો-૧ : શ્રમિકોનું આયુ પ્રમાણે વિતરણ

આયુ	સંગઠિત ક્ષેત્ર		અસંગઠિત ક્ષેત્ર		
વર્ગ	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	કુલ
૫-૨૦ વર્ષ	૪	૬	૭	૯	૨૬
	(૨.૦)	(૩.૦)	(૩.૫)	(૪ ૫)	(૧૩.૦)
૨૧-૨૫ વર્ષ	૧૬	૯	૧૩	૧૪	૫૨
	(૮.૦)	(૪.૫)	(૬.૫)	(૭.૦)	(૨૬.૦)
૨૬-૩૦ વર્ષ	૧૩	૧૫	૧૮	૮	૫૪
	(૬.૫)	(૭.૫)	(૯.૦)	(૪.૦)	(૨૭ ૦)
૩૧-૩૫ વર્ષ	૯	૧૧	૬	૫	૩૧
	(૪.૫)	(૫.૫)	(૩.૦)	(૨.૫)	(૧૫.૫)
૩૬-૪૦ વર્ષ	૫	૯	૩	૪	૨૧
	(૨.૫)	(૪.૫)	(૧.૫)	(૨.૦)	(૧૦.૫)
૪૧-૫૦ વર્ષ	૩	–	૨	૭	૧૨
	(૧.૫)	(૦.૦)	(૧-૦)	(૩ ૫)	(૬.૦)
૫૧ થી વધુ વર્ષ	–	–	૧	૩	૪
	(૦.૦)	(૦.૦)	(૦.૫)	(૧.૫)	(૨.૦)
કુલ "	૫૦	૫૦	૫૦	૫૦	૨૦૦
	(૨૫.૦)	(૨૫.૦)	(૨૫.૦)	(૨૫.૦)	(૧૦૦.૦)

અર્થાત્

સુરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં રોજગારીની પરિસ્થિતિ

કાપડ ઉદ્યોગમાં કઠિન શારીરિક શ્રમની જરૂર પડતી હોવાથી યુવાવર્ગના શ્રમિકોને પસંદગી આપવામાં આવે છે. બધાં શ્રમિકોની સરેરાશ આયુ ૨૮.૫ વર્ષ અને બહુલક ઉંમ્ર ૨૬.૪ વર્ષ છે. આ દર્શાવે છે કે શ્રમિકો ૧૮–૨૦ વર્ષની ઉંમરે અને કેટલાક તો તેથી પણ નાની ઉંમરે કારખાનામાં દાખલ થાય છે. પણ આધેડ વય થતાં તેમની સંખ્યા ઓછી થાય છે. ઉપરનો કોઠો–૧ બતાવે કે ૪૧–૫૦ વર્ષના વયવર્ગમાં અને ૫૧ થી વધુ વર્ષવાળા વયવર્ગમાં શ્રમિકોનું પ્રમાણ ખૂબ જ ઓછું છે. ૫૧ થી વધુ વર્ષવાળા આયુવર્ગમાં સંગઠિત ક્ષેત્રમાં કોઈ શ્રમિકો જણાયાં ન હતાં. તેથી કહી શકાય કે કાપડ ઉદ્યોગમાં શ્રમિકો સામાન્ય નિવૃત્તિ વયથી વહેલા નિવૃત્ત થાય છે.

આ અભ્યાસમાં જણાયું કે શિક્ષિતોની તુલનામાં અશિક્ષિત શ્રમિકોનું પ્રમાણ નીચું (૨૨.૫ ટકા) છે પણ સાથે જ શિક્ષણનું સ્તર પણ ખૂબ જ નીચું છે. ૩૦ ટકા જેટલા શ્રમિકો માત્ર વાંચી અને લખી શકે છે અથવા પ્રાથમિક શિક્ષણ પ્રાપ્ત કરેલ છે. સંગઠિત ક્ષેત્રના ૬૮ ટકા શિક્ષિતોની તુલનામાં અસંગઠિત ક્ષેત્રમાં શિક્ષણનું સ્તર નીચું છે.

રહેઠાણની વ્યવસ્થા

શહેરમાં ઔદ્યોગિક શ્રમિકો માટે રહેઠાણની વ્યવસ્થા એક મોટી સમસ્યા છે. ૯૦ ટકાથી વધુ પુરુષ શ્રમિકો ઝૂંપડાંઓ અને ચાલોમાં રહે છે. માત્ર ૯ ટકા જેટલાં જ એક માળી અથવા દ્વિમાળી મકાનોમાં રહે છે. આ શ્રમિકો કાર્યશ્રેણી (job hierarchy) માં ઊંચો દરજ્જો ધરાવે છે. ડાઈંગ અને પ્રોસેસીંગ અને વણાટકામમાં કામ કરતા લગભગ બધા જ શ્રમિકો ઝૂંપડાંઓ અને ચાલોમાં રહે છે. સ્ત્રીઓની બાબતમાં ૨૭ ટકા સ્ત્રીઓ ઝૂંપડાંઓમાં રહે છે. બાકીની ૭૩ ટકા સ્ત્રીઓ મધ્યમ વર્ગ અને ઉચ્ચ વર્ગની છે અને તેઓ એક માળી અથવા બહુમાળી મકાનોમાં રહે છે. સમગ્રપણે જોતાં કાપડ ઉદ્યોગમાં કામ કરતા ૫૯ ટકા શ્રમિકો ઝૂંપડાંઓમાં રહે છે. આ ઝૂંપડાંઓ સામાન્ય રીતે કાચાં હોય છે. એમાં ભાગ્યે જ બારીઓ જોવા મળી શકે. ૧૦૦–૧૨૫ સ્કે.ફીટ વિસ્તારવાળા ઓરડાઓમાં ૪–૫ અથવા તેથી વધુ શ્રમિકો રહે છે. મહત્તમ ભાડું મેળવવા માટે માલિકો ઝૂંપડાંઓ અને ચાલો ખૂબ જ નજીક કતારોમાં બાંધે છે. ઓરડાની અંદર સૂર્યનો પ્રકાશ ભાગ્યે જ આવેલો જણાય. મુક્ત હવાનો તો પ્રશ્ન જ ઊભો ન થાય. નજીકમાંથી પસાર થતી નાળાઓમાં વહેતું ગંદુ પાણી આ વાતાવરણને વધુ દૂષિત બનાવે છે. અહીં રહેનારાઓ જે પરિસ્થિતિઓમાં રાંધે છે, જમે છે અને રહે છે એ સમજી શકાય એવી બાબત છે. આમ ઔદ્યોગિક ઉત્પાદનના આ ભાગીદારોને જીવનની ન્યૂનતમ જરૂરિયાતો પણ પ્રાપ્ય નથી. લગભગ એક તૃતીયાંશ જેટલા શ્રમિકોને શહેરી વિસ્તારમાં વીજળી ઉપલબ્ધ નથી. તેઓ કેરોસીન લેમ્પનો ઉપયોગ કરે છે. આ શ્રમિકોને રેશન કાર્ડની સુવિધા ઉપલબ્ધ ન હોવાને કારણે કેરોસીનની ઘણી ઊંચી કિંમત ચૂકવવી પડે છે જે તેમના જીવનનિર્વાહ ખર્ચમાં વધારો કરે છે.

શ્રમિકોની રોજગારીની ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિ

શ્રમિકોની રોજગારીની ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિ મુજબ લગભગ ૫૫ ટકા શ્રમિકો પહેલાંથી જ એક જ પ્રકારના કામોમાં રોકાયેલા જણાયા છે, જ્યારે જુદા જુદા પ્રકારનાં કામોમાં રોકાયેલા શ્રમિકોની સંખ્યા નહિવત્ છે. બહુ જ ઓછા હોવા છતાંય પુરુષ શ્રમિકોની ઊર્ધ્વગામી ગતિશીલતા (vertical mobility)ના કિસ્સાઓ જણાયા છે. દા.ત., રીલર અને વાઈન્ડર તરીકે કામ કરતા પુરુષ શ્રમિકો વણાટકામમાં રોકાયેલા પોતાના શ્રમિક સાથીદારો પાસેથી કામ શીખીને વણાટકામ અપનાવી લે છે. આવા શ્રમિકોનું પ્રમાણ ૧૦ ટકા જણાયું છે. પુરુષ શ્રમિકોની સરખામણીના સ્ત્રી શ્રમિકોની ઊર્ધ્વગામી ગતિશીલતા નહિવત્ છે. તેનું કારણ કદાચ એ હોઈ શકે કે સ્ત્રી શ્રમિકો માટે ઊર્ધ્વગામી ગતિશીલતાની શક્યતાઓ આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં ભાગ્યે જ જણાય છે. પણ એક જ વ્યવસાયમાં સ્ત્રી શ્રમિકોની સમાન્તર ગતિશીલતા (horiozontal

mobility) સંગઠિત અને અસંગઠિત બન્ને ક્ષેત્રો માં ખૂબ જ ઊંચી છે. ઊંચા આંતર-એકમ સ્થળાંતર અથવા સમાન્તર ગતિશીલતાનું મુખ્ય કારણ વેતન તફાવત છે. એવું માનવામાં આવે છે કે ઊંચા ઉથલાના દર (turnover rate)ને કારણે શ્રમિકોના વેતનો નીચાં હોય છે. પણ તેનાથી ઊલટું અહીં જણાયું કે ઊંચો ઉથલાનો દર ઓછા વેતનોને કારણે છે. અન્ય કારણોમાં કોન્ટ્રાક્ટરની બદલી, રજાની સુવિધાઓનો અભાવ, એકમ બંધ થવું, માંદગી વગેરે છે. શ્રમિકોનું નોંધપાત્ર પ્રમાણ ૬ મહિના કે એક વર્ષમાં કામનાં સ્થળ બદલે છે.

રોજગારીની પરિસ્થિતિ

આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં વણાટકામ મુખ્યત્વે અસંગઠિત ક્ષેત્રમાં અને ડાઇંગ એન્ડ પ્રોસેસીંગ સંગઠિત ક્ષેત્રમાં થાય છે. અસંગઠિત ક્ષેત્રોના મોટા ભાગનાં શ્રમિકોને પ્રત્યક્ષ રીતે રોકવામાં આવે છે પણ સંગઠિત ક્ષેત્રનાં અને ખાસ કરીને ડાઇંગ અને પ્રોસેસીંગ વિભાગમાં કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ દ્વારા શ્રમિકો રોકવામાં આવે છે. આમ તો કોન્ટ્રાક્ટ શ્રમિકો પરની નિર્ભરતાનું સ્તર ખૂબ ઊંચું છે પણ તે દરેક એકમો માટે જુદું જુદું હોય છે. શ્રમિકો રોકવા માટે કોન્ટ્રાક્ટરો પાસે કોઇ નિશ્ચિત વિશિષ્ટતાનાં ધોરણો નથી, સિવાય કે તેઓ મિલ માલિકોને તેમના ફાયદેસરના કામમાં સહાયરૂપ થાય છે. તેમનું શૈક્ષણિક સ્તર પણ તેમના હાથ નીચે કામ કરતા શ્રમિકોની તુલનામાં વધુ સારું હોતું નથી. આ શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટરો શ્રમિકો મેળવી આપવામાં એક મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે. જેથી શ્રમિકોની ભરતી એક યદચ્છ પ્રક્રિયા (random process) બની જાય છે જે મુજબ શ્રમિકોને રોજગારી મળવાની તકો એ જ ઉદ્યોગમાં રોકાયેલા મિત્રો, જ્ઞાતિસંબંધીઓ વગેરે સાથેના અંગત સંબધ ઉપર આધાર રાખે છે. આથી કહી શકાય કે શ્રમિક ભરતીની આ પદ્ધતિ લાગવગશાહી અને સગાવાદને જન્મ આપે છે. હાલના સમયમાં શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ એટલી બધી પ્રચલિત થઈ ગઈ છે કે અમુક કિસ્સાઓમાં મિલમાલિકો અને ઉત્પાદકો દ્વારા 'ડમી કોન્ટ્રાક્ટરો'-ની નિમણુક થયેલી જણાઈ. શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ પ્રવર્તમાન હોવાને કારણે આ કોન્ટ્રાક્ટરો અન્ય પરિસ્થિતિઓમાં નિયમિત શ્રમિકો દ્વારા કરવામા આવતી માંગણીઓ જેમ કે રજાના હક્કો અને અન્ય સામાજિક સલામતીના લાભો અથવા સંઘની પ્રવૃત્તિમાં શ્રમિકોની ભાગીદારીથી તેમને દૂર રાખવામાં મદદરૂપ થાય છે. અસંગઠિત ક્ષેત્રમાં, એટલે કે વણાટકામ ક્ષેત્રમાં શ્રમિકો લઈ આવવાનું કામ સામાન્ય રીતે 'જોબરો' દ્વારા કરવામાં આવે છે. શહેરી શ્રમ બજારમાં શ્રમિકો રોકવાની આ પદ્ધતિ આ રીતે અંગત સંબંધો પર આધારિત એક અનિયમિત પ્રક્રિયા (random process) બની જાય છે. ઉપરાંત ઉદ્યોગની પ્રકૃતિ એવી છે કે ઉત્પાદન વસ્તુની માગથી અસર પામે છે અને તેથી શ્રમ માટેની જરૂરિયાતો પણ તદનુસાર વધઘટ પામે છે. આથી માલિકો અને કોન્ટ્રાક્ટરો અને તેના પરિણામ રૂપે કોન્ટ્રાક્ટરો અને શ્રમિકો વચ્ચે અસતત સંબંધ હોય છે. આ પરિસ્થિતિઓમાં ઉત્પાદનમાં થતા ફેરફારોના પ્રમાણમાં કોન્ટ્રાક્ટરો શ્રમિકો રોકે છે અથવા છૂટા કરે છે. જોકે ટૂંકા ગાળામાં શ્રમ માટેની કુલ માગ અને પુરવઠો તેને મર્યાદિત બનાવે છે. આ પરિસ્થિતિમાં શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ શ્રમ બજારને વ્યવસ્થિત બનાવવાનું કાર્ય કરે છે અને તેને ખરીદનારનું બજાર બનાવે છે. વેતન અને શ્રમ સંબંધોના સંદર્ભમાં સંગઠિત ક્ષેત્ર અને અસંગઠિત ક્ષેત્રના શ્રમિકોમાં કોઈ તફાવત જોવા મળતો નથી.

આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ જુદા જુદા સ્વરૂપે જોવા મળે છે. તેમાંથી એક પદ્ધતિ શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ છે. આ પદ્ધતિ અનુસાર મિલમાલિકો કાપડના ઉત્પાદનનું પ્રમાણ નક્કી કરે છે અને કોન્ટ્રાક્ટરો ઉત્પાદકોને શ્રમનો જરૂરી પુરવઠો પૂરો પાડે છે. કોન્ટ્રાક્ટની શરતો પ્રમાણે કોન્ટ્રાક્ટરને મીટર દીઠ ઉત્પાદિત કાપડ ઉપર નક્કી કરેલા દરે કમિશન ચૂકવવામાં આવે છે. બીજી પદ્ધતિ ટેબલ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ છે. તદનુસાર

ઉત્પાદકો નિયમિત રૂપે રોકાયેલ તકનીકી અને સુપરવાઈઝરી સ્ટાફ, કાચો માલ અને મશીનરી પૂરાં પાડે છે અને કોન્ટ્રાક્ટરો ઉત્પાદકો દ્વારા નક્કી કરેલ ઉત્પાદનના લક્ષ્ય અનુસાર તેમને તૈયાર માલ પૂરો પાડે છે. આના બદલામાં તેમને મીટરદીઠ કમિશન ચૂકવવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે ડબલ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ અપનાવવામાં આવે છે. હાલના સમયમાં એક નવી કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં અપનાવવામાં આવી રહી છે. આ સેલ્ફ–કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિમાં એક જ શ્રમિક ઉદ્યોગની પ્રક્રિયામાંની એક પ્રવૃત્તિ માટે કોન્ટ્રાક્ટ લઈને પોતે તે કામમાં રોકાય છે અને તેને ઉપાડેલા કામ માટે કોન્ટ્રાક્ટની શરતો મુજબ વેતનો ચૂકવવામાં આવે છે. બીજા શબ્દોમાં આ પદ્ધતિ રોજગારીની એવી પદ્ધતિ છે જેમાં શ્રમિકને 'ઉચ્ચક દર' પ્રમાણે વેતન ચૂકવવામાં આવે છે અને તેથી સરકારી કાયદાઓ અને શ્રમિકોને મળવાપાત્ર સામાજિક સલામતીના લાભો અવગણી શકાય છે. આ પ્રકારની કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ ટ્રેડિંગ વિભાગમાં પ્રચલિત છે.

શ્રમિકોને કામની સલામતી

ઉદ્યોગમાં ૬૦ ટકાથી વધુ અને ડાઈંગ અને પ્રોસેસિંગ વિભાગમાં ૧૦૦ ટકા શ્રમિકો કોન્ટ્રાક્ટ દ્વારા દાખલ થાય છે. આ પ્રકારની ભરતીની પદ્ધતિ શ્રમિકોને કામની કોઈ સલામતી આપતી નથી. ઉપરાંત, એકમોમાં શ્રમિકો માટેનાં કોઈ ચોપડાઓ રાખવામાં ન આવતા હોવાથી શ્રમિકોને કોઈ કાયદાકીય હક્ક મળવાપાત્ર બનતા નથી. પણ તેની સાથે જ કોઈપણ સરકારી, સત્તાધારી અથવા બાહ્ય સંસ્થા માટે આ સાબિત કરવું અઘરું હોય છે. કારણ કે મિલમાલિકો અને ઉત્પાદકો એકમમાં આવનાર કોઈપણ આવી સત્તા અથવા સંસ્થા માટે ચોપડાઓ ચોક્કસ રાખે છે પછી ભલે તે બનાવટી હોય. આને કારણે ઉદ્યોગમાં શ્રમિકોની રોજગારી ઓછી અંકાય છે. શ્રમિકોને જો નિયમિતપણાના આધારે રોકવામાં આવે તો પણ તેનું નામ ચોપડાઓમાં દર ૬ મહિને બદલવામાં આવે છે જેથી માલિકો શ્રમિકોને તેમને મળવાપાત્ર કાયદાકીય લાભોથી વંચિત રાખી શકે. ઉપરાંત, સરકાર પાસેથી મળવાપાત્ર લાભો (નાણાંકીય) જેમકે પ્રોવિડન્ટ ફંડ વગેરે, સરકારનો ફાળો, વીમા વગેરેના લાભો આ ઉદ્યોગપતિઓના ફાળે આવી જાય છે. દા.ત. ધારો કે, કોઈ શ્રમિક કામના સ્થળે અકસ્માતથી મૃત્યુ પામે તો આ માલિકો કોઈ ખોટા નામે વીમાના નાણાં મેળવી લે છે અને શ્રમિકનું કોઈ કાયદાકીય સ્થાન ન હોવાને કારણે તેના સંબંધીઓ વીમા વગેરેના હક્કો માટે કાયદાકીય માંગણી કરી શકતા નથી. તેવું જ અન્ય લાભોની બાબતમાં પણ બને છે.

નિમણૂકની પદ્ધતિ

સામાન્ય રીતે કોન્ટ્રાક્ટરો તેમના જ વતનની વ્યક્તિઓને અથવા ખાનગી સંબંધોના આધારે જાણીતી વ્યક્તિઓને જ રોકે છે. ઉદ્યોગમાં આ રીતે દાખલ થતા શ્રમિકોની સંખ્યા પ્રમાણમાં ખૂબ જ ઊંચી છે તેથી, વ્યક્તિને કામ મળવાની શક્યતાઓ ઉદ્યોગમાં કામ કરતાં તેનાં સગાંઓ, મિત્રો અને સંબંધીઓ સાથેના સંબંધો પર આધાર રાખે છે. શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિમાં આ પ્રકારની નિમણૂકની પદ્ધતિમાં કોન્ટ્રાક્ટરો માટે ફાયદો નિહિત છે. કારણ કે શ્રમિકને આ રીતે કામ આપીને કોન્ટ્રાક્ટર શ્રમિકને તેનો ઋણી બનાવીને ખાત્રી કરાવી લે છે કે ઉદ્યોગમાં દાખલ થનાર શ્રમિક સંઘની પ્રવૃત્તિઓમાં સહભાગી થશે નહિ. ઉપરાંત, કોન્ટ્રાક્ટર શ્રમિકને પોતાની કોન્ટ્રાક્ટની શરતોને આધીન પણ કરી લે છે. ઘણી વખત આ કોન્ટ્રાક્ટરો પણ એકમોમાં કામ કરતા હોય છે. આમ છતાં છૂટા થવાની બીકે શ્રમિકોએ આ કોન્ટ્રાક્ટરો સામે નમતું જોખવું પડે છે. જો કે, નવા આવનારાઓ સહેલાઈથી ઉદ્યોગમાં દાખલ થઈ શકે છે પણ તેણે પોતાના મિત્રો અને સંબંધીઓ (જે તેને અહીં લઈ આવે છે) પાસેથી કામ શીખી લેવાનું હોય છે. તેથી નિમણૂકની આ પદ્ધતિ—શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ લાગવગશાહી, જાતિવાદ વગેરેને પ્રોત્સાહન આપે છે.

કોન્ટ્રાકટરોના હકકો

નિમણુકની આ પદ્ધતિની સાથે જ નોધનીય છે કોન્ટ્રાકટરો (ઘણા કિસ્સાઓમા જોબરો પણ) ને મળેલા હકકો શ્રમિકોની ભરતરફી, રજા અ ગેના નિર્ણ-યો, વગેરે હકકો વાસ્તવમા આ કોન્ટ્રાકટરોને મળેલા હોય છે ઘણા કિસ્સાઓમા તેમના દ્વારા આ હકકોનો દુરુપયોગ પણ થાય છે જે ઘણીવખત ઉદ્યોગની બિનકાર્ય ક્ષમતામા પરિણમે છે. મિકોની અવેજીનુ કામ પણ આ કોન્ટ્રાકટરો જ કરતા હોય છે ઘણા કિસ્સાઓમા શ્રમિકો ૩૬ કલાક (અમુક કિસ્સાઓમા તેથી પણ વધુ) સુધી સતત કામ કરતા જણાયા છે. સુરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમા ૧૨ કલાકની પાળી હોય છે જો કોઈ બદલી કારીગર ગેરહાજર હોય તો પહેલાની પાળીમા કામ કરતા શ્રમિકને બીજી પાળીમા પણ ચાલુ રહેવુ પડે અને ત્યારબાદ તે ફરી પાછો પોતાની પાળી મા પણ કામ ચાલુ રાખે છે ડાઇગ અને પ્રોસેસી ગ સતત પ્રક્રિયા હોવાને કારણે શ્રમિકો મશીનો બ ધ કરી શકે નહિ અને એક પણ શ્રમિકની ગેરહાજરી ઉત્પાદન પ્રક્રિયાને અસર પહોચાડી શકે છે કદાચ આ જ કારણસર મોટાભાગના શ્રમિકોને કામના કલાકો દરમ્યાન કોઈ રિસેસ અપાતી નથી આ માત્ર સ ગઠિત ક્ષેત્ર માટે જ નહિ પણ અસ ગઠિત ક્ષેત્ર માટે પણ સાચુ છે શ્રમિકો માટે લાબા કલાકો સુધી કામ કરવા સિવાય અન્ય વિકલ્પ રહેતો નથી તેમના માટે બીજો વિકલ્પ ભરતરફી જ હોય છે અને તેથી આ શ્રમિકો બેકાર રહેવા કરતા કઠિન પરિશ્રમ પસદ કરે છે મોટા ભાગના શ્રમિકો સ્થળાતરિત હોય છે અને નાણાકીય કમાણી માટે જ અહીં આવતા હોય છે તેથી જ કદાચ માલિકો/ કોન્ટ્રાકટરો ઉપર કામના કલાકો ઘટાડવા માટે કોઈ સ ગઠિત દબાણ આ શ્રમિકો દ્વારા કરાતુ નથી

ચૂકવણીની પદ્ધતિ

શ્રમિકોને ચૂકવવામા આવતા વેતનદરો અને પરિણામ રૂપે તેમની આવક ઘણા પરિબળો પર આધાર રાખે છે જેમ કે માગની અસ્થિરતા અને બજારમા થતી વધઘટ, મુખ્ય માલિકોની અદશ્યતા જે માલિક-શ્રમિક સ બધો નિર્ધારિત કરે છે, કોન્ટ્રાકટ સ બધોની અનિયમિતતા શ્રમ પુરવઠો પૂરો પાડવામા કોન્ટ્રાકટરો નુ વર્ચસ્વ, શ્રમિકોની ગરીબ આર્થિક પરિસ્થિતિને કારણે તેમની નબળાઈઓ, વગેરે. કોન્ટ્રાકટરો માલિકો પાસેથી નાણા મેળવીને શ્રમિકોને દૈનિક અથવા ઉચ્ચક દરના આધારે વેતનો ચૂકવે છે સામાન્ય રીતે વેતનો ૧૫ દિવસે અને થોડાક કિસ્સાઓમા માસિક ચૂકવવામા આવે છે.

ચૂકવણીની પદ્ધતિ કોન્ટ્રાકટરોની સુવિધા પ્રમાણે નક્કી થાય છે તથી શ્રમિકોના વેતનો પૂર્ણપણે કામની ઉપલબ્ધતા અને 'કોન્ટ્રાકટરોની દયા' પર આધાર રાખે છે તેમને નિયમિત અથવાકિક રજા માટે પણ વેતનો અપાતા નથી અને માત્ર ૨૬ દિવસનો જ પગાર ચૂકવવામા આવે છે. વેતનદર શ્રમિકના કોન્ટ્રાકટર સાથેના સ બ ધ પર આધાર રાખે છે એકમમા જો કોઈ રજા પડે અથવા કોઈપણ કારણસર કામ પર ગેરહાજરી રહે તો તેમના વેતનોમા વધુ કાપ મુકાય છે તેમના માટે કામ પર ગેરહાજરી એટલે પગાર વિહીન દિવસ

વણાટક્ષેત્રના વેતનો મીટરદીઠ કાપડ વણાટ અને કાપડની ગુણવત્તા ઉપર આધાર રાખે છે તેથી કોઈપણ કારણસર મશીનનુ બ ધ રહેવુ એ મશીન પરના શ્રમિકો માટે વેતનના કાપમા પરિણમે છે

નોકરી મેળવવા રાહ જોવાનો સમયગાળો (waiting period)

આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમા મોટા ભાગના શ્રમિકો અને લગભગ બધા જ પુરુષ શ્રમિકો માટે રાહ જોવાનો સમય ગાળો (waiting period) પ્રમાણમા નાનો હોય છે. આ શ્રમિકોએ કામ માટે પખવાડિયા કે મહિના માટે જ રાહ જોવાની હોય છે રાહ જોવાનો સમયગાળો નાનો (waiting period) હોવાનુ મુખ્ય કારણ નિમણુકની પદ્ધતિ છે જે મુજબ સ પર્કો અને સ બ ધો દ્વારા કોન્ટ્રાકટરો શ્રમિકોની ભરતી ઉદ્યોગમા કરે છે

આથી એમ કહી શકાય કે શ્રમ કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ સ્થિર અને અનુશાસિત ઔદ્યોગિક શ્રમદળ ઊભું કરવામાં નિષ્ફળ ગઈ છે. પરિણામ રૂપે ઉદ્યોગ શ્રમિકોના અનિયમિત અસ્થિર પુરવઠાથી પીડાય છે. જે શ્રમિકો ઉદ્યોગમાં દાખલ થાય છે તે સ્થિરતા, વિશ્વસનીયતા અને કાર્યક્ષમતાની ઊંચી કક્ષા દર્શાવતા નથી જેના પર ઉત્પાદનની પ્રક્રિયા આધારિત હોય છે. જોકે ઔદ્યોગિક જરૂરિયાતો પ્રમાણે શ્રમિકોનો પુરવઠો પ્રાપ્ત કરવો અઘરો નથી. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો શ્રમ-કામગીરીની જે મૂળ ગુણવત્તા શ્રમિકોમાં દેખાય છે તે મિલમાલિકોની નીતિ અને બજાર પરિબળોના પ્રતિભાવનું પરિણામ છે અને નહિ કે શ્રમદળની મનોસ્થિતિ અથવા સામાજિક માળખાનું.

શ્રમિકોને મળતા રજાના લાભો

કોન્ટ્રાક્ટ પદ્ધતિ દ્વારા રોકવામાં આવેલા શ્રમિકોને રજાના કોઈ લાભો મળતા નથી પણ જે શ્રમિકો કાયદાકીય નિયમોના આધારે લેવાય છે તેમને માંદગીની રજા, આકસ્મિક રજા વગેરે મળે છે પણ આવા શ્રમિકોનું પ્રમાણ ખૂબ જ ઓછું છે. દા. ત. માત્ર ૧૧

કોઠો–૨ : શ્રમિકોને મળતા રજાના લાભો

	સંગઠિત ક્ષેત્ર		અસંગઠિત ક્ષેત્ર		કુલ
	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	
આકસ્મિક રજા	૫ (૨.૫)	૧૭ (૮.૫)	— (૦.૦)	— (૦.૦)	૨૨ (૧૧.૦)
માંદગીની રજા	૩ (૧.૫)	૧૧ (૫.૫)	— (૦.૦)	૧ (૦.૫)	૧૫ (૭.૫)
તહેવારની રજા	૪ (૨.૦)	૧૨ (૬.૦)	૨ (૧.૦)	૨ (૧.૦)	૨૦ (૧૦.૦)
તહેવારની રજા (વણ ગોઠવીને)	૭ (૩.૫)	૧૨ (૬.૦)	— (૦.૦)	૧ (૦.૫)	૨૦ (૧૦.૦)
પ્રસૂતિની રજા (પગાર સહિત)	લાગુ પડતું નથી —	૧૭ (૮.૫)	લાગુ પડતું નથી	— (૦.૦)	૧૭ (૮.૫)
પ્રસૂતિની રજા (પગાર રહિત)	એજન —	૭ (૩.૫)	એજન	— (૦.૦)	૭ (૩.૫)
હક રજા	૧૧ (૫.૫)	૨૯ (૧૪.૫)	૬ (૩.૦)	૧૫ (૭.૫)	૬૧ (૩૦.૫)
અઠવાડિક રજા	૩૩ (૧૬.૫)	૩૧ (૧૫.૫)	૩૦ (૧૫.૦)	૪ (૨.૦)	૯૮ (૪૯.૦)
જાહેર રજા	૨ (૧.૫)	૫ (૨.૫)	— (૦.૦)	— (૦.૦)	૭ (૩.૫)
રજા જ્યારે મળતી ન હોય ત્યારે પણ પગાર વગર	— (૦.૦)	— (૦.૦)	૨ (૧.૦)	૧ (૦.૫)	૩ (૧.૫)

ટકા શ્રમિકોને આકસ્મિક રજા, ૭.૫ ટકાને માંદગીની રજા અને ૩.૫ ટકા શ્રમિકોને જાહેર રજાના લાભો મળે છે (કોઠો–૨). હક્ક રજાનો લાભ ૩૦.૫ ટકા શ્રમિકો મેળવે છે પણ બધા જ કિસ્સાઓમાં તે વર્ષના અંતે નાણાંકીય ચૂકવણીના સ્વરૂપમાં હોય છે. સામાન્ય રીતે શ્રમિકને ૨૦–૨૨ દિવસની હક્ક રજા મળે છે જેના માટે તેને દૈનિક વેતનોના આધારે ચૂકવણી કરવામાં આવે છે. આમ તો શ્રમિકોને માંદગીની રજાનો લાભ મળે છે પણ મોટા ભાગના કિસ્સાઓમાં તે બિનપગાર-માંદગીની રજા હોય છે. તહેવારના દિવસો અને જાહેર રજાઓ સામાન્ય રીતે અઠવાડિક રજા (જે બિન પગાર હોય છે) સાથે ગોઠવણ કરીને અપાય છે.

સ્ત્રી શ્રમિકોની બાબતમાં પ્રસૂતિની રજાઓ બહુ જ ઓછી સ્ત્રી શ્રમિકો (૧૭ ટકા)ને મળેલી જણાઈ. મોટા ભાગના કિસ્સાઓમાં તે બિનપગાર પ્રસૂતિની રજા હોય છે એટલે કે તેની ગેરહાજરીમાં તેની નોકરી સલામત રહે છે.

સામાજિક સલામતીના લાભો

રજાના લાભોની જેમ જ સામાજિક સલામતીના લાભો માત્ર તે જ શ્રમિકોને પ્રાપ્ય છે જે કાયદાકીય નિયમોના આધારે લેવાય છે. અસંગઠિત ક્ષેત્રના શ્રમિકોને આ લાભો મળવાપાત્ર નથી અને સંગઠિત ક્ષેત્રના શ્રમિકો કોન્ટ્રાકટ પર લેવાય છે તેથી તેમને આ લાભો મળવાપાત્ર નથી. આ સર્વેક્ષણમાં મોટા ભાગની સ્ત્રી શ્રમિકો કાયદાકીય નિયમોના આધારે લેવાયેલ જણાઈ તેથી સંગઠિત ક્ષેત્રની સ્ત્રી શ્રમિકોને સામાજિક સલામતીના લાભો મળતા જણાયા છે.

કામના સ્થળે સુવિધાઓ

કામના સ્થળે મળતી સુવિધાઓ શ્રમિકોની મનોસિકતા ઉપર ચોકકસ રીતે અસર કરે છે કારણ કે આ સુવિધાઓ શ્રમિકોમાં તેમની થોડીક મૂળભૂત જરૂરિયાતો સંતોષવા ઉપરાંત તેમનામાં પ્રતિષ્ઠા અને સ્વ ઓળખાણની ભાવનાનો વિકાસ કરે છે અને સાથે જ તે ઉદ્યોગમાં કાર્યક્ષમ અને સ્થિર શ્રમદળ ઊભું કરવામાં મદદરૂપ થાય છે. આમ તો પીવાના પાણી, સંડાસ, ઘોડિયાઘર, પ્રાથમિક ઉપચાર વગેરેની સુવિધાઓ ફેકટરી કાયદા હેઠળ ફરજિયાત છે પણ અન્ય સુવિધાઓ જેમ કે કેન્ટીન, આરામગૃહ વગેરેની મરજિયાત જોગવાઈ કરવામાં આવી છે. પણ આ સુવિધાઓ આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગના મોટા ભાગના શ્રમિકોને ઉપલબ્ધ નથી (કોઠો. ૩)

કોઠો–૩ : કામના સ્થળે શ્રમિકોને મળતી સુવિધાઓ

	સંગઠિત ક્ષેત્ર		અસંગઠિત ક્ષેત્ર		કુલ
	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	
કેન્ટીન	૧૧ (૫.૫)	૧૪ (૭.૦)	૧ (૦.૫)	(૦૦)	૨૬ (૧૩.૦)
પ્રાથમિક ઉપચાર	૨૨ (૧૧.૦)	૧૯ (૯.૫)	૧૧ (૫.૫)	(૦૦)	૫૨ (૨૬.૦)
પાણી	૫૦ (૨૫.૦)	૫૦ (૨૫.૦)	૪૭ (૨૩.૫)	૪૪ (૨૨.૦)	૧૯૧ (૯૫.૫)
સંડાસ	૪૮ (૨૪.૦)	૧૭ (૮.૫)	૪૫ (૨૨.૫)	૨૬ (૧૩.૦)	૧૩૬ (૬૮.૦)
સંડાસ (સ્ત્રીઓ માટે અલાયદું)	લાગુ નથી પડતું	૩૩ (૧૬.૫)	લાગુ નથી પડતું	૧૧ (૫.૫)	૪૪ (૨૨.૦)
વોટર કુલર/એયર કુલર	(૦૦)	૨ (૧.૦)	(૦૦)	(૦૦)	૨ (૧.૦)
સામાન્ય ઓરડો /આરામગૃહ	૨ (૧.૦)	૩ (૧.૫)	(૦૦)	(૦૦)	૫ (૫.૦)
ટેલિવીઝન	(૦૦)	૨ (૧.૦)	(૦૦)	(૦૦)	૨ (૧.૦)

અસંગઠિત ક્ષેત્રના અમુક એકમોમાં પીવાના પાણી અને સંડાસ વગેરે જેવી મૂળભૂત જરૂરિયાતો પણ ઉપલબ્ધ નથી. દા.ત. અસંગઠિત ક્ષેત્રના ૯ ટકા અને ૧૮ ટકા શ્રમિકોને ક્રમશઃ આ સુવિધાઓ ઉપલબ્ધ નથી. સંગઠિત ક્ષેત્રમાં કામ કરતી ૩૪ ટકા સ્ત્રી શ્રમિકોને અલગ સંડાસની સુવિધાઓ પ્રાપ્ય નથી. કુલ શ્રમિકોના માત્ર ૨.૫ ટકા શ્રમિકોને જ આરામ-ગૃહની સુવિધા ઉપલબ્ધ છે. સીધી રીતે ઉત્પાદનમાં રોકાયેલા શ્રમિકો માટે તબીબી પ્રાથમિક ઉપચાર એક જરૂરિયાત છે પણ ૭૪ ટકા શ્રમિકોને આ સુવિધા ઉપલબ્ધ નથી.

સ્ત્રી શ્રમિકોને ઘોડિયાઘરની સુવિધા કોઈ પણ એકમમાં ઉપલબ્ધ નથી. જે વિભાગોમાં સ્ત્રી શ્રમિકો રોકાયેલ છે તે વ્યવસાયોમાં પ્રમાણમાં ઓછા શ્રમિકોની જરૂર પડે છે. આ વિભાગોમાં સ્ત્રીઓની મહત્તમ સંખ્યા ૨૦ હોઈ શકે પણ તેનાથી વધુ નહિ. સ્ત્રી શ્રમિકોને ઘોડિયાઘર અને અન્ય કલ્યાણકારી સુવિધાઓ ન આપવા માટે સામાન્ય રીતે આ કારણ આપવામાં આવે છે. જો કે ઘણા એકમોમાં ઓફિસ સ્ટાફમાં સ્ત્રીઓ રોકાય છે પણ તેમનેય આ સુવિધાઓ ઉપલબ્ધ નથી. કામના સ્થળે આ સુવિધાઓ અને ખાસ કરીને ઘોડિયાઘરની સુવિધાઓના અભાવમાં પ્રસુતિકાળ દરમ્યાન સ્ત્રી શ્રમિકોએ કામ પરથી ગેરહાજર રહેવું પડે છે. મિલ અને એકમોના માલિકો આ સુવિધાઓ આપવામાં માત્ર નિષ્ફળ નથી ગયા પણ સ્ત્રી શ્રમિકોની છટણી કરવા માટેનું તેઓ આ કારણ આપતા જણાયા છે. પ્રસુતિકાળ દરમ્યાન સ્ત્રી શ્રમિકો તેમના કામ માટે દાવો કરી શકે. વાઈન્ડીંગ અને રિલીંગ વિભાગોમાં કામ કરતી સ્ત્રી શ્રમિકો સામાન્ય રીતે પ્રસુતિકાળ દરમ્યાન તેઓ કામ પર ગેરહાજર રહે તે સમય માટે 'બદલી કારીગર'ની ગોઠવણ કરી આપે છે. ઘણીવખત આ તેમને વગર પગારે રજા મેળવી આપવામાં મદદરૂપ થાય છે અને સાથે જ એકમમા પાછા આવીને નોકરી મેળવવાની બાંહેધરી પણ આપાવે છે. પણ આવા કિસ્સાઓ ખૂબ જ ઓછા હોય છે. સામાન્ય રીતે, સ્ત્રી શ્રમિકો કામના સ્થળે આ સુવિધાઓના અભાવમાં કામ છોડીને અન્યત્ર ચાલી જાય છે.

આ સુવિધાઓના અભાવમાં ૨૭ ટકા જેટલા શ્રમિકો કામના સ્થળે અસંતોષજનક સુવિધાઓની ફરિયાદ કરે છે. આવા શ્રમિકોનું પ્રમાણ સંગઠિત ક્ષેત્ર અને અસંગઠિત ક્ષેત્ર બન્નેમાં લગભગ સરખું છે.

અસંગઠિત ક્ષેત્ર એટલે કે વણાટકામ ક્ષેત્રમાં જગ્યા સામાન્ય રીતે અવ્યવસ્થિત જોવા મળે છે અને મશીનો વચ્ચે અપૂરતી જગ્યા હોય છે. ચાલવા માટે પણ અપૂરતી. એકમો ખૂબ ગીચ લાગે. મશીનોની આવી સાંકડી ગોઠવણ શ્રમિકો માટે માત્ર અસ્વસ્થતાની પરિસ્થિતિ જ નથી ઊભી કરતી પણ કામના સ્થળે અકસ્માતની શકયતાઓમાં પણ વધારો કરે છે. ઉપરાંત, સંચાઓનો ઘોંઘાટ સમયાન્તરે શ્રમિકોની સાંભળવાની ક્ષમતા ઉપર પણ અવળી અસર પહોંચાડે છે.

ડાઈંગ પ્રોસેસીંગ વિભાગો રસાયણોની ગંધથી ભરેલા હોય છે. આ ગંધ શ્વાસમાં સતત જતી હોવાથી શ્રમિકોના સ્વાસ્થ્ય પર તેની હાનિકારક અસરો થાય છે. ઉપરાંત તે શ્રમિકોને અસ્વસ્થ બનાવે છે તેથી તે કાર્યક્ષમતા અને ઉત્પાદન પર પણ અવળી અસર કરે છે. વિભાગોની અંદર તાપમાન ખૂબ ઊંચું હોવાથી તે પણ શ્રમિકોને અસ્વસ્થ બનાવે છે. ટેક્સ્ટાઈલ ઉદ્યોગમાં મોટા ભાગની પ્રક્રિયાઓ ઊભા ઊભા પાર પાડવાની હોય છે. આ પ્રક્રિયાઓમાં રોકાયેલા શ્રમિકોને ઉત્પાદનની પ્રક્રિયા દરમ્યાન બેસવાની તક ભાગ્યે જ મળે છે. લાંબા કલાકો સુધી ઊભા રહીને ઊંચા તાપમાન અને ઘોંઘાટ વચ્ચે ૧૨ કલાકો સુધી સતત કામ કરવાને કારણે શ્રમિકોની થકવી નાખનાર પરિસ્થિતિ સહેલાઈથી સમજી શકાય છે.

ઉત્પાદનમાં વપરાતાં રસાયણોને કારણે ઘણી વખત વ્યાવસાયિક તકલીફો (occupational hazards) ઊભી થાય છે. આ પણ કામના સ્થળે

અકસ્માતની શકયતાઓમાં વધારો કરે છે. આ સર્વેક્ષણમાં કુલ પુરુષ શ્રમિકોના ૩૯ ટકા શ્રમિકોને અકસ્માત નડયો છે અથવા તેમણે અકસ્માત જોયા છે. સામાન્ય રીતે શ્રમિકોને પ્રાથમિક ઉપચાર અથવા તબીબી સારવાર અપાય છે પણ ભાગ્યે જ તેના માટે વળતર ચૂકવવામાં આવે છે.

ઉપરાંત, ધારો કે ઈજા વધારે મોટી હોય અને શ્રમિક કામ પર ગેરહાજર રહે તો મોટા ભાગના શ્રમિકોને રજાના દિવસો માટે પગાર પણ આપવામાં આવતો નથી. માત્ર થોડા જ કિસ્સાઓમાં તેમને પગાર આપવામાં આવે છે. પણ અહીં એક બાબત નોંધપાત્ર છે કે આ રજાના દિવસો માટે શ્રમિકોને જે પગાર ચૂકવવામાં આવે છે તે આઠ કલાકના દરે ચૂકવાય છે. એટલે કે અકસ્માતને કારણે રજાના દિવસો દરમ્યાન જે થોડા શ્રમિકોને પગાર આપવામાં આવે છે તે તેમના સામાન્ય દર કરતાં બે-તૃતીયાંશ જેટલો હોય છે.

શ્રમિકોની સંઘ ભાગીદારી

આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગની એક મુખ્ય લાક્ષણિકતા એ છે કે આમ તો આ ઉદ્યોગ ખૂબ જ મોટા પ્રમાણમાં વિકસ્યો છે પણ શ્રમિકોની સંઘ ભાગીદારી આ ઉદ્યોગમાં ખૂબ જ ઓછી અથવા નહિવત્ છે. સંગઠિત ક્ષેત્રના શ્રમિકો કોન્ટ્રાકટ પદ્ધતિ દ્વારા રોકવામાં આવતા હોવાથી એકમોમાં તેમના માટે સંગઠિત થવાની ભાગ્યે જ તક રહે છે અને અસંગઠિત ક્ષેત્રના શ્રમિકો કોઈ પણ પ્રકારની મજૂર સંઘ પ્રવૃત્તિઓમાં ભાગીદારી કરવા કરતાં જીવન નિર્વાહનાં સાધનો પ્રાપ્ત કરવાને વધુ પસંદગી આપે છે. સુરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં સંઘીય પ્રવૃત્તિની એક ખાસિયત એ રહી છે કે અહીં શ્રમિક સંઘ સક્રિય નથી પણ ઉત્પાદકોના મંડળો એકત્રીકરણની ખૂબ ઊંચી કક્ષા ધરાવે છે. આ સર્વેક્ષણમાં જણાયું કે ૯૧ ટકા શ્રમિકોની બાબતમા મિલોમાં શ્રમિક સંઘોનું અસ્તિત્વ જ નથી. બાકીના માત્ર ૫.૫ ટકા શ્રમિકો જ શ્રમિક સંઘના સભ્યો છે. પુરુષોની સરખામણીમાં શ્રમિક સંઘનાં સ્ત્રી સભ્યોનું પ્રમાણ ઊંચું છે. તેનું કારણ છે કે આ સ્ત્રી શ્રમિકો એવા એકમોમાં રોકાયેલાં છે જ્યાં સ્ત્રી શ્રમિકો કાયદાકીય રીતે નિયમિતતાના આધારે લેવાય છે અને જ્યાં શ્રમિક સંઘનું અસ્તિત્વ છે, ભલે તે નિષ્ક્રિય હોય.

તદ્ઉપરાંત, શ્રમિકો (૧ ને બાદ કરતાં) બીજા કોઈ અન્ય શ્રમિક સંઘના સભ્ય પણ નથી. જે શ્રમિકો સંઘના સભ્ય છે તેઓ પણ ક્યારેય સંઘની સભાઓમાં હાજરી આપતો નથી. તેઓ પોતાની સમસ્યાઓના નિરાકરણ માટે સંઘનો સંપર્ક પણ સાધતા નથી. આ દર્શાવે છે કે સુરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં મજૂર સંઘ પ્રવૃત્તિઓનો સદંતર અભાવ પ્રવર્તે છે. આ પ્રવૃત્તિઓ સ્વસ્થ ઔદ્યોગિક ક્ષેત્ર અને સારા ઔદ્યોગિક સંબંધોના વિકાસ માટે ખૂબ જરૂરી હોવા છતાં.

કામના સ્થળ માટેની ફરિયાદો

કામના સ્થળ માટેની ફરિયાદો શ્રમિકોનું કામના સ્થળ માટેનું વિખૂટાપણું દર્શાવે છે જેની ઔદ્યોગિક ઉત્પાદન પર અસર થાય છે. આવા કિસ્સાઓ અસંગઠિત ક્ષેત્રમાં જ નહિ પણ સંગઠિત ક્ષેત્રમાં પણ સામાન્ય બાબત છે. અસંગઠિત ક્ષેત્રના કુલ શ્રમિકોમાંથી ૫૫ ટકા શ્રમિકોને વાર્ષિક પગાર વધારો જણાયો નથી. તે જ રીતે, સંગઠિત ક્ષેત્રના ૩૧ ટકા શ્રમિકોને આ લાભ મળતો નથી. સંગઠિત ક્ષેત્રમાં આ લાભ શ્રમિકોને ન મળવાનું મુખ્ય કારણ શ્રમ કોન્ટ્રાકટ પદ્ધતિનું અસ્તિત્વ છે કારણ કે આ પદ્ધતિ હેઠળ શ્રમિકોના પગાર, વાર્ષિક પગાર વધારો વગેરે બાબતો કોન્ટ્રાકટરો દ્વારા નક્કી કરવામાં આવે છે. તદ્ઉપરાંત ૧૨.૫ ટકા શ્રમિકોને તેમના પગાર પણ નિયમિત રીતે મળતા નથી. (કોઠો-૪)

કુલ શ્રમિકોના ૮૦ ટકા શ્રમિકો એવા છે જેમને ઓળખપત્રો અપાયા નથી. સંગઠિત ક્ષેત્રના માત્ર ૨૫ ટકા શ્રમિકોને જ ઓળખપત્રો આપવામાં આવ્યા છે જ્યારે અસંગઠિત ક્ષેત્રમાં આવા શ્રમિકોનું પ્રમાણ માત્ર ૧૩ ટકા છે. અને આ બધા ઉપરાંત, એક જ સરખા

કોઠો-૪ : કામના સ્થળ માટેની શ્રમિકોની ફરિયાદો

	સંગઠિત ક્ષેત્ર		અસંગઠિત ક્ષેત્ર		કુલ
	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	પુરુષો	સ્ત્રીઓ	
પગારમાં વાર્ષિક વધારો નથી મળતો	૨૮ [૧૪.૦]	૩ [૧.૫]	૪૬ [૨૩.૦]	૯ [૪.૫]	૮૬ [૪૩.૦]
પગાર નિયમિત રીતે નથી મળતો	૬ [૩.૦]	૭ [૩.૫]	૬ [૩.૦]	૬ [૩.૦]	૨૫ [૧૨.૫]
ઓળખપત્ર નથી અપાયો	૪૬ [૨૩.૦]	૨૯ [૧૪.૫]	૪૮ [૨૪.૦]	૩૬ [૧૮.૦]	૧૫૯ [૭૯.૫]
સામાન્ય રીતે જે પગાર મળવો જોઈએ તેટલો પગાર નથી મળતો	૩ [૧.૫]	૧૭ [૮.૫]	૨ [૧.૦]	૧૩ [૬.૫]	૩૫ [૧૭.૫]
કામના સ્થળે અસલામતી અનુભવાય છે	૨૬ [૧૩.૦]	૩૭ [૧૮.૫]	૩૬ [૧૮.૦]	૧૫ [૭.૫]	૧૧૪ [૫૭.૦]
કાયમી નોકરી હોવી જોઈએ	૯ [૪.૫]	૨ [૧.૦]	૧૬ [૮.૦]	— [૦.૦]	૨૭ [૧૩.૫]
સામાજિક સલામતીની સુવિધાના લાભો મળવા જોઈએ	૨ [૧.૦]	— [૦.૦]	૬ [૩.૦]	૪ [૨.૦]	૧૨ [૬.૦]

કામ માટે શ્રમિકોને સામાન્ય રીતે એકસરખો પગાર ચૂકવાતો નથી.

સામાન્ય રીતે શ્રમિકોને ચૂકવવામાં આવતો પગાર ઘણાં પરિબળો પર આધાર રાખે છે. દા.ત. લાગવગ-શાહી વગેરે. શ્રમિકોનાં પગારધોરણો મંદીની સીઝન અને તેજીની સીઝન દરમ્યાન અને એક એકમથી બીજા એકમમાં પણ બદલાય છે. શ્રમિકોની આ નબળી પરિસ્થિતિ કામના સ્થળે શ્રમિકોમાં અસુરક્ષિતતા અને અસંતોષની લાગણી ઊભી કરે છે. આવા શ્રમિકોનું પ્રમાણ ૪૨ ટકા છે. માત્ર ૩૫ ટકા જેટલા જ શ્રમિકો પોતાના વ્યવસાયથી સંતોષ પામે છે. ઔદ્યોગિક ઉત્પાદનાના આ ભાગીદારોની અપેક્ષાઓ બહુ ઊંચી જણાતી નથી અને તેઓ સામાજિક સલામતીના લાભો, કામના સ્થળે પૂરતી સુવિધાઓ, કાયમી નોકરી અને નિયમિત પગારની અપેક્ષાઓ રાખે છે જે તેમનો શ્રમિક તરીકેનો અધિકાર પણ છે અને જે તેઓ મેળવવાપાત્ર પણ છે.

ઉદ્યોગો દ્વારા માનવીય મૂડીમાં રોકાણ

કામના સ્થળે શ્રમિકોને આપવામાં આવતી તાલીમ વગેરેની સુવિધાઓ શ્રમિકોની ઉત્પાદકતા અને કાર્યક્ષમતામાં વધારો લાવવામાં મદદરૂપ થાય છે. આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં મોટા ભાગના કિસ્સાઓમાં (સંગઠિત અને અસંગઠિત ક્ષેત્ર બન્નેમાં) તાલીમની સુવિધાઓ ભાગ્યે જ જોવા મળે છે. જે થોડાક વિભાગોમાં આ સુવિધા ઉપલબ્ધ છે તેમાં ટ્રેસિંગ વિભાગનો સમાવેશ થાય છે. બીજા વિભાગો જેમ કે સંગઠિત ક્ષેત્રના ડાઈંગ અને પ્રોસેસીંગ, અસંગઠિત ક્ષેત્રના વીવીંગ, રીલીંગ વાઈંડીંગ, વગેરે વિભાગોમાં આવી કોઈ સુવિધા ઉપલબ્ધ નથી.

સામાન્ય રીતે, નવા દાખલ થનારા શ્રમિકો

તેમના મિત્રો, સંબંધીઓ (જે તેમને આ ઉદ્યોગમાં દાખલ થવામાં મદદરૂપ થાય છે) પાસેથી આ કાર્ય શીખી લે છે. આ અર્થમાં જોઈએ તો, ઔદ્યોગિક ક્ષેત્ર ગ્રામીણ સ્થાનાંતરિતોને ઔદ્યોગિક ક્ષેત્રમાં વધુ ઉત્પાદકીય કાર્યોમાં સમાવી લેવાની તાલીમી સંસ્થા તરીકેનો ભાગ ભજવવામાં નિષ્ફળ ગયું છે.[૧]

બઢતીના લાભો

આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગનાં બન્ને ક્ષેત્રોમાં શ્રમિકો માટે બઢતીના લાભોનો સદંતર અભાવ જોવા મળે છે. આ બાબત એ હકીકત ઉપરથી પણ સમજી શકાય છે કે ૫ વર્ષથી વધુ સમય સુધી આ ક્ષેત્રમાં રોકાયેલા હોવા છતાં મોટા ભાગના શ્રમિકો એ જ કામમાં રોકાયેલા જણાય છે. જો કે ખૂબ જ ઓછા કિસ્સાઓમાં (૧.૫ ટકા) શ્રમિકોને તેમના હાલના દરજ્જા પર બઢતી મળી છે. દા. ત. વણાટ કારીગરોને સુપરવાઇઝર તરીકે બઢતી મળી છે. સામાન્ય રીતે, સૌથી વધુ વગ ધરાવનાર શ્રમિકોને જ આવો લાભ મળે છે. ઊર્ધ્વગામી ગતિશીલતાના અભાવને કારણે લગભગ બધા જ શ્રમિકો લાંબે ગાળે પણ નીચલી પરિધિનાં કાર્યોના પરિસરમાં જ બંધિત રહે છે.

શિક્ષણ અને અનુભવ ઉપર વળતર

શિક્ષણ અને અનુભવ માનવીય મૂડીમાં વધારો લાવે છે અને તેથી ઔદ્યોગિક ક્ષેત્રની ઉત્પાદકતા અને કાર્યક્ષમતામાં પણ વધારો થાય છે. આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં શ્રમિકોની આંતર–એકમ ગતિશીલતા ખૂબ જ વધારે હોવાને કારણે તેમનો એકમ–વિશિષ્ટ અનુભવ (firm–specific experience) જાણવો અઘરો છે. તેથી શ્રમિકોના આયુષ્યને અહીં અવેજી ચલ તરીકે લેવામાં આવ્યું છે. નીચલા આયુ વર્ગમાં શ્રમિકોને મળતા પગાર અને ઉપરી આયુ–વર્ગના શ્રમિકોને મળતા પગારમાં બહુ તફાવત નથી. બન્ને ક્ષેત્રો (સંગઠિત અને અસંગઠિત)માં પરિસ્થિતિ લગભગ સરખી જ છે. તે જ રીતે, શિક્ષણ ઉપર પણ શ્રમિકોને કોઈ વળતર મળતું જણાતું નથી. ઉચ્ચ શિક્ષણના વર્ગમાં શ્રમિકોનું પગાર–ધોરણ ઓછું શિક્ષણ (અથવા અભણ) ધરાવનાર શ્રમિકો જેટલું જ છે. આ દર્શાવે છે કે શ્રમ બજારના આ નીચલા વૃત્ત ખંડોમાં (segments) શ્રમિકોને શિક્ષણ અને અનુભવ ઉપર કોઈ વળતર મળતું નથી. તેથી કહી શકાય કે આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં ઉત્પાદનમાં રોકાયેલાં કાર્યોમાં માનવીય મૂડી વગેરે બાબતોનું મહત્ત્વ ન્યૂનતમ છે.

ઉપસંહાર

આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગનાં બન્ને ક્ષેત્રો (સંગઠિત અને અસંગઠિત)ના શ્રમિકોની પરિસ્થિતિમાં કોઈ તફાવત જણાતો નથી. આ ઉદ્યોગમાં માનવીય મૂડી ઉપર કોઈ વળતર શ્રમિકોને મળતું નથી અને બઢતીની શકયતાઓ પણ નહિવત્ છે. આ ઉદ્યોગના શ્રમિકોનાં વેતનોનું નિર્ધારણ પ્રવર્તમાન વેતનદરના આધારે થાય છે અને નહિ કે શિક્ષણ અને અનુભવના આધારે. નિમ્ન તાલીમી જરૂરિયાતોને કારણે અને તાલીમની સુવિધાઓના અભાવના લીધે વેતન સ્તરો નીચાં જણાય છે. શ્રમ બજારના આ નીચલા વૃત્ત-ખંડોના શ્રમિકો માટે અન્ય લાભોનો સદંતર અભાવ, ઊંચું ટર્નઓવર વગેરે પણ જણાય છે. કુશળતા અને તાલીમના અભાવને કારણે શ્રમબજાર સ્પર્ધાયુક્ત બની જાય છે જે માંગ અને પુરવઠાના સામાન્ય મોડેલથી બહુ જુદું જણાતું નથી.

સંદર્ભ

૧ Deshpande L. K. Urban Labour Markets: Problems and policies, in 'Employment policy in Developing Country': A Case study of India Vol. 1 and 2 ed. by Austen Robinson, P. R. Brahmand and Deshpande L. K. Macmillan Press London, 1983.

ગુજરાતમાં અનુસૂચિત જાતિ અંગેના સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસો : વિહંગાવલોકન

મનુભાઇ મકવાણા

આઝાદી પહેલા વર્ણાશ્રમ સમાજવ્યવસ્થાવાળા હિંદુ સામાજિક માળખામાં સૌથી નીચેના દરજ્જે ગણાયેલી જાતિના લોકો અસ્પૃશ્યો હતા. તેઓ શૂદ્રો તરીકે ઓળખાતા અને તેઓને આર્થિક, શૈક્ષણિક, સામાજિક, ધાર્મિક, રાજકીય અધિકારોથી વંચિત રાખવામાં આવેલા. આઝાદી બાદ ભારતના રાજ્ય બંધારણમાં અસ્પૃશ્ય ગણાતી જ્ઞાતિઓને તેઓનું સામાજિક પછાતપણું, વ્યવસાય, રહેઠાણનું સ્થાન, જાહેર સુવિધાના સાધનોનો તેઓને કરવા દેવાતો ઉપયોગ, હિન્દુ સામાજિક માળખામાં આ જાતિઓ કરતાં ઉચ્ચ ગણાતી જાતિઓના લોકોનો સ્પર્શા-સ્પર્શ અને આંતરક્રિયાત્મક વ્યપહાર વગેરે જેવા ચોક્કસ માપદંડો દ્વારા નક્કી કરીને એક અલગ યાદી (અનુસૂચિ) બનાવવામાં આવી. આ અનુસૂચિ હેઠળ આવરી લેવાયેલ જ્ઞાતિઓને ભારતીય સંવિધાનમાં 'અનુસૂચિત' તરીકે ઓળખવામાં આવી છે. સંવિધાનના આર્ટિકલ ૩૪૧ (૧) હેઠળ રાષ્ટ્રપતિએ અનુસૂચિત જાતિ માટે પ્રથમ પ્રેસીડેન્સીયલ ઓર્ડર ૧૯૫૦માં બહાર પાડયો. આ જાતિઓનાં હિતોની રક્ષા તેમ જ તેમના સામાજિક, આર્થિક અને શૈક્ષણિક વિકાસ માટે સંવિધાનની કંડિકાઓ ૧૪થી ૧૭, ૨૦ ૪૬ અને ૩૩૦થી ૩૪૨ અન્વયે ખાસ વ્યવસ્થા કરવામાં આવી છે.

વર્ણાશ્રમની શરૂઆતથી વર્તમાન સુધી અનેકવિધ નામો (દાસ, પિરીયલ, ચંડાલ, નામશૂદ્ર, શૂદ્ર, અંત્યજ, કચડાયેલો વર્ગ, હરિજન, અનુસૂચિત જાતિ) થી ઓળખાતી આ જાતિઓ તેઓનો શરૂઆતથી નીચો સામાજિક દરજ્જો, ઓળખનાં ચોક્કસ સામાજિક લક્ષણો, તેમ જ સમાજથી તરછોડાયેલા હોવાના નાતે અનેક અભ્યાસીઓનું ધ્યાન ખેંચનારી બની રહેલી જોવા મળે છે. ૧૯૦૧માં તૈયાર કરવામાં 'ગેઝેટીયર ઓફ ધી પ્રેસીડેન્સી'[1]માં તેમના વ્યવહાર અને (વર્તન અંગેની એથનોગ્રાફિક માહિતી ઉપલબ્ધ છે. (દેસાઈ–૧૯૮૨)[2] અંગ્રેજ શાસનકાળ દરમ્યાન સમાજ નૃવંશશાસ્ત્રીઓ, અંગ્રેજી વહીવટી અધિકારીઓ, ખ્રિસ્તી મિશનરીઓ અને ભારતીય અભ્યાસીઓએ આ જાતિઓની ઉત્પત્તિ, ધાર્મિક પાસાંઓ, વ્યવસાય, રીતરિવાજો વગેરેને લઈને સંશોધનાત્મક લખાણો લખ્યાં છે. સમાજશાસ્ત્રમાં થયેલા અભ્યાસોમાં તેમના ઉલ્લેખો અગ્રસ્થાને છે. આવા અભ્યાસોમાં એસ. વી. કેતકર–૧૯૦૯[3] આર. ઈ. ઈથોવેન–૧૯૨૦,[4] ડબલ્યુ એચ. વાઈઝર–૧૯૩૬,[5] જી. એચ. હટન,–૧૯૪૬[6] જી. એસ. ઘુર્યે–૧૯૩૨[7] અને બી. આર. આંબેડકર–૧૯૧૭[8]નો સમાવેશ થાય છે.

આ અભ્યાસોમાં કેતકરે 'અસ્પૃશ્ય' શબ્દનો ઉપયોગ અમુક ચોકકસ જાતિ માટે કર્યો છે. જે શબ્દનો ઉપયોગ પાછળથી વ્યાપક રીતે ચાલુ રહ્યો છે. વાઈઝરના અભ્યાસમાં ઉત્તર ભારતમાં જુદી જુદી જ્ઞાતિઓ વચ્ચે આશ્રયદાતા અને આશ્રિત (ઉચ્ચ જાતિના લોકો અને નીચલી જાતિના લોકો) વચ્ચેનો આદાન-પ્રદાનનો વ્યવહાર તેમ જ વ્યાવસાયિક વિશેષીકરણનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. હટન અને ઘુર્યે જેવા સમાજવિજ્ઞાનીઓના અભ્યાસમાં આ જાતિઓની ઉત્પત્તિ, તેઓનો વિકાસ અને જ્ઞાતિપ્રથા જેવી બાબતોનું ઊંડાણપૂર્વક વર્ણન કરેલું જોવા મળે છે. આ જ સમયગાળા દરમ્યાન જી. ડબલ્યુ બ્રીગ્સ[9] અને બી. આર આંબેડકરના અભ્યાસો માત્ર અનુસૂચિત જાતિને ધ્યાનમાં રાખીને જ કરવામાં આવ્યા છે. ઉત્તર ભારતના 'ચમાર' અંગેનો

બ્રીગ્સનો અભ્યાસ કદાચ ભારતમા કોઈ ચોક્કસ શૂદ્ર જાતિ અગેનો માનવજાતિ વૃત્ત પ્રબધ (Ethnographic monogrph) છે તેમા ચમારોના પછાતપણાને લઈને તેમના સામાજિક માળખામા તેમના રીતરિવાજો, વર્તન વ્યવહારો, દરજ્જો, ધાર્મિક પાસુ વગેરેનુ આલેખન કરાયુ છે આબેડકરે શૂદ્રો કોણ હતા? નો પ્રશ્નો ઉઠાવી તેઓની ઉત્પત્તિ અગેના સિદ્ધાતોની ઐતિહાસિક સદર્ભમા આલોચના કરી છે આ સાથે તેઓ કેવી રીતે શૂદ્રો બન્યા? હિન્દુ સમાજમાં તેમનુ શુ સ્થાન હતુ? અન્ય જ્ઞાતિઓ સાથેના તેમના આતરજાતિય વર્તન વ્યવહારો કેવા હતા વગેરે બાબતો ઉપર પ્રકાશ પાડ્યો છે

આઝાદી પહેલા ભારતની સમગ્ર જાતિઓના સદર્ભમા થયેલા અભ્યાસોમા અનુસૂચિત જાતિઓનો સમાવેશ થયો છે આઝાદી પછીથી જે અભ્યાસો થયા તેમા મોટે ભાગે જાતિઓના વિકાસ સાથે સકળાયેલા વિવિધ સામાજિક, આર્થિક, શૈક્ષણિક પાસાઓની ચર્ચા કરાઈ છે તેમ જ હિન્દુ સમાજ સ્તરરચના જજમાની પ્રથાને લઈને સમાજિક માળખામા પછાત જાતિઓના લોકોની સામાજિક સ્થિતિ વગેરેની રજૂઆત કરવામા આવી છે આપણે ઉપરોક્ત વિષયવસ્તુ સાથે ગુજરાતના સદર્ભમા થયેલા અભ્યાસોમાથી કેટલાક અભ્યાસોના વિષય સદર્ભો જોવા પ્રયાસ કરીશુ પ્રસ્તુત લેખનમા બધા જ અભ્યાસો માટે તેમ કરવાનો મારો આશય નથી ૧૯૬૦ પહેલા જે અભ્યાસો થયા છે તે તત્કાલીન મુબઈ રાજ્ય (પ્રોવીન્સ)ના અભ્ય સોમા જ સમાવિષ્ટ છે તે ઉપરાત જી. એચ દેસાઈ ૧૯૧૨ એસ સ્ટેવીન્સન-૧૯૩૦,[૧૦] એ ડી પટેલ-૧૯૩૬,[૧૧] બી વી પડયા-૧૯૫૯,[૧૨] અને સૌરાષ્ટ્રની પછાત કોમો ૧૯૫૭, ૫૮, ૧૯૫૯,[૧૩] મુખ્ય છે

જી એચ દેસાઈએ વડોદરા રાજ્યમા વસવાટ કરતી જુદી જુદી જાતિઓની માહિતી અગેની સગ્રહની રચના કરી આ સગ્રહરચનામા બ્રિટિશરોએ ગેઝેટીયરની રચના માટે જે પદ્ધતિ વાપરેલી તેનો જ ઉપયોગ કરાયો હતો તેમા જાતિઓના સામાજિક માળખાનુ વર્ણન કરતા તમણે સૌ પ્રથમ એ હકીકત નોધી છે કે અસ્પૃશ્ય જાતિઓમા પણ એક બીજાની સાથે અસ્પૃશ્યતા પાડવામા આવે છે તેમની વચ્ચે સ્પષ્ટ રીતે સામાજિક કોટિક્રમના ધોરણે સ્તરીકરણ થયેલુ છે આ જ સમયગાળામા થયેલો સ્ટેવી સનનો અભ્યાસ ગુજરાતની અસ્પૃશ્ય જાતિઓમા તે સમયે ઢેડ તરીકે ઓળખાતી વણકર જાતિ ઉપર પ્રકાશ પાડતા સમાજ-માનવશાસ્ત્રીય રીતે કરાયેલો અભ્યાસ છે જેમા અસ્પૃશ્યતાના મુદ્દાની ચર્ચા સાથે તેમના સામાજિક વ્યવહારો-સીમતથી મૃત્યુ અને તે પછી કરાતી વિધિ/સસ્કારનુ બારીકાઈથી વર્ણન કરાયું છે આ બન્ને અભ્યાસોમા અસ્પૃશ્યતાને મહત્ત્વની બાબત ગણીને સામાજિક માળખાને તેમ જ તેમાના સામાજિક વ્યવહારોને સમજવાનો પ્રયત્ન કરાયેલો જોવા મળે છે

બીજી તરફ સૌરાષ્ટ્ર પછાતવર્ગ બોર્ડ દ્વારા સૌરાષ્ટ્રની પછાત કોમો ઉપર કરાયેલા અભ્યાસમા અસ્પૃશ્યો સહિત ૭૪ જેટલી પછાત જાતિઓની રૂઢિઓ તેમ જ સામાજિક અને આર્થિક પરિસ્થિતિનુ વર્ણન કરાયું છે આ જ સમયે એ ડી પટેલે પોતાના શોધ નિબધમા ખેડા જિલ્લાના બોરસદ તાલુકાના અભ્યાસમા ત્યાના અસ્પૃશ્યોની આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ ઉપર પ્રકાશ પાડતા લખ્યું છે કે તેઓ ખેતમજૂરો છે અને વ્યવસાય અર્થે મોટા ગામ કે શહેરોમા સ્થળાતર કરે છે વ્યવસાયના પાસાને જ કેન્દ્રમા રાખીને બી વી પડયાએ અમદાવાદ જિલ્લાના અનુસૂચિત જાતિના અભ્યાસમા નોધ્યું, 'તેઓના રૂઢિગત વ્યવસાયોના બધનો તૂટવાની સાથે તઓ નવા વ્યવસાયોની અનેકવિધ ઉપલબ્ધ તકો તરફ વળ્યા છે'

ઉપરોક્ત અભ્યાસોમા ગુજરાતમા આઝાદી પહેલા અને તે પછીના દસકામા જે પ્રવાહ તાદૃશ થાય છે તેમા કેટલાક અભ્યાસો જાતિઓના સર્વાગી પાસાઓને સ્પર્શતા છે, તો કેટલાક અભ્યાસો તેઓના ચોક્કસ પાસાઓ ઉપર પ્રકાશ પાડે છે. સ્ટેવીન્સનનો અભ્યાસ ચોક્કસ જાતિના કેટલાક પાસાઓને લઈને

કરાયેલો છે. આ સમયગાળા પછીથી ગુજરાત રાજકીય રીતે મુંબઈ રાજ્યથી અલગ થઈને સ્વતંત્ર રાજ્ય તરીકેનો દરજ્જો પામ્યું. જુદા જુદા વિષયોનાં અનેકવિધ પાસાંઓને લઈને કરાતા અભ્યાસોનું પ્રમાણ વધ્યું. સમાજશાસ્ત્રમાં અનુસૂચિત જાતિઓના અભ્યાસોમાં પણ તે જ પ્રમાણે થતું જોવા મળે છે. આ અભ્યાસોને કેટલાક મુખ્ય તેમ જ તેના પેટા પ્રવાહોમાં વહેંચીને જોઈએ.

અભ્યાસોના મુખ્ય પ્રવાહો

(૧) એવા અભ્યાસો કે જે જાતિઓનાં સર્વાંગી પાસાંઓને સ્પર્શતા છે.

(ક) આ અભ્યાસોમાં જાતિઓનાં ચોક્કસ પાસાં જેવાં કે, શિક્ષણ, વ્યવસાય કે અન્ય પાસાને લઈને હાથ ધરાયેલા અભ્યાસો આવરી લેવામાં આવ્યા છે.

(૨) ચોક્કસ જાતિ કે તેના ભાગને લઈને કરાયેલાં સર્વાંગી પાસાંઓને સ્પર્શતા અભ્યાસો/લેખો

(ખ) કોઈ ચોક્કસ જાતિને લઈને તેના કોઈ ચોક્કસ પાસાના સંદર્ભમાં કરાયેલા અભ્યાસો/લેખો.

(૩) બંધારણમાં કરાયેલી અનામતની જોગવાઈ, તેની સાર્થકતા અને મૂલ્યાંકન અંગેના અભ્યાસો

(૪) સંકીર્ણ અભ્યાસો.

(૫) સાહિત્યિક અભ્યાસો (વાર્તા, નવલકથા, રેખાચિત્રો ઇત્યાદિ).

૧૯૬૦ પછીના દાયકાઓમાં થયેલા અભ્યાસોને આપણે ઉપરોક્ત જુદા જુદા પ્રવાહોમાં જોઈએ તે પહેલાં આજ પર્યંત થયેલા અભ્યાસોને જુદા જુદા સમય ગાળાઓ/દશકાઓમાં વહેંચી આંકડાકીય હકીકત જોઈ લઈએ. જે ઉપરથી ખ્યાલ આવી શકે કે પ્રસ્તુત વિષયમાં વાસ્તવમાં કેટલું કાર્ય અભ્યાસ દ્વારા થયું છે અને તે કયા સ્વરૂપે છે.

અનુ. નંબર	અભ્યાસનો સમયગાળો	થયેલ અભ્યાસની સંખ્યા
૧	૧૯૬૦ થી ૧૯૭૦	૬
૨	૧૯૭૧ થી ૧૯૮૦	૩૦
૩	૧૯૮૧ થી ૧૯૯૦	૮૦
૪	૧૯૯૧ થી આગળ	૫
	કુલ	૧૨૧

ઉપરોક્ત આંકડાઓ ઉપરથી ખ્યાલ આવશે કે ૧૯૭૦ થી ૧૯૯૦ના ૨૦ વર્ષના ગાળામાં આ જાતિઓ/જાતિ અંગેના અભ્યાસો/લેખોનું પ્રમાણ વધુ રહ્યું છે. આની પાછળનાં કારણો જોઈએ તો આ સમયગાળામાં રાજ્યની આર્થિક સહાય સાથે અમદાવાદ, રાજકોટ, સૂરત, વલ્લભ વિદ્યાનગર વગેરે સ્થળોએ 'અસ્પૃશ્યતા નિવારણ'ના રાજ્યના કાર્યક્રમ હેઠળ રાજ્યકક્ષાના પરિસંવાદોનું આયોજન કરાયું. આ પરિસંવાદોમાં સમાજવિજ્ઞાન અને સંશોધન ક્ષેત્રના તેમજ અન્ય અભ્યાસીઓએ પોતાનાં દૃષ્ટિબિંદુઓ રજૂ કરતા અભ્યાસલેખો રજૂ કર્યા.

તત્કાલીન સમયમાં થયેલા અભ્યાસોના બીજા મહત્ત્વના પાસાને જોઈએ તો ફક્ત ચાર પીએચ. ડી. કક્ષાના પ્રબંધો (ગુજરાત યુનિવર્સિટી, સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટી, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અને દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટી) થયેલા જોવા મળે છે. તો એમ. ફિલ. કક્ષાના શોધ નિબંધોની સંખ્યા પાંચ (૨—ગુજરાત યુનિવર્સિટી ૨,—ગુજરાત વિદ્યાપીઠ ૧,—દક્ષિણ ગુજરાત યુનિ.) છે. પુસ્તક સ્વરૂપે પ્રકાશિત થયેલાં સંશોધનાત્મક અભ્યાસોની સંખ્યા આઠ છે. (દેસાઈ,[૧૪] શાહ,[૧૫] પરમાર,[૧૬] પટેલ,[૧૭] ચાવડા,[૧૮] જ્યોતિકર,[૧૯] મેકવાન અને મહેરિયા,[૨૦] અને લોકાયન,[૨૧]) આ સિવાય અસ્પૃશ્યતા નિવારણ અંગેના પરિસંવાદોમાં રજૂ કરાયેલા લેખોને જે તે સંસ્થાઓએ સંકલિત સ્વરૂપે પરિસંવાદમાં ભાગ લેનારાઓને આપેલા તે લેખોને પુસ્તક તરીકે ગણીએ તો તેની સંખ્યા ચાર છે. જેમાં જુદાં જુદાં પાસાંઓને લઈને લખાયેલા કુલ ૧૧૦ અભ્યાસ લેખોના

સમાવેશ થાય છે. માહિતીના આધારે જે હકીકત જોવા મળે છે તે મુજબ ગુજરાત સમાજશાસ્ત્ર પરિસંવાદ દ્વારા આયોજિત ત્રણ અધિવેશનોમાં રજૂ કરાયેલા કુલ ૬૭ અભ્યાસ લેખોમાં પ્રસ્તુત વિષયને લઈને ફક્ત ત્રણ અભ્યાસ લેખો રજૂ થયા છે.

૩

આગળ ઉપર દર્શાવેલા અભ્યાસના પ્રવાહો મુજબ ગુજરાતમા થયેલા અભ્યાસો જોઈએ તો સૌ પ્રથમ એવા અભ્યાસો લઈ શકાય કે જે જાતિઓના સર્વાંગી પાસાંઓને લઈને તેના સંદર્ભમાં કરવામાં આવ્યા છે. આવા કુલ ૧૪ અભ્યાસો થયા છે. જેમાં મહેતા–૧૯૮૧,[૨૧] શાહ ૧૯૮૨,[૨૨] મસવી–૧૯૮૨, ૧૯૮૩, ૧૯૮૪,[૨૩] પટેલ–૧૯૮૩,[૨૪] ભટ્ટ–૧૯૮૪,[૨૫] ઉપાધ્યાય-૧૯૮૫,[૨૬] મકવાણા-૧૯૮૬,[૨૭] નાયક-૧૯૮૭,[૨૮] પુનાલેકર–૧૯૮૭[૨૯] અને મહેતા–૧૯૯૦[૩૦] મુખ્ય છે. આ અભ્યાસોમાંથી કેટલાક અભ્યાસોના વિષયવસ્તુ જોઈએ તો મસવીએ કરેલા 'ગુજરાતના હરિજન'ના સંશોધનાત્મક અભ્યાસોમાં રાજ્યના ચોક્કસ ગામોને પસંદ કરીને તેઓના પ્રશ્નો, તેમનો સર્વાંગી વિકાસ અને પરિવર્તનને જોવા પ્રયાસ કર્યો છે. ઉપાધ્યાય ચંદ્રકાંતના અભ્યાસમાં આ જાતિઓના લોકો જે ગુજરાતનાં મુખ્ય ૬ શહેરોમાં રહે છે, તેઓની સામાજિક, આર્થિક અને શૈક્ષણિક બાબતો લઈને તેમના જીવન ઉપર પડતી શહેરી જીવનની અસરોને લીધે આવતા પરિવર્તનને સમજવાનો પ્રયાસ કરાયો છે. સાથે સાથે જાતિના લોકોની શહેરોમાંની પરિસ્થિતિ ઉપર પણ પ્રકાશ પાડવામાં આવ્યો છે. મનુભાઈ મકવાણાએ પોતાના પ્રકાશિત લેખ 'ધી અનટચેબલ્સ : એન ઓવરવ્યુ'માં અનુસુચિત જાતિના ઉત્પત્તિકાળથી લઈ વર્તમાન બંધારણીય જોગવાઈઓ સુધીની વિગતોને તપાસીને જાતિના સમગ્ર સામાજિક માળખામાં આવેલાં પરિવર્તનો સમજવાનો પ્રયાસ કર્યો છે તો બીજી તરફ ૧૯ મા સૈકામાં સમગ્ર ગુજરાતમાં શરૂ થયેલા પરિવર્તનના પ્રવાહની અસર ગુજરાતના અસ્પૃશ્યો ઉપર શું પડી તે મકરન્દ મહેતા (૧૯૮૧)એ પોતાના લેખમાં તપાસી છે. તેઓએ નોંધ્યું છે કે બ્રિટિશરો દ્વારા પોતાની રંગભેદની નીતિનો વિરોધ કરનારા બુદ્ધિજીવીઓ અસ્પૃશ્યોને આધુનિક વિજ્ઞાનને કારણે વિકસેલી તકોનો લાભ (શિક્ષણ, હોસ્પિટલ, આગગાડી વગેરે) લેવા અટકાવતા અને બહિષ્કાર કરતા. છાપાંઓમાં આ લાભો અસ્પૃશ્યો લે તેની સામે ઝુંબેશ શરૂ કરેલી. વિકાસની તકો અને સવલતોનો લાભ ઉચ્ચ વર્ણો/વર્ગોએ જ લીધો હતો. તેમના બીજા લેખમાં (૧૯૯૦) મહેતાએ ગુજરાતમાં હરિજન કલ્યાણની પ્રવૃત્તિઓની શરૂઆત અને તેની સાંસ્કૃતિક ગતિવિધિઓ વિશે લખ્યું છે. અસ્પૃશ્યો ઉપર થતા અત્યાચારોનાં ઉદાહરણો આપી ગાંધીજીની હરિજન કલ્યાણની પ્રવૃત્તિની સફળતા, મૂંજીપતિઓનો તે માટે મળેલો સાથ અને ગાંધી વિચારવાળા સેવકોનું પ્રવૃત્તિઓ માટેનું સમર્પણ તેઓએ દર્શાવ્યું છે. જોકે એક નોંધ મૂકી છે કે 'હરિજન સેવક સંઘની કારોબારીના શરૂઆતના ત્રણ અસ્પૃશ્ય સભ્યો ફારેગ થયા બાદ તેમાં કોઈ હરિજનને લેવામાં આવ્યો નથી.' આઝાદી પહેલાંના સમયગાળાને લઈને લખાયેલા આ બંને લેખો પછીનું ચિત્ર બતાવતો અભ્યાસ ઊર્મિલાબેન પટેલ (૧૯૮૩)નો છે. તેઓએ તેમના પુસ્તકમાં અસ્પૃશ્યોને કેન્દ્રમાં રાખી અસ્પૃશ્યોના સમાજજીવનના મોટા ભાગનાં પાસાઓને ઉપલબ્ધ આંકડાકીય માહિતી સાથે તપાસીને આ જાતિઓને વિકસતા સમુદાયો તરીકે ઓળખેલ છે. સમાજવિજ્ઞાનોમાં થતા અભ્યાસો આ જાતિઓનાં અનેક પાસાંઓને સ્પર્શતા હોય છે. આવાં પાસાંઓનો ઉલ્લેખ કરીને બદલાતા સંદર્ભોના અભ્યાસના ઉપસતા નવા નવા પ્રશ્નો અને મુદ્દાઓને સંશોધકો સમક્ષ મૂકવાનું કાર્ય પુનાલેકર (૧૯૮૭) દ્વારા તેમના લેખમાં કરવામાં આવ્યું છે.

ઉપરોક્ત અભ્યાસોમાં સમગ્રપણે જોઈએ તો અનેકવિધ પરિબળોને લઈને જાતિઓનાં વિવિધ પાસાંઓમાં આવતાં પરિવર્તનો અને તેને લઈને સમગ્ર માળખા ઉપર પડતી તેની અસરો જોવા/તપાસવાના પ્રયત્નો કરાયા છે.

બીજા પ્રકારના અભ્યાસોમાં એવા પ્રકારના અભ્યાસોનો સમાવેશ કરી શકાય કે જેમાં જાતિઓનાં ચોક્કસ પાસાંઓને લઈને તે અભ્યાસો/લેખો થયા છે. આમાં સાત એમ. એ. કક્ષાના શોધ નિબંધો, એક પીએચ. ડી. પ્રબંધ, બાર પુસ્તક રૂપે પ્રકાશિત થયેલાં સંશોધનો છે. તે ઉપરાંત આદિવાસી તાલીમ અને સંશોધન કેન્દ્રો દ્વારા હાથ ધરાયેલાં સંશોધનોના અહેવાલ, લેખો અને જુદા જુદા પરિસંવાદોમાં ૨૯ થયેલા લેખો છે. અભ્યાસોના વિષયવસ્તુ તરીકે અસ્પૃશ્યતા, શિક્ષણ, આર્થિક અને સામાજિક વિકાસ, રાજકીયકરણ, અસ્પૃશ્યોનું નગરીકરણ અને દલિતચળવળ વગેરે મુખ્ય છે. આમાં કેટલાક અભ્યાસોનો ઉલ્લેખ કરવો યોગ્ય લેખાશે. દા.ત. આઈ. પી. દેસાઈ ૧૯૭૨ અને ૧૯૮૨[૩૧-૩૨-૩૩] તારાબેન પટેલ-૧૯૭૩,[૩૪] બી. વી. શાહ અને દકર-૭૩,[૩૫] ઘનશ્યામ શાહ ૧૯૭૬,[૩૬] હરીશ દોશી-૧૯૭૯,[૩૭] વિમલ શાહ-૧૯૭૯,[૩૮] બી. એસ. વૈષ્ણવ-૧૯૮૨,[૩૯] વાય. એ. પરમાર-૧૯૮૪,[૪૦] એ. એમ. શાહ-૧૯૮૬[૪૧] અને મનુભાઈ મકવાણા ૧૯૮૭, ૮૯, ૯૨[૪૨] વગેરે છે.

ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અનુસૂચિત જાતિના અસ્પૃશ્યતાના પાસાને લઈને જે કોઈ મહત્ત્વના અભ્યાસો કરાયા તેમાં આઈ. પી. દેસાઈનો ફાળો મહત્ત્વનો છે. તેઓએ વોટર ફેસીલીટીઝ ફોર અનટચેબલ્સ ઇન ગુજરાત, ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતા, કોમ રીમુવલ ઓફ અનટચેબીલીટી ટુ રીમુવલ ઓફ ડિપ્રેવેશન એન્ડ અનટચેબલ્સ, એજ્યુકેશન ઓફ ધી કાસ્ટ ઇન ગુજરાત વગેરે મહત્ત્વના અભ્યાસોમાં અનુસૂચિત જાતિને અન્ય સમાજ સાથે સામાજિક, આર્થિક અને શૈક્ષણિક રીતે સમકક્ષ કરવામાં ગ્રામ્ય ગુજરાતમાં ક્યાં પરિબળો અવરોધરૂપ છે તે નક્કી કરી આપી તેને દૂર કરવા શું કરવું જોઈએ તે દર્શાવ્યું છે. આ સાથે જ તેઓએ અનામત અંગે ચર્ચા કરતાં કહ્યું છે કે અનામતના ઉપયોગ દ્વારા સમાજમાં આગળ વધેલા લોકોએ સમગ્ર સમાજની સમાનતા માટેની ચળવળ માંડવી જોઈએ અને તો જ વિકાસનાં તમામ પાસાંઓ સિદ્ધ કરવામાં અનુસૂચિત જાતિના બાકી રહી ગયેલા ભાગના લોકોને તક પ્રાપ્ત થશે. સામાજિક વિકાસ માટે શિક્ષણ મહત્ત્વનું સાધન છે. તે પ્રાપ્ત કરવામાં અનુસૂચિત જાતિના કોલેજમાં અભ્યાસ કરતા વિદ્યાર્થીઓને કયા પ્રશ્નો અવરોધરૂપ બને છે તે અંગેની માહિતી બી. વી. શાહ અને દકર પોતાના સંશોધનમાં આંકડાકીય માહિતી સાથે આપે છે. તેઓ દર્શાવે છે કે વિદ્યાર્થીના વાલીઓની આર્થિક સામાજિક અને શૈક્ષણિક પરિસ્થિતિ વિદ્યાર્થીના વિકાસમાં મહત્ત્વની ભૂમિકા ભજવે છે. આ જાતિના વિદ્યાર્થીઓ સાથે ઉચ્ચ જાતિના વિદ્યાર્થીઓ, કર્મચારીઓ અને અન્ય લોકો ભેદભાવો રાખતા હોવાથી તેઓ હજુ પણ હડધૂત થવાની લાગણી અનુભવતા દેખાય છે. આને કારણે તેમના વિકાસમાં અવરોધ ઊભો થાય છે. બીજી તરફ રાજકીય સત્તા એવું સાધન છે કે જેનાથી સમાજમાં ઊંચો દરજ્જો અને સત્તા પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. આ મુદ્દાને ધ્યાનમાં લઈને ઘનશ્યામ શાહના પુસ્તક રૂપે પ્રકાશિત સંશોધનાત્મક અભ્યાસ 'પોલિટીક્સ ઓફ શેડયુલ્ડ કાસ્ટ એન્ડ ટ્રાઇબ'માં જોઈએ તો તેઓએ નોંધ્યું છે કે આઝાદી પહેલાં રાજકારણનું ક્ષેત્ર અમુક જાતિ કે વર્ગ પૂરતું જ મર્યાદિત હતું. આઝાદી પછીથી તે દરેક જાતિ/વર્ગના પુખ્ત ઉંમરના સભ્ય માટે ઉપલબ્ધ બન્યું. અનુસૂચિત જાતિ, જનજાતિ માટે બંધારણીય રીતે રાજકીય અનામતો રખાઈ. આ સંજોગોમાં તેઓએ પોતાના અભ્યાસમાં જોયું છે કે અનુસૂચિત જાતિમાં અમુક જ જાતિના લોકો રાજકીય લાભ લેવામાં આગળ છે. શહેરી અને ગ્રામ્ય વિસ્તારોમાં રાજકારણમાં, તેઓની ભાગીદારીમાં ખૂબ જ તફાવત છે. ગ્રામ્ય જીવનમાં તેઓ કોઈ જ રીતે પ્રભાવી વર્તન કે સત્તા મેળવી શકતા નથી. જોકે રાજકારણમાં અન્ય વર્ગના લોકો તેમની સાથે આભડછેટનો વ્યવહાર ન રાખતાં સમાનતાનો વ્યવહાર રાખે છે. કારણ કે તેઓએ આ જાતિના નેતાઓના ટેકાની જરૂર રહે છે. આ અભ્યાસમાં સામાજિક, આર્થિક, શૈક્ષણિક, ઉંમર

જેવાં અનેક પરિબળો/પાસાંઓને લઈને વિસ્તૃત છણાવટ કરવામાં આવી છે. જોકે હજુ પણ અનુસૂચિત જાતિના રાજકીય આગેવાનો ભારતીય સમાજમાં પોતાના નીચા સામાજિક દરજ્જાને કારણે પ્રભાવી બની શકતા નથી એ હકીકત છે. બીજા એક લેખ 'અસ્પૃશ્યોનું રાજકીયકરણ'માં ઊર્મિલાબેન પટેલ (૧૯૮૭)[૪૩] નોંધે છે કે પછાત વર્ગનું રાજકીયકરણ થતાં તેમના હાથમાં સત્તા આવી છે. રાજકીય પક્ષોને પોતાનું પ્રભુત્વ જાળવવાની ગરજ, પછાત વર્ગોમાં અને અસ્પૃશ્યોમાં આવતી જાગૃતિ આ પક્ષનેતા તથા કાર્યકરોને પછાત વર્ગો તરફ સમદષ્ટિ કેળવવાની ફરજ પાડે છે. અસ્પૃશ્ય યુવાનો પોતાનો અધિકારો માટે વધુ સભાન બનતા જાય છે. પોતાને ભોગવવા પડતા સામાજિક અન્યાયો પ્રત્યે તેઓ ઉગ્ર બનતા જાય છે તેથી સવર્ણો અને અસ્પૃશ્યો વચ્ચેનાં ઘર્ષણો ઉત્તરોત્તર વધતાં જાય છે-

હરીશ દોશીના (૧૯૭૯, ૮૪, ૮૯) ત્રણ અભ્યાસોમાં બે શહેરી પરિસ્થિતિમાં કરાયેલા અભ્યાસો છે. જ્યારે ત્રીજો અભ્યાસ તેઓના વાંચન, અનુભવ અને નિરીક્ષણ ઉપર આધારિત છે. તેઓએ આ અભ્યાસોમાં કહ્યું છે કે શહેરોમાં વ્યવસાયની નવી તકો/શિક્ષણ વગેરેને લઈને અસ્પૃશ્યો સ્વચ્છ વ્યવસાય તરફ વળ્યા છે પરંતુ તે વ્યવસાયમાં હજુ અનુભવ કે સાધારણ તાલીમની જરૂરવાળા વ્યવસાયોમાં જ મોટાભાગે તેમનો સમાવેશ થાય છે. મોટાભાગના શહેરી અસ્પૃશ્યો તેઓના વારસાગત વ્યવસાયો ત્યજીને સવર્ણો કરતા હોય તેવા વ્યવસાયોમાં પ્રવેશ્યા છે, જ્યાં તેઓને અસ્પૃશ્યતા અનુભવવી પડતી નથી. જોકે ગ્રામ્ય વિસ્તારોમાં આ શક્ય બન્યું નથી. હજી ત્યાં કૃષિ વ્યવસાયો ઉપર જ તેઓ આધારિત છે. ગ્રામ્ય વિસ્તારોમાં વ્યવસાયલક્ષી શિક્ષણ અને તાલીમ મળી રહે તેવું આયોજન જરૂરી છે. નવી આર્થિક સહાય વધારવાને બદલે જે યોજનાઓ છે તેનો નિષ્ઠાપૂર્વક પૂરેપૂરો અમલ કરીને આર્થિક સહાય જરૂરતમંદોને મળી રહે તેવી વ્યવસ્થાનું અમલીકરણ કરવું વધુ મહત્ત્વનું છે.

વધુમાં તેઓ લખે છે કે હજુ શહેરોમાં રૂઢિવાદી પરંપરાગત મૂલ્યો સચવાયેલાં છે. સવર્ણોના રહેવાના લત્તાઓમાં અસ્પૃશ્યોને રહેઠાણ માટે ઘર મળી શકતાં નથી. સવર્ણ બ્રાહ્મણો તેઓને ત્યાં પૂજાપાઠ કરવા આવતા નથી. જોકે શિક્ષણ અને સ્વચ્છ વ્યવસાય જેવાં પરિબળો સામાજિક અસમાનતા ઘટાડવામાં મદદરૂપ બને છે. પરંતુ નાડિયા અને ભંગી જાતિના લોકોમાં ઉપરોક્ત બન્ને પરિબળોનો અભાવ હોવાથી સમગ્ર સમાજ માટે તેઓ સ્વીકાર્ય બની શકતા નથી. આમ તેઓ તેમના ત્રણે અભ્યાસોમાં પરિવર્તન આવેલું નોંધે છે. પરંતુ સાથે સાથે હજુ અસ્પૃશ્યો માટે ઘણું કરવાનું બાકી છે તે પણ લખે છે.

અસ્પૃશ્યતાના જ મુદ્દાને લઈને એ. એમ. શાહ પોતાના અભ્યાસમાં કહે છે કે હવે સમાજ જીવનનાં વિવિધ પાસાંઓમાંથી અસ્પૃશ્યતા દૂર થઈ છે. લોકો ઘણાં બધાં સામાજિક/ધાર્મિક કાર્યોમાં અગાઉના જેવાં વર્તન-વ્યવહારો કરતા નથી, તેટલી ચુસ્તતા પાળતા નથી. તેઓએ જુદી જુદી સ્પૃશ્ય, અપૃશ્ય જાતિઓને લઈને સામાજિક, ધાર્મિક અને સાંસ્કૃતિક બાબતોને તપાસી છે. તેઓએ દર્શાવ્યું છે કે વિકાસમાં મદદરૂપ એવાં આધુનિક પરિબળો જેવાં કે પશ્ચિમીકરણ, યંત્રવિદ્યા, વિજ્ઞાન, ઔદ્યોગિકીકરણ, શિક્ષણ અને આધુનિક જીવનનું આદાન-પ્રદાન વગેરે અસ્પૃશ્યતાના વર્તનમાં ઘટાડો લાવવામાં મહત્ત્વનાં પુરવાર થયાં છે.

આધુનિક વિકાસ માટે મહત્ત્વના એક પરિબળને લઈને મનુભાઈ મકવાણા (૧૯૮૭)એ પોતાના અભ્યાસમાં ગુજરાતની અનુસૂચિત જાતિમાં શિક્ષણની શી પરિસ્થિતિ છે તે દર્શાવવા પ્રયાસ કર્યો છે. તેમાં તેઓએ અનુસૂચિત જાતિ તથા સામાજિક માળખાના નીચેના દરજ્જાની જાતિઓમાં શિક્ષણનો પ્રચાર અને પ્રસાર થયો નથી માટે સરકારે ઉચિત પગલાંઓ લઈ કાર્યક્રમો હાથ ધરવા જોઈએ તે દર્શાવ્યું છે. ત્યારે બીજા એક લેખમાં શિક્ષણ લઈ સમાજમાં સન્માનીય કહી શકાય તેવા કોલેજમાં અધ્યાપનના વ્યવસાયમાં

પ્રવેશેલા અનુસૂચિત જાતિ/જનજાતિના અધ્યાપકોના અભ્યાસ (૧૯૯૦)માં કહ્યું છે કે સરકારની અનામતની નીતિને લઈને કેટલાક આ જગ્યાએ પહોંચી શક્યા છે પરંતુ વહીવટી મંડળો, વ્યવસ્થાપકો અને ઉચ્ચ અધિકારીઓની સાંઠ-ગાંઠને લઈને નીતિનો પૂરેપૂરો લાભ આ જાતિને મળતો નથી. ઘણા લાયક ઉમેદવારોને તક મળતી નથી અને આ વ્યવસાયમાં પડેલા ઉચ્ચ વર્ગોના લોકો અનામત જગ્યાઓ ભરાય નહિ તેવા જ 'સંનિષ્ઠ' પ્રયાસો કરે છે.

પ્રસ્તુત લેખમાં અભ્યાસોનો જે ત્રીજો પ્રવાહ જોવા મળે છે તેમાં એવા અભ્યાસોનો સમાવેશ થઈ શકે છે કે, જેમાં તે અભ્યાસો ચોક્કસ જાતિ કે ભાગને લઈને કરાયેલ અભ્યાસો છે. જે અભ્યાસ કેટલની જાતિ કે સમૂહના સર્વાંગી પાસાંઓને સ્પર્શે છે. આવા અભ્યાસોમાં વાય. એ. પરમાર–૧૯૭૮,[૪૪] મનુભાઈ મકવાણા–૧૯૮૬, ૧૯૯૦,[૪૫] લેન્સી લોબો–૧૯૯૧[૪૬] વગેરેનો સમાવેશ કરી શકાય.

પરમારે પોતાના પીએચ.ડી.ના શોધ પ્રબંધમાં સુરતની માચ્છાર્શી જાતિના લોકોનો અભ્યાસ કર્યો છે. જેમાં તેઓના રૂઢિગત સામાજિક સ્થાન, સુરતમાં તેઓના રહેણાક વિસ્તારોની અભિરચના અને તેમાં અનુભવાતું પરિવર્તન, તેઓના ધાર્મિક, વ્યાવસાયિક, શૈક્ષણિક, સામાજિક રીત-રિવાજો તેમ જ પ્રણાલીગત મંડળો અને તેમનો સમાજ વિકાસમાં ફાળો જેવી બાબતોને સ્થાન અપાયું છે. અભ્યાસને અંતે તેઓ લખે છે કે શરૂઆતમાં આ લોકોમાં શિક્ષણ ઓછું હતું, તેઓ અસ્વચ્છ વ્યવસાય કરતા હતા. પરંતુ વિદેશી લોકોના સંપર્કને કારણે તેઓનામાં સામાજિક પરિવર્તનની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ. રેલવે, ઔદ્યોગિકીકરણ અને વાહન-વ્યવહારનાં આધુનિક સાધનોનો વપરાશ તેઓ માટે સુલભ બનતા તેમના વ્યવસાયમાં પરિવર્તન આવ્યું. જેમાં તેઓએ ઓછી મજૂરીને બદલે વધુ વળતર આપતા તથા મૂળ,વારસાગત વ્યવસાય કરતાં સ્વચ્છ તેમ જ ઊંચા દરજ્જાના ગણાતા વ્યવસાયો સ્વીકાર્યા. આ જ સમયગાળામાં ખ્રિસ્તી મિશનરીઓને કારણે તેમના સમાજમાં શિક્ષણનો પ્રચાર અને પ્રસાર થયો. શિક્ષણની સાથે જ અનેક સામાજિક પાસાંઓમાં પરિવર્તન આવ્યું. તેઓમાં સામાજિક બદીઓનું પ્રમાણ ઘટયું. સ્ત્રી શિક્ષણ વધતાં સમાજમાં સ્ત્રીઓનું સ્થાન પહેલાં કરતાં થોડું ઊંચું ગયું/બદલાયું. તેઓનાં રહેઠાણો વધુ સુવિધાવાળાં બન્યાં. આમ પરમાર પોતાના અભ્યાસમાં સામાજિક પરિવર્તન માટે શિક્ષણ, અંગ્રેજ અને વિદેશી લોકો સાથેનો સંપર્ક વગેરેને મહત્ત્વનાં પરિબળો ગણે છે.

બીજી એક ચોક્કસ જાતિને લઈને પોતાના એમ.ફિલ. માટેના અભ્યાસમાં મનુભાઈ મકવાણા (૧૯૮૬) લખે છે કે વ્યસાય પરિવર્તનને કારણે તેઓની આર્થિક, શૈક્ષણિક, વૈચારિક એમ અનેક બાબતોમાં પરિવર્તન આવેલું જોવા મળે છે. પરંતુ તેઓ સરકારી લાભો (આર્થિક મદદ અંગેના)થી માહિતગાર હોવા છતાં તેઓ તે લાભ લેતા નથી. કારણ કે તેઓને તેમના વ્યવસાયની સફળતા અંગે શંકા રહે છે. અને જો નિષ્ફળ જવાય તો દેવું કેવી રીતે ભરવું તે પ્રશ્ન તેઓને સતાવે છે. આથી પોતાના સગા-સંબંધીઓ મિત્રો પાસેથી નાણાં લઈને નવા વ્યવસાયમાં રોકે છે.

ઉદ્યોગ સાહસિકતાના વિકાસને જ આગળ લઈ પોતાના પીએચ. ડી. અંગેના શોધ પ્રબંધમાં મનુભાઈ મકવાણાએ વડોદરા શહેરના વણકર, ભંગી, ચમાર અને મોચી જાતિઓમાં વિકસી રહેલી ઉદ્યોગ સાહસિકતાની નોંધ લઈ દર્શાવ્યું છે કે હજુ પણ તેઓ વધુ મૂડી-રોકાણવાળા વ્યવસાયો તરફ વળી શક્યા નથી. જ્યારે સરકાર તરફથી અપાતી આર્થિક સહાય એ સંસ્થાઓમાં ચાલતા ભ્રષ્ટાચારને કારણે તેઓ લઈ શકતા નથી. જો કે વ્યવસાય પરિવર્તનને કારણે તેઓના સામાજિક માળખા અને તેનાં વિવિધ પાસાંઓ ઉપર પડેલી અસરોથી પ્રગતિ / પરિવર્તન સાંધી શકાયું છે, જે ઉત્તરોત્તર વધુ વેગવાન બની શકે તેમ છે.

તેઓના વધુ એક અભ્યાસ 'આઝાદી બાદ

વણકરોમા શિક્ષણ'માં તેઓ બોરસદ તાલુકાનાં ૮૬ ગામના વણકર સમાજમા શિક્ષણના પ્રચાર અને પ્રસારની સાથેસાથે તેઓને વસ્તી, વ્યવસાય અને સમાજની ઐતિહાસિક ઓળખ આપે છે. તેમા તેઓ કહે છે કે ગુજરાતના અન્ય વણકર સમાજોમાં જે પરિબળોને લઈને શિક્ષણમા વધારો થયો છે તેવા પરિબળોની અસર આ સમાજ ઉપર જોવા મળતી નથી. તેમ જ તાલુકામા ઉચ્ચ શિક્ષણને કારણે સવર્ણ સમાજ સાથેના સંબધોમા કોઈ વિશેષ ફેરફાર થયેલો જોવા મળતો નથી

ખેડા જિલ્લામા જ વણકરોને લઈને અન્ય એક અભ્યાસ સેન્સી લોબો દ્વારા હાથ ધરનાગા આવ્યો. જેમાં વણકરો દ્વારા કરાયેલા ધર્મપરિવર્તન અગેની અને તેઓની સામાજિક, શૈક્ષણિક અને આર્થિક બાબતો ઉપર થયેલી અસરો તપાસવામા આવી છે અભ્યાસોના વધુ એક પ્રવાહમા કોઈ ચોક્કસ જાતિને લઈને તેના કોઈ ચોક્કસ પાસાના સદર્ભમા કરાયેલા અભ્યાસો/લેખોમા કુલ ૨૦થી વધુ અભ્યાસો થયેલા જોવા મળે છે આમા પાચ જેટલા એમ. એ કક્ષાના લઘુ શોધ નિબધો છે. એક એમ. ફિલ. કક્ષાનો શોધ નિબંધ છે. જ્યારે અન્યમા સશોધન અહેવાલો અને લેખોનો સમાવેશ થાય છે. આ અભ્યાસોમા મુખ્યત્વે વણકર, ભગી, સેનમા, તૂરી, સાધુ, નાડિયા, માતંગ, તિરગર જેવી જાતિઓના આર્થિક–સામાજિક અને શૈક્ષણિક પાસાઓના કરાયેલા અભ્યાસનો સમાવેશ થાય છે. ખાસ કરીને મકવાણા કાતિભાઈ[47] દ્વારા જુદી-જુદી જાતિઓના અભ્યાસ માટેના સશોધન પ્રોજેક્ટ હાથ ધરી તૈયાર કરેલ અહેવાલો જાતિના સમગ્ર માળખા ઉપર પ્રકાશ પાડવા સાથે ખૂબ ઉપયોગી દસ્તાવેજી માહિતી આપે છે.

આ પ્રકારના અભ્યાસોમા ભાસ્કર ભટ્ટ ૧૯૬૬[48] ગજેન્દ્ર શુકલ ૧૯૭૩[49] એસ.પી. પુનાલેકર–૧૯૮૧[50] હર્ષા વ્યાસ–૧૯૮૪[51] મનુભાઈ મકવાણા–૧૯૮૬ વગેરે અભ્યાસો છે. અનુસૂચિત જાતિઓમાં જ્યારે સામાજિક પરિવર્તન ઝડપી બની રહ્યુ છે ત્યારે આ પ્રકારના તુલનાત્મક અભ્યાસો થવા જરૂરી છે.

ઉપરોક્ત અભ્યાસો કે જેને અત્રે જુદા જુદા પ્રવાહોમાં જોવાનો પ્રયાસ થયો છે તે ઉપરાત પણ કેટલાક અભ્યાસો કરવામાં આવ્યા છે જે અનુસૂચિત જાતિ/જાતિઓના અનેક પાસાઓને કે તે અંગેની જુદી જુદી બાબતોને સમજવામા મદદરૂપ થાય છે. આવા અભ્યાસોના વિષયવસ્તુમા હરિજનો પરના અત્યાચારો, સમૂહ-સંચાર માધ્યમોમા આ જાતિ/જાતિઓ અગેના બનાવોને અપાતું સ્થાન તેમ જ તે માધ્યમોની ભૂમિકા, કેટલીક ચળવળો, સામાજિક ઘર્ષણ, વગેરેનો સમાવેશ થયો છે આવા અભ્યાસોમા મુખ્યત્વે પી. એમ પરમાર –૧૯૮૭,[52] હસમુખ પરમાર–૧૯૮૯,[53] કાતિભાઈ મકવાણા–૧૯૮૬, ધનશ્યામ શાહ[54] ૧૯૭૯ પ્રવીણ શેઠ–૧૯૭૯[55] વગેરે ઉલ્લેખનીય છે

આ ઉપરાંત પ્રસ્તુત વિષયમા કેટલાક અભ્યાસો થયા છે જે સીધી રીતે કોઈ જાતિ કે જાતિઓ સાથે સંબંધિત નથી પરતુ આ જાતિના સર્વાંગી વિકાસ માટે કરાયેલી બંધારણીય જોગવાઈ, ખાસ કરીને શિક્ષણ અને નોકરીના ક્ષેત્રે અનામતની સાર્થકતા કે તેના મૂલ્યાકન અગેના છે. આવા અભ્યાસોમા આઝાદીના ૪૪ વર્ષો પછીથી આ વ્યવસ્થાનો અનુસૂચિત જાતિઓ દ્વારા કરાયેલો ઉપયોગ, અસરકારક રીતે તેનો અમલ કરવામા સરકારની નિષ્ફળતા ઉપરાંત ૧૯૮૧ અને ૧૯૮૫મા થયેલા અનામત વિરોધી આદોલનો, તેની પાછળના પરિબળો અને તેને લઈને અભ્યાસ હેઠળની જાતિઓમા આવેલી જાગૃતિ/સભાનતા જેવી બાબતોનો સમાવેશ થયો છે. આવા અભ્યાસોમા[56] સુભા ચિટનીસ–૧૯૭૯, ઉપેન્દ્ર બક્ષી–૧૯૮૪, ધનશ્યામ શાહ –૧૯૭૧, રમેશચંદ્ર પરમાર ૧૯૮૧, અચ્યુત યાજ્ઞિક –૧૯૮૧, ખેમચદ ચાવડા–૧૯૮૫, એંગારભાઈ લેઉઆ –૧૯૮૫, મનુભાઈ મકવાણા–૧૯૮૫, રજની કોઠારી –૧૯૮૫, મહેશ દવે–૧૯૮૫, તેમ જ આઈ. પી દેસાઈના ૧૯૮૫ ખૂબ જ વિવાદાસ્પદ બનેલા લેખનો સમાવેશ કરી શકાય

સૌથી છેલ્લે સાહિત્યિક અભ્યાસોનો પ્રવાહ જોવો

અર્થાત્

મળે છે. તેમાં થયેલાં લખાણો સીધી રીતે સંશોધનાત્મક અભ્યાસો/લેખો નથી. જોકે તે લખવા માટે વિષયના વિસ્તાર, જાતિ કે વ્યક્તિ માટેની ઊંડી સમજ, ગહન અવલોકન અને પૂરતી સમજશક્તિ સાથે તેનાં તમામ સામાજિક પાસાંઓની જાણકારીની જરૂર રહે છે. ગુજરાતમાં સાહિત્યકારો દ્વારા લખાયેલ કવિતા, વાર્તા, નવલકથાઓમાં આપણને ગુજરાતના તળ પ્રદેશ /ગ્રામ્ય પ્રદેશોની બોલી, ત્યાંની આ જાતિઓનું સામાજિક માળખું, વર્તન-વ્યવહારો, રીતરિવાજો અને ધાર્મિક બાબતો વણાયેલી જોવા મળે છે. છેલ્લા ૭ દશકામાં ગુજરાતમાં વિકસેલા દલિત સાહિત્યમાં ટોચના કહી શકાય તેવા સાહિત્યકારો/કવિઓ જેમકે મેકવાન, નીરવ પટેલ, ચંદુ મહેરિયા, યશવંત વાઘેલા, કિસન સોસા, મંગળ રાઠોડ, મંગલમ્, રાજુ સોલંકી તેમ જ બીજા ઘણા લેખકો દ્વારા રચાયેલા સાહિત્યમાં ગ્રામ/ શહેરી વિસ્તારમાં અનુસૂચિત જાતિના લોકોના સામાજિક જીવનનાં દર્શન થાય છે.

આ દલિત સાહિત્યમાં તળપદી ગ્રામ્ય ભાષા, સંઘર્ષ, કામદારોના/મજૂરોના સમાજનું ચિત્ર જોવા મળે છે. તેમાં વાસ્તવિકતાનું આબેહૂબ નિરૂપણ થયેલું હોય છે. દલિત સમાજનાં પાત્રોનો પ્રેમ, તિરસ્કાર, હિંસા, ભય, દૈનિક કાર્યો, સામાજિક વ્યવહારો વગેરે તથા સામાજિક અને સમાજ મનોવૈજ્ઞાનિક પાસાંઓ આલેખાયેલાં છે. જેમાં ઉપકાર સામે અપકાર અને આક્રોશ, ગ્રામ્ય જીવનના સૂક્ષ્મ તાણાવાણા, બેકારી, ખેતમજૂરી, શોષણ અશિક્ષિતપણું, વહેમ, અંધશ્રદ્ધા વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. આમ સાહિત્યનો આ પ્રવાહ સંશોધનાત્મક નહિ હોવા છતાં તે સમાજશાસ્ત્રીય છે તેમ કહી શકાય.

લેખમાં સમગ્રપણે જોતાં અત્રે ઉલ્લેખાયેલા તેમ જ બાકી રહેતા બીજા ઘણા અભ્યાસો/લેખોમાં આપણને જે માહિતી જોવા મળે છે તે આધારે કેટલાંક તારણો નોંધી શકાય, જે નીચે મુજબનાં છે :

૧ ગુજરાતની બધી જ મુખ્ય અનુસૂચિત જાતિઓ (૩૦) અને તેની પેટા જાતિઓ અંગે, તેનાં સર્વાંગી પાસાંઓને આવરી લેતા કોઈ જ અભ્યાસો થયા નથી.

૨ અનુસૂચિત જાતિઓના સામાજિક માળખામાં સૌથી નીચેના સ્તરની જાતિઓના અભ્યાસો ખૂબ જ ઓછા અને અપૂરતા છે.

૩ જે જાતિ/જાતિઓના અભ્યાસો થયા છે તેમાં મુખ્યત્વે સામાજિક, આર્થિક અને શૈક્ષણિક બાબતો ઉપર જ પ્રકાશ પાડવામાં આવેલો જોવા મળે છે.

૪ અભ્યાસ થવાની શરૂઆત થઈ ત્યારના જે કેટલાક અભ્યાસો છે તેમાં ધાર્મિક પાસાને આવરી લેવાયેલ છે પરંતુ ધીરે ધીરે તે ફક્ત અસ્પૃશ્યતાના સંદર્ભમાં જ થતા અભ્યાસો પૂરતી જ સીમિત થયેલ બાબત બની છે.

૫ પીએચ. ડી. કે એમ. ફિલ. કક્ષાના જે અભ્યાસો થયા છે તે ચોક્કસ જાતિ, જૂથ કે વિસ્તાર પૂરતા જ મર્યાદિત છે.
—તેમાં સમગ્ર અનુસૂચિત જાતિનું એક ચિત્ર ઉપસતું જોવા મળતું નથી.

ભાવિ સંશોધન માટે દિશાસૂચન

પ્રસ્તુત લેખ લખવામાં ઉપલબ્ધ સાહિત્યને જોઈએ તો આપણે કહી શકીએ કે ૧૯૦૨થી ૧૯૯૨ સુધીનાં વર્ષોમાં અનુસૂચિત જાતિને સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસોમાં અનેક રીતે મહત્ત્વનું સ્થાન અપાયું છે. જોકે એ એક હકીકત છે કે આ જાતિના સંપૂર્ણ પ્રકારના કહી શકાય તેવા અભ્યાસો નહિવત્ છે. જે અભ્યાસો થયા છે તેનું સાહિત્ય છૂટુંછવાયું છે જેને સંદર્ભગ્રંથના સ્વરૂપમાં મૂકવાનો કોઈ પ્રયાસ થયો નથી. આ બાબતને ધ્યાનમાં રાખીને અત્રે ભાવિ સંશોધન માટે દિશાસૂચન કરવાનો નમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે. તેમાં શક્ય છે કે અનેક ત્રુટીઓ જણાઈ તેમ છતાં વિષયના અભ્યાસીઓ માટે તે મહત્ત્વનાં બની રહેશે.

- સમગ્ર ગુજરાતના વિસ્તારને જુદા જુદા ભાગોમાં વહેંચીને તેમાં વસતી અનુસૂચિત જાતિઓનાં સમગ્ર પાસાઓને આવરી લેતા સંપૂર્ણ પ્રકારના અભ્યાસો થવા જોઈએ
- અનુસૂચિત જાતિઓ તેમ જ પેટા જાતિઓને તેમના રહેઠાણના જુદા જુદા વિસ્તાર મુજબ જૂથોમાં વહેંચી તેઓનાં બધાં જ પાસાંઓ (સામાજિક, આર્થિક, શૈક્ષણિક, ધાર્મિક તેમ જ અન્ય)ના અભ્યાસો થવા બાકી છે જે હાથ ધરી શકાય.
- જુદી જુદી જાતિઓના લોકો દ્વારા કરાયેલા વ્યવસાય પરિવર્તનમાં સ્વીકારાયેલા નવા વ્યવસાયોમાં તેઓનું સ્થાન, તેમને મળેલી સફળતા–નિષ્ફળતા, તે વ્યવસાયની તેઓના કુટુંબ, સમાજ ઉપર થયેલી અસરો અને પરિવર્તનમાં તેની ભૂમિકાને અભ્યાસનું વિષય વસ્તુ બનાવી શકાય.
- અનુસૂચિત જાતિનાં શિક્ષિત યુવક–યુવતીઓ અને લગ્ન સમસ્યા તથા તેઓની બદલાતી જતી કુટુંબ-વ્યવસ્થાને અભ્યાસમાં સ્થાન આપી શકાય.
- ભંગી જાતિને લઈને તેનું સામાજિક માળખું અને તેના જુદાં જુદાં પાસાંઓનો અભ્યાસ થવો જરૂરી છે. તે જ રીતે આ જ જાતિના સ્તરે આવતી અન્ય જાતિઓના અભ્યાસો તરફ હવે લક્ષ આપવું ઘટે.
- આંતરજ્ઞાતિય લગ્નો, તેની સફળતા–નિષ્ફળતા વગેરે બહુજન સમાજ અને સાંપ્રત સમાજના સંદર્ભમાં તપાસવું જોઈએ.
- વર્તમાન સમયે પરિવર્તિત સામાજિક માળખામાં આ જાતિઓની સ્ત્રીઓની સમસ્યાઓને લઈને અભ્યાસો થવા હજુ બાકી છે.
- સાંપ્રત સમાજ સાથે વર્તમાન સામાજિક માળખામાં જુદી જુદી જાતિઓ વચ્ચે આંતરક્રિયાઓનાં બદલાયેલાં સ્વરૂપો તપાસવાં જોઈએ.

સંદર્ભો

1 Bombay Gazetteer 1901 : Gazetteer of the Bombay Presidency VOL, IX, part I, Gujarat population: Hindus.' Bombay Government central Press,

2 Desai, G. H. (Compiler) 1912 : 'A Glossary of castes. Tribes and Race in Baroda State, Baroda State Press.

3 Ketkar, S. V. 1909 : 'The History of caste in India' Ithaca Taylor and Carpenter.

4 Ethoven, R E. (Compiler) 1920 : 'Tribes and caste of Bombay' 3 Vols. Reprinted 1975, Delhl. Cosmo Publications.

5 Wizer, W. H. 1936 : 'The Hinau Jajmanl System' Lukhnow Publicity House, Luckhnow.

6 Huttan, G. H. 1951 : 'Caste in India : its nature, function and origins' Osford *Uni, Press*, Bombay.

7 Ghurye, G. S. 1932 : 'Caste and Race in India' Richard D. Irwin. New York.

8 Ambeakar. B. R. 1917 : 'Caste in India : Their mechanism, Genesis and Development, India Antiquary XLVI.

1946 'Who were the Shudras? How they came to be forth varna in the Indo-Aryan Society' Thaker & Co. Bombay.

1946 'The Uhtouchables : Who were they and why they became untouchables?' Amrit book. Co. Delhi.

9 G. W. Brigs 1920 : 'The chamar' 'B. R. Publishing Corporation, Delhi.

10 Mrs. S. Stevenson 1930 : 'Without the Pule : The life story of an outcaste', Association press, Calcutta.

11 Patel, A. D. 1936 : 'Agricultural Economics of Borsad Taluka' (Kheda District). M. A. Dessirtation, Uhiversity of Bombay, Bombay.

12 Pandya B. V. 1959 : 'Strivings for Economic Equality' : Popular Prakashan. Bombay.

13 સૌરાષ્ટ્ર પછાત વર્ગ બોર્ડ, ૧૯૫૭, ૧૯૫૮ ૧૯૫૯ : 'સૌરાષ્ટ્રની પછાત કોમો'ભાગ-૧/૨ અને ૩, રાજકોટ

14 Desai, I. P. 1975 : 'Untouchability in Rural Gujarat' Popular Prakashan. Bombay.

15 Shah, Ghansyam. 1975 : 'Politics of Scheduled caste and tribes' Vora & Co., Bombay.

16 પરેલ, ઊર્મિલા ૧૯૮૩ : 'ગુજરાતના વિકસતા સમુદાયો' મંગલ પ્રભાત, અમદાવાદ.

17 ચાવડા, ખેમચંદ સો. ૧૯૮૫ : 'અનુસૂચિત જાતિઓ-જનજાતિઓ માટેની બંધારણીય જોગવાઈઓ, ઉત્પત્તિ અને અમલ' અભ્યુદય પ્રકાશન, ધીણોજ (મહેસાણા).

18 જ્યોતિકર પી જી. ૧૯૯૧/૯૨ : 'ગુજરાતની દલિતોદ્ધારની આંબેડકરી ચળવળનો ઇતિહાસ' (૧૯૨૦ ૧૯૭૦)' ગુજરાત સરકાર

19 મેકવાન અને મહેરિયા ૧૯૮૫ : 'અનામતની આંધી' ગુજરાત ખેત વિકાસ પરિષદ, અમદાવાદ

20 લોકાયન ૧૯૮૧ . 'અનામત વિરોધી આંદોલન', સેન્ટર ફોર સોસ્યલ સ્ટડીઝ' સુરત.

21 મહેતા, મકરન્દ ૧૯૮૧ (ઓકટોબર) : 'સામાજિક પરિવર્તન અને ગુજરાતના અસ્પૃશ્યો, ૧૯ મો સૈકો 'અર્થાત્' અંક ૧. સેન્ટર ફોર સોસ્યલ સ્ટડીઝ, સૂરત

22 Shah, A. M. 1982 : 'Division and Hierarchy : An Overview of caste in Gujarat' Contributions of Indian sociology, N. S. Vol. 16. No. I

23 મસની, મુસ્તાઅલી ૧૯૮૨/૧૯૮૩/૧૯૮૪ : 'ગુજરાતના હરિજનો' (ચોકકસ ગામોના હરિજનોને લઈને કરાયેલા અભ્યાસો) આ તા અને સં. કેન્દ્ર, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ

24 પરેલ, ઊર્મિલા ૧૯૮૩ . એજન

25 ભટ્ટ, અરવિંદ ૧૯૮૪ : 'અનુસૂચિત જાતિઓ અને અનુસૂચિત જનજાતિઓ', અસ્પૃશ્યતા નિવારણના સેમિનારમા રજૂ કરાયેલ લેખ. વિદ્યાનગર

26 Upadhyay, Chandrkant 1985 'Harijan of Gujarat' (A socio-econo mic 'study of six Metropolitian cities of the, state) T R T C Gujarat Vidyapitth, Ahmedabad.

27 Makwana, M. H. 1986 : 'The Untouchables 'Vision' Vol vi No 1 & 2. Journal of the institute of Economics Social Studies, Bhubaneswar.

28 Nayak, T. B. and Paramar Dilip 197 : 'Harijans of Gujarat' (Collected Reports 1960–81 to 1984–85) Gujarat Vidya pith, Ahmedadad.

29 Punalekar, S. P. 1987	:	'Scheduled caste in Gujarat : Changing context, issues and questions,' paper presented in a seminr on 'Asprishyata Nivaran : Prayaso ane Parinamo,' Saurastra uni. Rajkot.
૩૦ મહેતા, મકરંદ ૧૯૯૦	:	–એજન
31 Desai, I. P. 1982	:	'From Removal of Untouchability to Removal of Reservaions and of Untouchables,' paper presented to the seminar at Sanjivayya Institute of Socio economic Studies, New Delhi.
32 1972		'Water facilities for Untouchables in Rural Gujarat.' I. C. S. S. R. Delhi.
33 —		'Education of the Scheduled caste and Scheduled Tribes in Gujarat' Reprint of the Social Context of Education.
34 Patel Taraben 1973 (Compiler)	:	'Removal of Untouchability in Gujarat' Gujarat University, Ahmedabad.
35 Shah, B. V. and Thakar, J. D. 1973	:	'Educational Problems of Scheduled Caste and Scheduled Tribes College Students in Gujarat'. (A Research Study) S. P. University, Vidyanagar.
36 શાહ, ઘનશ્યામ ૧૯૭૩	:	એજન–
37 Doshi, Harish 1979	:	'Occupational Diversification and Removal of Untouchability,' paper presented in a Seminar on Untouchability, Ahmedabad.
1984		Untouchability : Urban Situation paper presented in a Seminar of effective implementation of PCR Act 1955 and

Removal of Untouchability, Vallabh Vidhyanagar.

૧૯૮૯ 'અસ્પૃશ્યતા નિવારણમાં ધંધાકીય પરિવર્તનની ભૂમિકા' અસ્પૃશ્યતા નિવારણ અંગેના સ. પ. ઈન્સ્ટિટ્યુટ ઓફ ઇકોનોમિક એન્ડ સોશ્યલ રીસર્ચ, અમદાવાદ ખાતે રજૂ કરાયેલ લેખ.

38 Shah, Vimal 1979 : 'An Assessment of Education among the Schedule d Caste in Gujarat' Paper presentetion. seminat on Removal of Untouchability, Gujarat Univerasity Ahmedabad.

39 Vaishanav, B. S. 1982 : 'A Study of Educational and Occupational Experience of Scheduled Caste post Matric Scholar of Ahmedabad city,' Ph. D. Thesis, Gujarat Uni. Ahmedabad.

40 Parmar Y. A. m 1982 : 'Growth of Education in the Mahyavashi Seheduled Caste of Surat city,' South Gujarat University journal, Vol. XI Surat.

૪૧ શાહ, એ. એમ. ૧૯૮૬ : 'ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતા, અસ્પૃશ્યો અને સામાજિક પરિવર્તન' 'અર્થાત્' ગ્રંથ–૫ અંક–૨ (એપ્રિલ–જૂન) સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત.

૪૨ મકવાણા મનુભાઈ ૧૯૮૭–૮૮ : 'ઉદ્યોગ સાહસિકતા અને અનુસૂચિત જાતિ' 'સમાજકારણ' અંક–૨ ગુજરાત સામાજિક સેવા મંડળ, અમદાવાદ

૧૯૮૯ 'ગુજરાતમાં અનુસૂચિત જાતિમાં શિક્ષણ' સ. પ. ઈન્સ્ટિટ્યુટ ઓફ ઇકોનોમિક એન્ડ સોશ્યલ રીસર્ચ, અમદાવાદ ખાતે 'રિમુવલ ઓફ અનટચેબીલીટી'ના સેમિનારમાં રજૂ કરાયેલ લેખ.

૧૯૯૧ 'ગુજરાતમાં અનુસૂચિત જાતિ, અનુસૂચિત જનજાતિના અખ્યાપકો' 'સર્વનામ' (વાર્ષિક) ફાઉન્ડેશન ફોર દલિત લિટરેચર, અમદાવાદ.

અર્થાત્

43 પટેલ, ઊર્મિલાબેન : 'અસ્પૃશ્યોનું રાજકારણ'
૧૯૮૭

44 Parmar Y. A. : 'The Mahyavashi: The Success Story of Scheduled Caste' Mital Publication, Delhi.
1987

૪૫ મકવાણા, મનુભાઈ : 'આઝાદી પછી વણકરોમાં શિક્ષણ' 'સમાજકારણ' અંક–૩, ગુજરાત સામાજિક સેવા મંડળ, અમદાવાદ
૧૯૮૬

૧૯૮૬ 'અનુસૂચિત જાતિમાં ઔદ્યોગિક સાહસિકો (નવા યાર્ડ, વડોદરામાં વસતા વણકરોનો અભ્યાસ) એમ. ફિલ શોધનિબંધ (હસ્તપ્રત) 'ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ.

૧૯૯૦ 'અનુસૂચિત જાતિમાં સાહસિકતા (વડોદરા શહેરનો અભ્યાસ) પીએચ.ડી. શોધપ્રબંધ (હસ્તપ્રત) ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ.

46 Laacy, Lobo : 'Hindus and Christian Scheduled Caste: An Explanatory Study of Missionary and Their Impact on Vankar in Central Gujarat' Research Study, Centre For Social Studies, Surat.
1991

૪૭ મકવાણા, કાંતિભાઈ : ગુજરાતના 'સેનવા'
૧૯૮૩

,, : ગુજરાતના 'તુરી'

૧૯૮૪ : ગુજરાતના 'હરિજન સાધુ'

,, : ગુજરાતના 'ભંગી'

૧૯૮૫ : ગુજરાતના 'નાડિયા'

૧૯૮૭ : 'ગુજરાતના 'હાળી'

,, : ગુજરાતના 'માતંગ'

૧૯૮૮ : ગુજરાતના 'તિરગર' આદિવાસી સંશોધન અને તાલીમ કેન્દ્ર, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ.

૪૮ ભટ્ટ, ભાસ્કર : 'નડિયાદના સફાઈ કામદારોની સામાજિક આર્થિક તપાસ' (એમ. એ. લઘુ શોધનિબંધ, ગુજરાત યુનિ. અમદાવાદ

૪૯ શુકન, ગજેન્દ્ર બી
૧૯૭૩

અમદાવાદની વણકર જ્ઞાતિમા શૈક્ષણિક-વ્યાવસાયિક ગતિશીલતા, (એમ એ લઘુ શોધનિબ ધ) 'ગુજરાત યુનિ અમદાવાદ

૫૦ પુનાલેકર, એસ પી :
૧૯૯૧

'દીવાલ વગરની જેલ પશ્ચિમ ભારતમા ઝાડુવાળા તથા સફાઈકામદારોની સામાજિક સ્થિતિ' નનામાર્ગ અ ૪-૧૯ ઓક્ટોબર ખેતભવન અમદાવાદ

૫૧ વ્યાસ હર્ષા
૧૯૮૪

'શહેરી ભ ગીઓ અને અસ્પૃશ્યતા' (એમ એ લઘુ શોધ નિબ ધ) ગુજરાત યુનિ અમદાવાદ

૫૨ પરમાર, પી એમ
૧૯૮૭

'હરિજનો પરના અત્યાચારો
'અસ્પૃશ્યતા નિવારણ પ્રય સો અને પરિણામો'ના પરિસ વાદમા રાજકોટ ખાતે રજૂ કરાયેલ લેખ

૫૩ પરમાર, હસમુખ
૧૯૮૯

'ગુજરાતકે હરિજનો પર હુએ અત્યાચારોકા વિસ્તૃત અવલો કન' (વૈયક્તિક અધ્યયન પર આધારિત) ૧૪ ભારતીય સામાજિક વિજ્ઞાન અધિવેશન અહમદાવાદ

54 Shah Ghanshyam
1979

'Anti-Untouchability Movement,' Paper Presented in a Removal of Untouchability Ahmedabad.

55 Sheth, Pravin
1979

'Development and Social Conflicts Harijans In the Contryside' Paper Presented in a Seminar' Removal of Untouchability Ahmedabad

૫૬ અને આગળ—આ સ દર્ભમા ઉલ્લેખ પામેલા લેખો 'અનામતની આધી' અને અનામત વિરોધી આદોલન' સ કલિત પુસ્તકોમા છે

આ ઉપરાત પ્રસ્તુત વિષયમા યોજાયેલા અસ્પૃશ્યતા નિવારણ અ ગેના જુદા જુદા પરિસ વાદો ગુજરાત સમાજશાસ્ત્ર પરિષદના અધિવેશનો, વગેરેમા રજૂ કરાયેલા ઘણા લેખોનો અત્રે ઉલ્લેખ કરવાનો બાકી છે (આવા લેખોની સ ખ્યા ૧૦૦ની ઉપર છે) જેમાના કેટલાક લેખોમા આ અભ્યાસમા સમાવિષ્ટ કરી શકાયા નથી તેવા પાસાઓને કેન્દ્રમાં રાખી છણાવટો થઈ છે

કે. સી. બારોટ

બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિના અનેક સ્ત્રી પુરુષોએ 'બ્રહ્મભટ્ટ શુભેચ્છક' 'બ્રહ્મ મિત્ર', બ્રહ્મભટ્ટ ભાસ્કર', 'ભટ્ટ ભાસ્કર', 'બ્રહ્મભટ્ટ', 'સુભટ્ટ', બ્રહ્મભટ્ટ યુવક', 'બ્રહ્મભટ્ટોત્કર્ષ' અને છેલ્લે 'શુભદા' જેવા કેટલાક જ્ઞાતિપત્રોનો ઉપયોગ સમાજ સુધારણાના કામમા કઈ રીતે કર્યો તે બતાવવાનો પ્રસ્તુત લેખમા પ્રયાસ કરવામા આવેલ છે

ઓગણીસમા સૈકાના ઉષાકાળે સમગ્ર ભારતમાં બ્રિટિશ હકૂમત સર્વસ્વીકૃત હકીકત બની ગઈ હોવાથી કોઈપણ સસ્થા કે કોમને જો પોતાનુ અસ્તિત્વ જાળવી રાખવુ હોય તો તને અનુરૂપ થયા વિના છૂટકો જ ન હતો આવા સજોગોમા શાસ્ત્ર અને શસ્ત્ર બનેમા નિપુણ એવી આ જ્ઞાતિએ પૌરાણિક ગરિમા લગભગ ગુમાવી દીધી હતી આ ગરિમાને પુન પ્રાપ્ત કરવાના આશયથી બદલાયેલા સજોગોમા બ્રહ્મભટ્ટ યુવક–યુવતીઓએ આધુનિક શિક્ષણ લેવા માડયુ છતા મોટ ભાગના બ્રહ્મભટ્ટો સમયના વહેણને સમજ્યા વિના જ પ્રાચીન અને પરપરાગત મહત્તામા જ રાચતા હતા તેથી વાણિયા–બ્રાહ્મણ જેવી કેટલીક ઉચ્ચ જ્ઞાતિઓની સરખામણીમા આ જ્ઞાતિમા શિક્ષણ અને આધુનિકતાનો વ્યાપ અત્યત ધીમો અને અલ્પ પ્રમાણમા થયો આમ છતા આ જ્ઞાતિજનોએ જેમ જેમ આધુનિકતા અપનાવી તેમ તેમ તેમણે પ્રાચીન અને પરપરાગત સામાજિક બદીઓની આકરી ટીકાઓ કરવા માડી સાથે સાથે પોતાના ઘરઆગણાના કુરિવાજોના ઉન્મૂલન માટે પણ તેમણે વ્યવસ્થિત પ્રયાસો હાથ ધર્યા, જેના એક ભાગ રૂપે ૧૯૧૫મા સર્વપ્રથમ 'બ્રહ્મભટ્ટ પરિષદ' વડોદરા મુકામે મળી ત્યારબાદ પાચેક વર્ષ ચર્ચાવિચારણામા વ્યતીત કર્યા પછી પ્રખ્યાત બ્રહ્મભટ્ટ કવિવરશ્રી ચદ બારોટની જયતી નિમિત્તે દ્વિતીય બ્રહ્મભટ્ટ પરિષદ (૨૫–૧૨–૧૯૨૦) વડોદરાના 'મહારાજા થિયેટર'મા ગુજરાતના મૂર્ધન્ય કવિશ્રી ન્હાનાલાલના પ્રમુખપદે મળી, ત્યારથી સ્વજ્ઞાતિ–સુધારની ધગશ લઈને બેઠેલા શ્રી પુરુષોત્તમદાસ માતરવાળા જેવા યુવકોએ આવા બદલાયેલ વાતાવરણમા 'ભટ્ટ ભાસ્કર' નામે જ્ઞાતિપત્ર કાઢવાનુ શરૂ કર્યું જૂન ૧૯૨૦ના એના પ્રથમ અકમા જ એમણે આ પત્ર કાઢવા પાછળનો પોતાનો આશય અને તેની આવશ્યકતા જણાવતા લખ્યુ કે

'હાલમા આપણી જ્ઞાતિ અન્ય જ્ઞાતિઓ કરતા સુધારાની બાબતે ઘણી જ પછાત છે દરેક કોમ તરફથી એકાદ . માસિક પત્ર પ્રસિદ્ધ કરવામા આવે છે. (પણ) આપણી આટલી મોટી કોમ તરફથી એકપણ માસિક નીકળતું નથી એ ખેદનો વિષય છે આપણા પૂર્વજો સરસ્વતીના વરપુત્રો કહેવાતા. સાહિત્ય ક્ષેત્રે આપણુ પ્રથમ સ્થાન હતુ પરતુ કાળના પ્રવાહ સાથે હવે એ બધુ બદલાઈ ગયુ છે આપણી કોમમાં જાગૃતિ લાવવા સારુ એકાદ માસિકની ખાસ જરૂર છે અત્યાર સુધી 'બ્રહ્મભટ્ટ શુભેચ્છક', 'બ્રહ્મભટ્ટમિત્ર,' 'બ્રહ્મભટ્ટ ભાસ્કર' વગેરે માસિક કેટલાક સાહિત્યપ્રેમી અને ઉત્સાહી જ્ઞાતિબધુઓ તરફથી કાઢવામા આવ્યા છે પરતુ હાલમા તેમાથી એકપણ માસિક હયાતીમા નથી . માસિક કઢાડવાનો મુખ્ય આશય જ્ઞાનનો પ્રચાર કરી અજ્ઞાનને દૂર કરવાનો છે તથા આપણી જ્ઞાતિમા જે કેટલાક દુષ્ટ જ્ઞાતિરિવાજો પગપેસારો કરી ગયા છે તે દૂર કરવાનો છે માસિક કમાવાના ઉદ્દેશથી કઢાડવામા આવતુ નથી (પણ) તનો મુખ્ય હેતુ જ્ઞાતિમા (આધુનિક) જ્ઞાનનો ફેલાવો કરવાનો છે'

આમ જૂન ૧૯૨૦થી માતરવાળા જેવા કેટલાક પાશ્ચાત્ય કેળવણી પામેલા યુવકોએ બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિમા વ્યાપ્ત કુરિવાજોના ઉન્મૂલન અને જ્ઞાનના ફેલાવા સારુ જ્ઞાતિમાસિકપત્ર શરૂ કર્યું તે સમયના પ્રખર સમાજસુધારક અને બહુશ્રુત વિદ્વાન હરગોવિંદદાસ કાટાવાળાએ માતરવાળાના ઉપરોક્ત પ્રયાસને પ્રોત્સાહિત કરવા 'જ્ઞાતિઓમા જાગૃતિ' નામે લેખ 'ભટ્ટ ભાસ્કર' (જુલાઈ ૧૯૨૦)મા લખીને ઉપરોક્ત નાર્થને સાર્થક કરવા પ્રયત્ન કરતા લખ્યુ કે, 'ગુજરાતમા સર્વ જાતિઓમા રીત–રિવાજ લગભગ સરખા છે જેમકે બાળલગ્ન, વૃદ્ધલગ્ન, કન્યાવિક્રય, સાટા–તેખડા, લગ્ન

અર્થાત્

મરણના ખર્ચ, રોવું-કૂટવું, વિધવાઓની કફોડી સ્થિતિ વગેરે... જાતિઓને સુધારવાના ખરા માર્ગ બે છે. એક કેળવણી (અને) બીજો જાતે જ કરી બતાવવું તે...જેમ જેમ અજ્ઞાન ઓછું થાય તેમ સુધારો આપોઆપ આવતો જાય. બીજો માર્ગ કઠણ છે, પરંતુ તેની અસર સચોટ થાય તેમ છે....નાતવાળા ટીકા કરશે કે સામા થશે... (એ બીકે) જ્યાં સુધી ભણેલા અને વિચારવાન લોકો...સુકૃત્ય કરવાની હિંમત બતાવશે નહિ ત્યાં સુધી સુધારા થવા મુશ્કેલ છે... બ્રહ્મભટ્ટો, જાતિની (સુધારણા) ચળવળમાં સર્વથી છેલ્લા જાગ્યા છે. પૂર્વ જે જાત જ્ઞાન અને શૂરવીરપણામાં આગળ વધેલી, રાજકવિ તરીકે જાણીતી થયેલી,... રાજકાજમાં પણ સારો કાબૂ ધરાવતી તે જાતિ, હાલ બીજી નાતોની પેઠે અધમાવસ્થા ભોગવે છે તેને સુધારવાના પ્રયત્ન (શરૂ કરવા) માટે રા. શ્રી પુરુષોત્તમદાસને ધન્યવાદ ઘટે છે.'

આમ શ્રી માતરવાળાએ શરૂ કરેલ જ્ઞાતિસુધારણાની પ્રક્રિયાને અન્ય જ્ઞાતિના કાંટાવાળા જેવા સુધારકોએ ખૂબ જ ઉમળકાભેર ઉપાડી લીધી. એમણે કહ્યું કે તમામ જ્ઞાતિઓના કુરિવાજો લગભગ સરખા છે અને એ સામે ઝુંબેશ સર્વ જ્ઞાતિઓમાં થશે તો જ સમાજ-સુધારણા શક્ય બનશે. 'સંસાર સુધારો' નામના પોતાના પુસ્તક દ્વારા કાંટાવાળાએ આ ચળવળને વ્યાપક બનાવી. એ જ રીતે મોઢ બ્રાહ્મણ જ્ઞાતિના 'મોઢ માર્તંડ' નામના જ્ઞાતિપત્રના તંત્રી પ્રભાશંકર પાઠકે પણ આવો જ લેખ 'સુભટ્ટ' (ડિસેમ્બર ૧૯૨૪) નામના બીજા એક બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિપત્રમાં આપ્યો. આ જ્ઞાતિપત્ર મુંબઈથી સીતારામ શર્મા નામના બ્રાહ્મણ જ્ઞાતિસુધારક દ્વારા શરૂ કરવામાં આવ્યું હતું અને તેમાં દઢાવ (ઉત્તર ગુજરાત) ના બ્રહ્મભટ્ટોને લગતી વાતો પર વિશેષ ભાર મૂકવામાં આવતો હતો. એટલે કે 'ભટ્ટ ભાસ્કર'ના પગલે પગલે તે વખતની રાજધાની મુંબઈથી આ બીજું જ્ઞાતિપત્ર પણ નીકળવું શરૂ થયું. તેનો આશય પણ 'ભટ્ટ ભાસ્કર' અને ઉપરોક્ત અન્ય જ્ઞાતિમાસિકો જેવો જ હતો. જ્ઞાતિપત્રોની આવશ્યકતા અર્થે પાઠકના 'સુભટ્ટ'માં છપાયેલ ઉપરોક્ત લેખના શબ્દો મહત્ત્વપૂર્ણ હોવાથી અત્રે નોંધું છું : 'જ્ઞાતિમાં પ્રગતિ કરવાનું માસિક એક પ્રબળ સાધન છે. જ્ઞાતિ-માસિકોને તલવારની ધાર પર રહી જ્ઞાતિસેવાનું કાર્ય બજાવવાનું હોય છે. જેમાં બદલામાં મોટેભાગે યશ કરતાં અપયશ જ પ્રાપ્ત થાય છે...અનેક અડચણો છતાં જ્ઞાતિની ઉન્નતિ માટે જ્ઞાતિમાસિક ખાસ જરૂરી છે...સૌએ એક ઝંડા નીચે મળી સામાના હિતોનો વિચાર કરવાનું, જ્ઞાતિની ખરી પરિસ્થિતિનો ચિતાર આપી કુધારા ત્યજવા પ્રયાસ કરવાનું, ખૂણે ખૂણે ચાલતી આપખુદીઓ અને દબામણીઓ દૂર કરવાનું, કેળવાયેલા વર્ગને ઉત્તેજન આપી આગળ પડતાં કરવાનું અને લોકમત કેળવવાનું (જ્ઞાતિ) માસિક અત્યુત્તમ સાધન છે.'

આ તો થઈ જ્ઞાતિમાસિકોની જરૂરિયાતો અને તેના ઉદ્દેશો અંગે બ્રહ્મભટ્ટ અને અન્ય જ્ઞાતિના સુધારક વિદ્વાનોની જુદી જુદી માન્યતાઓ. હવે આવાં માસિકપત્રોમાં લખવામાં આવતા લેખો કેવા હોવા જોઈએ, તેનો ઉદ્દેશ શો હોઈ શકે તે અંગે સ્પષ્ટતા કરતાં 'સુભટ્ટ'માં રા. પ્રતાપ બ્રહ્મભટ્ટે લખ્યું કે 'છેલ્લાં પાંચ વર્ષથી (ડિસે. ૧૯૨૪) ગુજરાતનાં માસિકો જ્ઞાતિપત્રોમાં ઘણો જ ફેરફાર થતો જાય છે. એમાં એવા લેખો ન હોવા જોઈએ કે જેથી જ્ઞાતિમાં જે અધમતા છે તે કાયમ રહે... તેમણે દઢતાથી જ્ઞાતિમાં જે જે કુકર્મો હોય તે ઉઘાડા પાડી સમાજ વ્યવસ્થિત થાય તેવા લેખો લખવા... જ્ઞાતિમાસિકો ચલાવનારાઓ શીરને સાટે જો કામ લેશે તો જરૂર જ્ઞાતિઓમાં જે અધમતા છે તે દૂર થશે. જ્ઞાતિઓથી રાષ્ટ્ર બનેલ છે. માટે જ જ્ઞાતિઓમાંથી (જૂનાં અને અયોગ્ય) મૂલ્યો નાબૂદ ન થાય ત્યાં સુધી પરદેશી સત્તા નાબૂદ કરવાની આશા રાખી શકાય તેમ છે જ નહિ...માટે જ્ઞાતિઓની શુદ્ધિ થાય તેવા લેખોને જ જ્ઞાતિપત્રોમાં પ્રથમ સ્થાન હોવું જોઈએ.'

જ્ઞાતિ સુધારણાની પ્રક્રિયા જે તે જ્ઞાતિ પૂરતી મર્યાદિત ન રાખતાં લેખકે તે દ્વારા સમગ્ર સમાજને સુધારવાની

વાત સહજ રીતે જ કરીને છેવટે સમગ્ર રાષ્ટ્રને વિદેશી ગુનામીમાથી મુક્ત કરવા સુંદર માર્ગ બતાવ્યો છે

'આ જ રીતે "સુભટ્ટ" નામના જ્ઞાતિપત્રના તં ની. સીતારામ શર્માએ બ્રહ્મભટ્ટોને "આખ ઉઘાડો" શીર્ષક નીચે જે બોધપ્રદ લેખ લખ્યો છે ('ભટ્ટભાસ્કર' જૂન ૧૯૨૦) તના કેટલાક શબ્દો જોઈએ ..."ઇતિહાસના પરિવર્તન સાથે કોમની સ્થિતિનુ પરિવર્તન થયુ. રાજકર્તાઓની કેળવણી સાથે જૂના માર્ગો બદલાયા . જેઓ નવીન સમયને સમજી ન શકયા, ભવિષ્યનો વિચાર કરી ન શકયા તેમની ત્રિશંકુ જેવી ગતિ થઈ આપણે રાજાઓના મિત્ર, સલાહકાર, કવિ, ઈતિહાસકાર (અને) યોદ્ધા હતા નવા ફેરફારોમા રાજાનુ સ્થાન વિદેશી અમલદારોના હાથમા ગયુ ત્યારે તેનો ઉપાય તમની ભાષા જાણવાનો હતો તેમા આપણે બેદરકારી બતાવી (રાજ્યકર્તાઓના) સલાહકાર થવામા નવી અને જૂની રાજનીતિનો અભ્યાસ કરી સમયસૂચકતા બતાવવાની (જરૂર) હતી તે આપણે કરી ન શકયા મહેસૂલની વ્યવસ્થા નવીન ઢબે રચાઈ તેમા આપણે પેઠા નહિ છાપખાના નીકળ્યા વર્તમાનપત્રો શરૂ થયા, નવીન ઢબે ઇતિહાસો લખાયા, કાવ્યોની શૈલી પર નવીન પ્રજાની છાપ પડી આપણે તોય ન જાગ્યા પરિણામ શુ આવ્યુ ? આપણી અવગતિ થઈ, આપણે પાછળ રહી ગયા રેલગાડીઓ શરૂ થઈ અને વિમાનો ઊડવા લાગ્યા તોયે આપણે ગાડા અને પગરસ્તે જ ચાલતા રહ્યા બંધુઓ .સમયની સાથે નહિ રહેવાના આપણા વડીલોના પ્રમાદનુ પ્રાયશ્ચિત્ત કરીશુ ! હરીફાઈવાળી દુનિયામા આગળ આવવુ છે તો ચેતો !! જાગો !! કમર કસો .. બીજાઓને વેગથી ધસતા જોઈને નો વકાસી ઊભા ન રહો કામે વળગો, બીજા ભાઈઓને ઢંઢોળીને બેઠા કરો. તો આજે નહિ તો કોઈક દિવસે પણ ઉદ્ધાર થશે.'

આના લેખો જ્ઞાતિપત્રો સિવાય જ્ઞાતિના જનસામાન્ય સુધી પહોચાડવાનુ અત્યંત મુશ્કેલ ગણાય ં ય આ કામ 'સુભટ્ટ', 'ભટ્ટભાસ્કર' વગેરે જ્ઞાતિ માસિકોએ સારળતાપૂર્વક કર્યુ જેથી જ્ઞાતિમા જ્ઞાન, જાગૃતિ અને સુધારક વિચારસરણી ક્રમશ પ્રચલિત બની શકયા જ્ઞાતિની અવદશા જોઈને શિક્ષિત યુવકયુવતીઓ વ્યાકુળ બની ઊઠયા અને તે માટે જ્ઞાતિની અવદશા કરનાર કુરિવાજોને જ્ઞાતિમાથી બનતી ત્વરાએ નાબૂદ કરવા તત્પર થઈ ઊઠયા શ્રી સીતારામ શર્માએ પોતાના ઉપરોક્ત લેખમા હવે ભવિષ્યનો માર્ગ બતાવતા સૂચવ્યુ કે 'જો જાગવુ હોય, જીવવુ હોય, ભવિષ્ય પ્રજાને સમાજમા યોગ્ય સ્થાન આપવુ હોય તો એને માટે શુ કરવુ ? .આપણે ભૂતકાળમા આવા હતા ને તેવા એમ બોલ્યાથી આપણો દાહડો નહિ વળે ભૂતકાળમા (આપણા પૂર્વજ) બિરબલ (મૂળ નામ—મહેશપ્રસાદ બ્રહ્મભટ્ટ—મહાસમર્થ મોગલ શહેનશાહ અકબરના પ્રધાન) મંત્રી હતા વર્તમાનમા (આપણા) ઈલાકાની ધારાસભામા આપણામાથી કોને મોકલો એમ છો ? ભૂતકાળમા ચંદ બારોટ પૃથ્વીરાજના રાજકવિ અને મહાન સુભટ્ટો પૈકીના એક હતા વર્તમાનમા આપણામાથી કેટલા રાજકવિ છે ! અને કેટલા લડાઈક્ષેત્રે મોખરે જાય તેવા છે ? ભૂતકાળમા રાજાઓ જેવા દાન નહોતા કરતા તેવા સર્વસ્વના દાન આપણા પૂર્વજોએ કરી બતાવ્યા છે વર્તમાનમા આપણી એક લવાયી જ્ઞાતિ-બોર્ડિંગને માટે પણ કમાણીનો સોમો હિસ્સો પણ આપણામાથી કેટલા નીકાળે છે ? આ પ્રશ્નો સહુએ પોતપોતાના મનને પૂછી જોવા અને જવાબ શા મળે છે તે વિચારવુ .આપણી ફરજ એ જ ઠરે કે સહુથી પહેલા આપણે આપણને જ જોતા શીખવુ સમાજમા આપણા માન ધીરે ધીરે ઘટતા જાય છે અને હજી પણ આપણી જ્ઞાતિના નેતા ગણાતા જ ધુઓ આખ નહિ ઉઘાડે તો આપણે . અવગતિની ઊંડી ગર્તામા જઈ નહિ પડીએ એની શી ખાતરી ?'

બદલાતા જતા સમયની તાસીર ઓળખીને આ જ્ઞાતિપત્રોએ સામાજિક ચેતના જગાવવાનુ કામ સાચા અર્થમા હાથ ધર્યુ હતુ તે ઉપરોક્ત શબ્દો જોતા લાગ્યા વિના રહેતુ નથી

અર્થાત્

જ્ઞાતિના આગળ પડતા માણસોએ જ્યારે જ્ઞાતિ-સુધારણાની પોતાની ફરજ વિસારી દીધી હતી એવા કપરા કાળમાં જનજાગૃતિના બ્યૂગલો વગાડવાનું કામ આ જ્ઞાતિપત્રો દ્વારા અદનામાં અદના જ્ઞાતિસેવકોએ આગવી રીતે પાર પાડ્યું હતું. 'સેવક' નામના એક બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિજને જ્ઞાતિના આગેવાન શેઠોને માર્મિક શબ્દોમાં વિનંતિમિશ્રિત ચીમકી આપતાં કાવ્યમય રીતે 'ભટ્ટભાસ્કર' માસિકમાં લખ્યું છે તેની ટૂંકી ઝલક જોઈએ :

'અરે ઓ નગરના શેઠો, વિચારો કંઈક લાવોને;
ડૂબેલી ન્યાતને ટેકો દઈ, સત્વર બચાવોને...
સત્તાનો મદ ધરી મનમાં, સદા તેને જ ચાહો છો;
પરંતુ જ્ઞાતિ બગડે તે જરા નહીં મનમાં લાવો છો.
કરી ઉપકૃત જ્ઞાતિને, અજ્ઞાનતા મૂળથી કાપો;
મનસ્વી ભોગવી સત્તા, તેને તિલાંજલિ આપો.'

આ તો જે તે કાવ્યની માત્ર ટૂંકી ઝલક છે. પરંતુ તે દ્વારા પણ કવિની સ્વજ્ઞાતિસુધાર અને ઉદ્ધાર માટેની વ્યથા અને ચિંતા સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે. જ્ઞાતિના દંભી આગેવાનોએ પોતાના અજ્ઞાન અને અહમ આડે જ્ઞાતિહિતને વિસારી દીધું છે તેમ કહી તેમને ડૂબેલી જ્ઞાતિના ઉદ્ધાર માટે પ્રયત્ન કરવા આર્જવભરી વાણીમાં વિનંતી કરી છે.

આવા અનેક વિચારકોએ સ્વજ્ઞાતિસુધારણાના પુણ્યયજ્ઞમાં સમિધ એકત્ર કરવાની સઘળી જવાબદારી જ્ઞાતિના યુવકોને ખભે જ નાખી છે. યુવાશક્તિ એ પ્રત્યેક સમાજ કે રાષ્ટ્રની સાચી શક્તિ હોવાથી યુવકો ધારે તે કરી શકે તેમ હોઈ એમનું આ વલણ ખોટું પણ નથી. સ્વામી વિવેકાનંદ અને મહાત્મા ગાંધીજીએ પણ યુવકવર્ગને જ સમાજસુધારણા અને સ્વાધીનતા પ્રાપ્તિના સાચા ચાલકબળ તરીકે વર્ણવ્યો છે. તે જ રીતે 'સત્યપ્રકાશ' નામના એક બ્રહ્મભટ્ટ બંધુ 'નવજુવાનોને' નામના (ઓક્ટો. ૧૯૩૧ પૃ.૫) લેખમાં યુવકોને આ કામ માટે આહ્વાન કરતા નોંધે છે કે 'જ્યારે હિંદમાંની પ્રત્યેક જ્ઞાતિ પોતાની જ્ઞાતિમાં સુધારા કરી પોતાના ભાવિ જ્ઞાતિબંધુઓને કેળવણી પામેલા અને સુસંસ્કૃત બનાવવા ભગીરથ પ્રયત્નો કરી રહી છે ત્યારે આપણા બ્રહ્મભટ્ટ યુવકો બેસી રહે તે ઇચ્છવા યોગ્ય નથી...ગુજરાતમાં આપણી વસ્તી લગભગ ૧૬,૦૦૦ ઘરની છે (૧૯૩૧માં) તેમાં કેળવણીની સરાસરી કાઢીએ તો ભાગ્યે જ ૧૦ ટકા લોકો નીકળે, કોઈપણ બાબતે જ્ઞાતિ જ્યારે પછાત હોય ત્યારે યુવકોએ જ વિચારવું રહ્યું. જો યુવકો ધારે તો શું ન કરી શકે! યુવકોએ સ્વજ્ઞાતિમાં થતા અનર્થો બંધ કરવા પ્રયત્ન કરવા જોઈએ. વરવિક્રય, કન્યાવિક્રય, બાળલગ્ન, વૃદ્ધલગ્ન વગેરે બંધ થાય તેની હિલચાલ કરવી જોઈએ અને સાથે સાથે કેળવણીપ્રચારના કાર્યને માટે ઘટતા ઈલાજો પણ કરવા જોઈએ. પ્રત્યેક ગામના યુવકો, યુવકમંડળો સ્થાપે અને તેની મારફતે કેળવણીપ્રચાર કાર્યને વેગ આપે. આ પ્રમાણે જ્ઞાતિ પ્રત્યેનું પોતાનું કર્તવ્ય યુવકોએ ઉત્સાહપૂર્વક ઉપાડી લેવું જોઈએ'.

'ભટ્ટભાસ્કર' ફેબ્રુઆરી ૧૯૩૧ (પૃ. ૧૧૮)ના અંકમાં 'શ્રીનાથ' નામના બીજા બ્રહ્મભટ્ટ લેખકે ફરી યુવકોને જાગૃત કરતાં જણાવ્યું કે, 'યુવકો!! પ્રગતિ તેની જ ઉન્નતિ. વિચાર કરી જુઓ કે બીજી જ્ઞાતિઓ પ્રગતિરૂપી એરોપ્લેનમાં સફર કરી રહી છે ત્યારે તમારી પોતાની જ્ઞાતિ પ્રગતિ માટે જમીન પર ઠીચણઘસેડા કરતી માલૂમ પડે છે. આ આપણા માટે કેટલું બધું શરમભર્યું છે? આજથી પ્રતિજ્ઞા કરો કે મારે મારી જ્ઞાતિને સુધારવા ઉન્નતિને માર્ગે ચઢાવવા મારો બનતો (વધુમાં વધુ) ફાળો આપવો જ છે.'

આ જ્ઞાતિપત્રોના એક એક શબ્દે જ્ઞાતિના યુવકમાં ખમીર જાગૃત કર્યું. એમની યુવાશક્તિને ઢંઢોળીને જાગૃત કરી, કાર્યાન્વિત કરી...યુવકોને જ વધુ કાર્યરત કરવાના આશયથી આથી પણ આગળ વધીને ચંદુલાલ રાણા નામના બ્રહ્મભટ્ટ લેખકે, 'ભટ્ટભાસ્કર' (જુલાઈ ૧૯૩૫) માં પોતાના લેખમાં બ્રહ્મભટ્ટ યુવકોને જે રીતે ટકોર્યા છે તે જોઈએ. 'અય બિરાદર ! હવે હદ થઈ ! જાગ ઉઠ,

કોની વાટ જુએ છે? એ બ્રહ્મભટ્ટ યુવાન! તારે વળી એકડા શા ને ગોળ શા! વાડા શા ને ઉકરડા શા! ફગાવી દે એ તારાં જૂનાં બંધનો...જલાવી દે તારા કાળા કાયદા! અને તેનામાંથી ઊભી કર કીર્તિરૂપી ગગનચૂંબી મહેલાત'.

આવાં જલદ! આવાં પ્રેરક અને માર્મિક લખાણો વાંચીને સ્વજ્ઞાતિસુધારણાના અભિયાનમાં અનેક અનિષ્ટોને ડામવા સુધારક પ્રવૃત્તિઓ હાથ ધરાઈ. આ જ્ઞાતિપત્રોએ એક બાજુ કુરિવાજોના ઉન્મૂલનની કાર્યવાહી હાથ ધરી જ્યારે બીજી બાજુ કન્યા કેળવણી, વિધવા વિવાહ, ખોટા ખર્ચાઓ અને દંભી રીતરિવાજો ડામવા કેવા કેવા પ્રયત્નો કર્યા તે જોઈએ.

બાળલગ્નોનું અનિષ્ટ તે તત્કાલીન સમાજનું એક કદરૂપુ સ્વરૂપ હતુ. કાંટાવાળા પોતાના લેખ (ભટ્ટભાસ્કર–સપ્ટે. ૧૯૨૨)માં આ અનિષ્ટના દુઃખદ આંકડા (૧૯૧૧ની વસ્તી ગણતરી અનુસાર) આપે છે તે જોતાં આજે આશ્ચર્ય થવા વિના રહેતું નથી. તેઓ જણાવે છે કે સમગ્રપણે જોતાં દશ હજારની જનસંખ્યાએ ૧ થી ૫ વર્ષની વયજૂથના ૧૫ છોકરા અને ૯૬ છોકરીઓ અને ૫ થી ૧૦ વર્ષની વયજૂથના ૧૨૬ છોકરા અને ૨૧૦ છોકરીઓ અને ૧૦ થી ૧૫ વર્ષની વયજૂથના ૨૫૬ છોકરા અને ૫૭૦ છોકરીઓ બાળલગ્નના ભોગ બન્યા હતા. એટલે કે એકંદરે જોતાં ૧૫ વર્ષમાં તો ૨૧૭ કુમારો અને ૭૨૮ કુમારિકાઓનાં લગ્નો થઈ ચૂક્યાં હતાં.

સમગ્ર સમાજમાં જ્યારે આ સ્થિતિ હતી ત્યારે સહેજ રીતે જ બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિ એનાથી બાકાત ન હોય, માટે જાગૃત અને વિચારક બ્રહ્મભટ્ટ યુવક–યુવતીઓએ જ્ઞાતિપત્રોના માધ્યમથી આ કુરિવાજોનું અનિષ્ટ ડામવા જે ઝપાટો ચલાવ્યો તેની કલમપ્રસાદી શ્રી કરણસિંહ કવિના શબ્દોમાં જોઈએ :

'બાળલગ્નોથી દરેક રીતે ગેરફાયદા જ થાય છે...; અને બાળલગ્નોનાં માઠાં ફળ અનુભવવા છતાં પણ આપણે કુંભકર્ણની નિદ્રામાંથી જાગૃત થતા નથી... ઊઠો...જાગૃત થાઓ. વીરબ્રહ્મભટ્ટો અને તમારા મૂળને નષ્ટ કરતા કીડાઓનો નાશ કરો. બાળલગ્નોનાં માઠાં ફળ અનુભવતા નવયુવાનો જ પોતાનું શ્રેય ન કરી શકે તો પછી જ્ઞાતિ ઉન્નતિને અવકાશ જ ક્યાં?' એક બાજુ જ્ઞાતિના જ શિક્ષિત યુવકો આવા લેખો લખી રહ્યા હતા ત્યારે મહાત્મા ગાંધીજીએ પણ 'નવજીવન'માં બાળલગ્નો સામે યુવકોને સત્યાગ્રહ કરવા સમજાવતાં જે લેખ લખ્યો, તેના લીધે તારીખ ૯ નવેમ્બર ૧૯૨૪ના રોજ વડોદરા મુકામે [illegible] 'ગુજરાત બ્રહ્મભટ્ટ યુવક સંમેલન' દ્વારા બાળલગ્નો, વૃદ્ધલગ્નો, લગ્નમરણ પાછળના દંભી દેખાવો, ખર્ચાઓ અટકાવવા ઠરાવ કરવામાં આવ્યો. વળી ગાયકવાડ સરકારે શારદા એક્ટ અનુસાર બાળલગ્ન કરવાં કરાવવાં તે કામને ગુનાહિત કૃત્ય ગણી તે માટે કેદ અને દંડની જોગવાઈ ફરમાવી તે સમાચાર પણ આ જ્ઞાતિપત્રોએ પ્રકાશિત કર્યા. ('ભટ્ટભાસ્કર' ઓક્ટો. ૧૯૩૦) કાયદા તેમ જ રાજ્યની આવી સ્પષ્ટ જોગવાઈ, સ્વજ્ઞાતિસુધારે માટે તત્પર યુવક–યુવતીઓ અને જ્ઞાતિપત્રોના પ્રયત્નોને લીધે બાળલગ્ન વિરોધી વૃત્તિ સમાજમાં બળવત્તર બનવા લાગી. આ અરસામાં જ્ઞાતિકવિ શ્રી ઝવેરભાઈ કવિએ (કલોલ) પોતાની વેધક અને માર્મિક કલમ દ્વારા યુવક–યુવતીઓ માટે બાળલગ્નોથી થતા નુકસાનને કાવ્યસ્વરૂપમાં 'ભટ્ટભાસ્કર' જૂન–જુલાઈ ૧૯૨૩માં રજૂ કર્યું તે જોઈએ :

'થયો પાસ હું દસરીમાહી જ્યારે,
વરાવ્યો મને ત્યાં પૂરાં વર્ષ બારે.

થયાં ચૌદ ત્યાં ષોડશી સુંદરી થઈ,
પીલાઈ, મતિ શક્તિ ઘાણીમાં ગઈ.

ભરી કોથળી બે, પિતાજીએ વરાવ્યો,
અને લ્હાવ માતાજીને લેવરાવ્યો.

ભણું છું પરાણે પૂરી આજ ચોથી,
નથી ફાવતી ઝાલવી હાથે પોથી.

હવે તો કૂવો કે નદી ખોળવી છે,
અમર રાખ અંગે ભલી ચોળવી છે.

અર્થાત્

કરી છે મહા બાળલગ્ને ખુવારી,
રડે છે કંઈ બાળરાંડો બિચારી.'

કેવી સરળ છતાં સચોટ અને મર્મસભર વાણી છે આ કવિની. સમાજમાં વ્યાપક આ કલંકને એમણે વેધક રીતે કાવ્યમાં ગૂંથી લીધું છે અને આવાં કુલગ્નોથી માત્ર કન્યાઓને જ નહિ પણ યુવકોને પણ કેટલું કષ્ટ વેઠવું પડતું હતું તે વાત એમણે અત્યંત પ્રભાવશાળી રીતે રજૂ કરી છે.

નાની ઉમરે થતાં મૃત્યુથી, બાળલગ્નોના કારણે મોટે ભાગે થતી બાળવિધવાઓ સમાજનું બીજું અનિષ્ટ કલંક ગણાતી. માટે જ મહાત્મા ગાંધીજીએ મદ્રાસ કોલેજમાંના વિદ્યાર્થીઓ સમક્ષ સપ્ટેમ્બર ૧૯૨૭માં પોતાના વક્તવ્યમાં આવી બાળવિધવાઓના દુઃખને મિટાવવા વહેવારુ ઉપાય બતાવતાં આવી બાળવિધવાઓને કુમારિકાઓ ગણીને એમની સાથે જાહેરમાં લગ્નગ્રંથીથી જોડાવા અપીલ કરી અને યુવકો પાસે પ્રતિજ્ઞા પણ લેવડાવી. આ સમાચારને 'ભટ્ટભાસ્કરે' (ઓક્ટો. ૧૯૨૭) તુરત જ ઉપાડીને પોતાના મુખપૃષ્ઠ પર છાપીને એ જમાનાના રૂઢિચુસ્ત સમાજને આંચકો લાગે તેવી વિધવા કન્યા જ લગ્ન માટે જોઈએ છે એ મતલબની વિજ્ઞપ્તિ છાપી જેમાં લખ્યું હતું કે 'સારી આવકવાળા સુધારક વિધુર યુવકને જાહેરમાં લગ્ન કરવા માટે બાળવિધવા જ જોઈએ છે.' આ વાત બતાવી આપે છે કે આ જ્ઞાતિપત્રો સમાજસુધારણાના મહાયજ્ઞમાં મહાત્માજી જેવા પ્રખર સુધારકો દ્વારા એકત્ર કરવામાં આવતા સમિધને સ્વજ્ઞાતિસુધાર માટે કેવા સત્વરે ઉચકી લેતા હતા.

એ જ રીતે વૃદ્ધ લગ્નના બીજા એક અનિષ્ટ માટે બ્રહ્મભટ્ટ યુવકો અને જ્ઞાતિપત્રોએ જે જાગૃતિ બતાવી તેણે મહાત્મા ગાંધીજી, સરદાર પટેલ, ઢસા દરબારશ્રી વગેરેને પણ બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિના સુધારના ક્ષેત્રમાં રસ લેતા કર્યા હતા તેનું ઉત્કૃષ્ટ ઉદાહરણ છે ખંભાત નિવાસી મૂળજીભાઈ બારોટનું ૬૫–૭૦ની વયે થતું ચોથું લગ્ન. શ્રી ચૂ. પુ. બારોટે આ માટે મહાત્માજીને જાણ કરી ત્યારે તેમણે તારીખ ૨૮–૨–૧૯૨૮ ના 'નવજીવન' દ્વારા 'ગાયને કોણ છોડાવશે' નામના લેખમાં સમગ્ર બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિને આ નિંદ્યલગ્ન અટકાવવા સંસાર-સુધારક એવા ગાયકવાડ સરકારના સેવક, જ્ઞાતિમાં સૌ પ્રથમ પરદેશગમન કરનાર સુજ્ઞ અને બ્રહ્મભટ્ટ કેળવણી મંડળના પ્રમુખશ્રી મૂળજીભાઈ બારોટને પણ આ કામ ન કરવા વ્યક્તિગત અપીલ કરી. પરિણામે સમગ્ર ગુજરાતમાં તેની સામે વિરોધ ઊઠ્યો. વડોદરામાં દાજીભાઈ બ્રહ્મભટ્ટ છાત્રાલયના વિશાળ પ્રાંગણમાં આ નિંદ્યલગ્ન સામે વિરોધસભા યોજાઈ. જાણીતા સમાજ-સુધારક શ્રી સુમંત મહેતાએ પણ આવા નિંદ્યલગ્નોના વિરોધ માટે પ્રજામત એકઠો કરવા અને તેને એક કોમ કે એક જ્ઞાતિનું કુકર્મ ન કહેતાં સમગ્ર સમાજનું અનિષ્ટ કલંક ગણી વખોડી કાઢવા પર ભાર મૂક્યો. આવા સાર્વત્રિક વિરોધને પરિણામે મૂળજીભાઈએ 'ભટ્ટભાસ્કર'ને પત્ર લખીને તારીખ ૧–૩–૧૯૨૮ના રોજ પોતાના આ વિવાહ માંડી વાળવાની કબૂલાત આપી. આ ઉપરાંત બહુ કઠિન વિરોધનો એક દાખલો લઈએ. નડિયાદના બ્રહ્મભટ્ટ શ્રી. મણિલાલના મુરબ્બી પુત્ર શ્રી પ્રભુલાલ ૧૧ વર્ષની એક પત્ની ઉપર બીજી પત્ની લાવવા માટે ઉત્તર ગુજરાતના વેડા મુકામે પરણવા તૈયાર થયા ત્યારે જ્ઞાતિના યુવકોએ તેનો ભરચક વિરોધ કર્યો જેમાં સરદારશ્રીએ પણ ખૂબ સાથ આપ્યો. નડિયાદ ખાતે ચૂ. પુ. બારોટ, રણછોડભાઈ સ્વામીનારાયણ, દાદુભાઈ બ્રહ્મભટ્ટ વગેરેએ ઢસા દરબારશ્રીના સાથ સહકાર સાથે લગભગ આઠસો નાગરિકોની વિશાળ જનસભા યોજી જેમાં તમામ જ્ઞાતિના લોકોએ ભાગ લઈ આ લગ્નનો વિરોધ નોંધાવ્યો. જ્ઞાતિપત્રોએ આવાં લગ્નો સામે વિરોધ પત્રિકાઓ, લેખો દ્વારા જાગૃતિ અભિયાન ચલાવ્યું, કવિઓએ વેધક કાવ્યો દ્વારા તેનો વિરોધ કર્યો. શ્રી. ગીરધરલાલ શીવલાલ બ્રહ્મભટ્ટે 'બ્રહ્મભટ્ટ પત્રિકા' (મે-જૂન ૧૯૨૮)માં લખ્યું કે–

'વેરી તણી ભૂખ લાગતી, વેરી ભૂખ્યા કુળવાનને,
કુમળી કળી શી, બાલિકાનો બાળે ભવ હેવાન એ,

'ગૃહ બળે, ગૃહિણી બળે, ગૃહપતિ અંદર બળે,
ધિક્કાર લાખોવાર છે, એ કુળને કુળવાનને.'

આવી ધિક્કારની ભાવના સમગ્ર જ્ઞાતિજનોના મનો–મસ્તિષ્કમાં ભરી દેવામા આ જ્ઞાતિપત્રો દ્વારા કવિઓએ જે પ્રયત્નો કર્યા તે દાદ માગી લે તેવા છે. આ જ પ્રસંગે પ્રભુલાલના લગ્ન માટે વક્રોક્તિ કરતાં બીજા એક બ્રહ્મભટ્ટે 'ભટ્ટભાસ્કર' 'બ્રહ્મભટ્ટ યુવક' (મે-જૂન ૧૯૨૯)માં કાવ્ય લખ્યું તે જોઈએ.

'મારા લગનઘરા વીર હો, સિધાવો વેડાવાટ,
બૈરી પીયરમાં વલવલેને આપ થતા વરરાજ,
રકત થશે કુમકુમ તમારું ને જાનૈયા ડાઘુલોક
ભડભડતી એની ચિતા તમારો થાશે ચોરીચોક
એના ગવાશે રાજીઆ ને ગવાશે તમ ઢોળ,
એ દિનથી જીવન નૌકા તમારી ચઢશે સાગર છાળ.'

આવા ઉપહાસ–ઉપાલંભ અને જનઅભિયાન દ્વારા દ્વિલગ્નને અટકાવવા માટે જે પ્રયાસો થયા તેમાં જ્ઞાતિપત્રોનો ફાળો મહત્ત્વનો હતો એમ કહી શકાય.

આવો જ એક બીજો પ્રસંગ છે. જેમાં ગાંધીવાદી પદ્ધતિથી, સત્યાગ્રહ આંદોલન દ્વારા, ખાદીના બેનરો, પ્રભાતફેરી અને સૂત્રોચ્ચાર દ્વારા નડિયાદના જે. પી. રાવના વૃદ્ધલગ્ન ટાણે વિરોધ કરવામાં આવ્યો જેમાં ગાલિપ્રદાન, મારપ્રદાન અને જીવના જોખમ નીચે પણ જ્ઞાતિના ચાર યુવકો શ્રી. ચુ પુ. બારોટ, શ્રી. ચૂ. ઈ. બારોટ, શ્રી. જે. ટી. બારોટ અને શ્રી. ફૂલાભાઈ બારોટ ઉપરાંત ધરામણા સત્યાગ્રહમાં સક્રિય ભાગ લેનાર વણિક યુવકે પણ ભાગ લીધેલ અને આ પાપલગ્ન અટકાવવા પ્રયત્નો કર્યા હતા. એમના ગાંધીવાદી દેખાવો દરમ્યાન કરેલા સૂત્રોચ્ચાર ધ્યાન દોરે તેવો હોવાથી નોધીએ,

'બાળવિધવા બનાવી પાપમાં પડશો નહિ ...
ઓ જે. પી. ઘરડે ઘડપણ પુનર્લગ્ન કરશો નહિ.' અને
'વૃદ્ધલગ્નમાં કોણ જશે?' જેવા ગીતના રૂપમાં ગવાતા પ્રશ્નનો ગીતના રૂપમાં સામૂહિક જવાબ હતો કે,

'નાક કટ્ટાભાઈ, નાક કટ્ટા'
'પાપ લગ્નમાં કોણ જશે? નાક કટ્ટાભાઈ, નાક કટ્ટા'
'કજોડામાં કોણ જશે? નાક કટ્ટાભાઈ, નાક કટ્ટા.'

માત્ર આવાં સૂત્રો પોકારીને આ લોકો ચૂપ ન રહેતાં એમણે જે. પી. રાવની સાસરી (કલોલ)માં પણ આ લગ્નવિરોધી વાતાવરણ ઊભું કર્યું અને નડિયાદથી કલોલ જવા નીકળેલી જાનની સાથે પણ આ સુધારક યુવકોએ માર્ગમાં રેલ્વેમાં પણ વિરોધી સૂત્રો પોકારીને લગ્નઘરા જે. પી. રાવની ઊંઘ હરામ કરી મૂકી. તેથી સમગ્ર સમાજમાં સત્યાગ્રહનો દાખલો બેઠો.

આ ઉપરાંત કન્યાવિક્રય, વરવિક્રય જેવાં અનિષ્ટો સામે પણ આ જ્ઞાતિપત્રો દ્વારા યુવકોએ જે પ્રયાસો કર્યા તે જોઈએ. 'સુભટ્ટ' (જાન્યુઆરી ૧૯૨૩) માં શ્રી અમરસિંહ બ્રહ્મભટ્ટે (ધરમપુર) કન્યાવિક્રય અંગે નોંધ્યું કે–

'આ કુચાલ (કન્યાવિક્રય) ના ગુલામો પોતાની પુત્રીઓ સહિત દુનિયાને અને જ્ઞાતિને મહાન ત્રાસ, ભયંકર અને કલંકરૂપ થઈ પડે છે. આ ભુંડો, ભય અને ત્રાસદાયક રિવાજ કયા વિચારવંત સુજ્ઞ અને કોમળ હૃદયના પુરુષને પ્રચંડ અસર પહોંચાડી નહીં પીગળાવે? જે પણ કોમમાં આ નિંદ્ય, અન્યાયી, પાપી, ક્રુર અને નિષ્ઠુર રિવાજ અસ્તિત્વ ધરાવે છે તે કોમ સૌથી અધમ, દુઃખી અને દેશની દુશ્મન સમાન છે.' આ જ વાતને વધુ ઉગ્ર રીતે જ્ઞાતિપત્રો દ્વારા રજૂ કરતાં બીજા એક જ્ઞાતિબંધુએ પોતાના વિચારો દર્શાવ્યા છે :

'કન્યાવિક્રય જેવું ઘોર પાપ તો એકે નથી. શાસ્ત્રમાં પણ તેનો નિષેધ છે. દીકરીના ઘરનું પાણી પણ ન પીવું એવો રિવાજ હજી છે. તેનો હેતુ શો? આપણા બાળકને આપણે આપીએ કે તેના મોંઢામાંથી કાઢી લઈએ? હાથ ન પહોંચે તો ઓછું આપી એ પણ આવો અધોગતિને પમાડનાર રિવાજ તો નાબૂદ કર્યે જ છૂટકો.'

અર્થાત

આવા વિચારો જ્ઞાતિપત્રોમાં છપાતા તે વાંચી વિચારી જાગૃત બનેલ જ્ઞાતિએ ૧૩-૧૪ નવેમ્બર ૧૯૨૫ના રોજ વડતાલ મુકામે ભરાયેલ બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિના મહાપંચમાં કન્યાવિક્રયની બદીને ડામવા ખાસ ઠરાવ કર્યો. એ જ રીતે ચરોતર અઢાર ગામના બ્રહ્મભટ્ટોએ પણ 'ભટ્ટભાસ્કર' (માર્ચ ૧૯૨૭) ઠરાવ કરીને આ દૂષણને આગળ વધતું અટકાવવા પ્રયત્ન કર્યો. તેને આ જ્ઞાતિપત્રોના કટુ લેખોનો પ્રભાવ જ કહી શકાય.

કન્યાવિક્રયની માફક વરવિક્રયનો કુરિવાજ પણ આ જ્ઞાતિમાં પ્રચલિત હોવાથી તેના ઉન્મૂલન માટે પણ જ્ઞાતિપત્રોએ સ્વજ્ઞાતિ સુધારકો ઉપરાંત મહાત્મા ગાંધીજીના વિચારો, 'ભટ્ટભાસ્કર' ૧૯૨૭ના મુખપૃષ્ઠ પર છપાવીને તેનો વિરોધ કર્યો. તારીખ ૨-૮-૧૯૨૮ ના 'નવજીવન'ના આ લેખને 'ભટ્ટભાસ્કરે' ફરી પ્રદર્શિત કરી ('ભટ્ટભાસ્કર' ઓક્ટોબર ૧૯૨૮) જ્ઞાતિજનોને આ અનિષ્ટ ડામવા સમજાવવા મહાત્મા ગાંધીજીના શબ્દોમાં ટાંક્યું કે: 'બાપ કન્યાને વેચે છે તે રિવાજ તો દુષ્ટ જ છે પણ વર જ્યારે કન્યાના બાપ પાસેથી પરણવાની મહેરબાનીનો દંડ લે છે ત્યારે નીચતાની હદ આવી રહે છે. પ્રત્યેક બાપે આવો દંડ નહીં આપવાની પ્રતિજ્ઞા લેવી જોઈએ. તે કન્યાને મોટી થવા દેવી જોઈએ...પૈસાની લાલચે કરેલ વિવાહ તે વિવાહ નથી. એક સોદો છે. નવયુવકોએ આવા સોદાઓમાંથી ઉગરવું.' આવા વિક્રયના ધંધાને માત્ર બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિ જ નહિ પરંતુ અનાવિલ, પાટીદાર વગેરે અન્ય જ્ઞાતિઓ પણ મહત્ત્વ આપતી હોવાથી વાંકડો, દહેજ, હુંડો કે પૈઠણ જેવા નામથી ઓળખાતા અનિષ્ટને કારણે અકાળે અપમૃત્યુ વહોરતી કન્યાઓને બચાવવા શ્રીમંત સયાજીરાવ ગાયકવાડે આ બંને વિક્રયો સામે પ્રતિબંધ મૂકી તેમ કરનારને છ માસની કેદ અને ૫૦૦ રૂપિયા દંડ ફરમાવ્યો તે જ્ઞાતિપત્રો અને સુધારકોના પ્રયત્નનું જ પરિણામ ગણાયને?

આ ઉપરાંત લગ્ન-મરણ પાછળના ખોટા દંભી દેખાવો અને જ્ઞાતિવરાના કારણે શક્તિ બહારના ખર્ચા કરી દેવાના દાસ બનતા જ્ઞાતિજનોને આવા અયોગ્ય રિવાજોથી બચવા માટે જ્ઞાતિપત્રો દ્વારા સુધારકોએ વારંવાર દાખલા દલીલો દ્વારા અપીલો કરી જેના પરિણામે તારીખ ૧૩-૧૪ નવેમ્બર ૧૯૨૫ના રોજ વડતાલ મુકામે ભરાયેલ જ્ઞાતિ મહાપંચે લગ્ન-મરણ પાછળના ખોટા ખર્ચા અને દેખાવો અટકાવવા લગભગ ૧૭ ઠરાવો પસાર કરી આ અનિષ્ટોને ડામવા પ્રયત્ન કર્યો. આમ જ્ઞાતિના ખોટા રીતરિવાજો, અનિષ્ટો અને દૂષણોને ડામવા માટે આગેવાનો, જાગૃત યુવકો અને જ્ઞાતિ સુધારકોએ જે જહેમત ઉઠાવી તેમાં જ્ઞાતિપત્રો એક સક્ષમ માધ્યમ તરીકે ઉપયોગમાં લેવાયાં.

આમ સમગ્રપણે જોતાં જ્ઞાતિપત્રોએ જ્ઞાતિ સુધારણા માટે જે અભિયાન આદર્યું તેને લીધે તેમ જ અન્ય બાહ્ય પરિબળોને લીધે આજે બ્રહ્મભટ્ટ સમાજમાં જાગૃતિ આવવા પામી છે. ઉપરોક્ત અનિષ્ટો ધરમૂળથી નાબૂદ તો નથી થયાં પરંતુ મહદંશે હળવાં-નહીંવત બન્યાં છે. આને લીધે સામાજિક વિકાસની તંદુરસ્ત સ્પર્ધામાં બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિ પણ મોખરે આવી શકી છે. આ પ્રયત્નોમાં 'ભટ્ટભાસ્કર' તથા 'સુભટ્ટ' જેવાં જ્ઞાતિપત્રો આજે પણ સતત લાગેલાં જણાય છે.

સંદર્ભ સૂચિ : સામયિકો

૧	'નવજીવન'	૮	'ભટ્ટભાસ્કર'
૨	'મોઢ માર્તંડ'	૯	'સુભટ્ટ'
૩	'પાટીદાર'	૧૦	'બ્રહ્મભટ્ટ'
૪	'ખડાયતામિત્ર'	૧૧	'બ્રહ્મભટ્ટ પત્રિકા'
૫	'બ્રહ્મભટ્ટ શુભેચ્છક'	૧૨	'બ્રહ્મભટ્ટ યુવક'
૬	'બ્રહ્મભટ્ટ ભાસ્કર'	૧૩	'બ્રહ્મભટ્ટ ઉત્કર્ષ'
૭	'બ્રહ્મભટ્ટ મિત્ર'	૧૪	'શુભદા.'

લેખો

1 A. M. Shah and R. G. Shroff. 'The Vahivancha Barots of Gujarat'

in Milton Singer (ed) 'Traditional India : Structure and Change' (Philadelphia. 1959)

2 Neil Rabitay. 'Administrative Modernization and the Bhats of British Gujarat, 1800–1820.' Indian Ecnomic and social History Review, vol. 9, No. 1 March 1973.

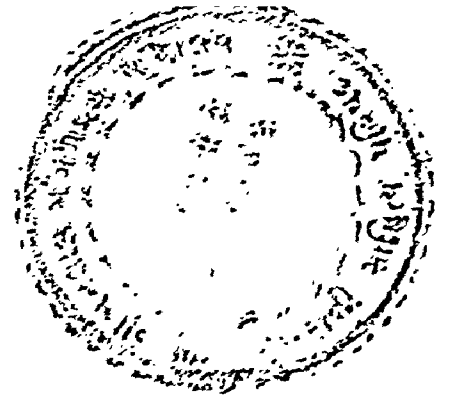
3 મનુભાઈ મકવાણા, 'મહાત્મા જ્યોતિરાવ ફૂલે : ભારતીય સામાજિક ક્રાંતિના પિતામહ.' 'અર્થાત' એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૦.

4 કે. સી. બારોટ 'ગુજરાતની સાંસ્કૃતિક પરંપરા અને પરિવર્તનમાં બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિનું પ્રદાન', (પીએચ. ડી. મહાનિબંધ, ગુજરાત યુનિવર્સિટી, ૧૯૯૪).

'અર્થાત્'નું આપનું લવાજમ બાકી હોય તો તે, તેમ જ નવા વર્ષનું લવાજમ સત્વરે મોકલી આપવા વિનંતી.

લવાજમ ડીમાન્ડ ડ્રાફ્ટ અથવા મ. ઓ. દ્વારા જ મોકલશો. ચેકથી મોકલશો નહિ.



અનુભવજન્ય સંશોધન સમક્ષના પડકારો*

કિરણ દેસાઈ

થોડા સમય પહેલાં દેશના ટોચના સમાજવિજ્ઞાની, દિલ્હી સ્થિત ડૉ. વીણા દાસે સમાજશાસ્ત્રની વિદ્યાકીય શાખામાં તોળાઈ રહેલી કટોકટી પ્રત્યે પ્રતિષ્ઠિત જર્નલ 'ઇકનોમીક ઍન્ડ પોલિટીકલ વિકલી' માં લેખ લખ્યો હતો. તેમણે મહદ્ અંશે એક યા બીજા સ્થળે યુનિવર્સિટી સ્તરે કે કોઈ સંસ્થામાં પસંદગી સમિતિમાં સભ્ય તરીકે જવાનું થયું હોય કે પછી પરીક્ષક તરીકે શોધ નિબંધ તપાસવાનો થયો હોય તેના અનુભવો પરથી સમાજશાસ્ત્રીઓમાં સૈદ્ધાંતિક (theoretical) સમજના સંદર્ભે ભારોભાર હતાશાજનક પરિસ્થિતિ પ્રવર્તે છે એવું તારણ કાઢેલું હતું. સમાજશાસ્ત્રમાં વિદ્યાકીય (academic) પાસાં અંગેની તેમની આ ચિંતા પોકળ છે એવું કહેવું તો ભૂલભરેલું છે જ પરંતુ સંદર્ભ વાંચન અને લાઈબ્રેરીસર્તપણા પર જ્યારે ભાર મુકાતો હોય ત્યારે સમાજ અને સામાજિક ક્રિયા અને ઘટનાઓ વિશે વિશ્લેષણ કરવાનો દાવો કરતો સમાજવિજ્ઞાની વિદ્યાકીય પાસાંઓ સાથોસાથ વાસ્તવિક સમાજ સાથે સંપર્ક જાળવી ન શકે ત્યારે એની વિદ્વાકીય નિષ્ઠા સમાજના સંદર્ભે અપ્રસ્તુત બની જવાનો ભય રહે છે.

અનુભવજન્ય સંશોધન દ્વારા કેટલાંક સમાજવિજ્ઞાનીઓ તથા સંશોધન સંસ્થાઓ વિદ્યાકીય વિધાનોની સામાજિક પ્રસ્તુતતા ચકાસતી રહે છે. ડચ સમાજવિજ્ઞાની ડૉ. હેઇન સ્ટ્રીકર્ક આવા એક નિષ્ઠાવાન સમાજવિજ્ઞાની છે કે જેઓએ દક્ષિણ ગુજરાતને પોતાનું અભ્યાસનું ક્ષેત્ર બનાવ્યું છે. ૧૯૭૦થી તેઓ અભ્યાસ અર્થે આ વિસ્તારમાં સતત આવતા રહે છે. પોતાના અભ્યાસ અને સંશોધનના પરિપાકરૂપ સંખ્યાબંધ લેખો અને એક પુસ્તક પણ તેમણે લખેલ છે. 'ઑન ધી પ્રોડક્શન ઑફ નોલેજ' નામનું એક નાનું પુસ્તક તેમણે તાજેતરમાં લખ્યું છે જે અનુભવજન્ય સંશોધન દરમ્યાનના અંગત અનુભવોનો નિચોડ છે.

ડૉ. હેઇન સર્વે પદ્ધતિની યથાર્થતા નકારતા નથી પરંતુ તેમનો વિશ્વાસ પહેલેથી માનવશાસ્ત્રવાદી (anthropological) અભિગમ પરત્વે રહ્યો છે. આ પદ્ધતિમાં એક યા બીજી પદ્ધતિ વડે નમૂનાનું ચયન કરી તૈયાર કરેલ પ્રશ્નાવલિ વડે લેવાતા યાંત્રિક ઢબના ઈન્ટરવ્યૂના બદલે વિષયને અનુરૂપ સંશોધનકર્તાએ નિયત કરેલા મુદ્દાઓની આસપાસ ચર્ચા હાથ ધરવાનો અભિગમ સમાજવિજ્ઞાની ધરાવે છે. આ ચર્ચા કેટલીક વખત ટૂંકી નીવડે તો ક્યારેક એકથી વધુ મુલાકાતો પણ યોજાય.

પુસ્તકની શરૂઆતમાં જ તેમણે સંશોધનમાં સાપેક્ષ અભિગમ પરત્વેનો પોતાનો ઝોક સ્પષ્ટ કર્યો છે. હાલમાં નિરપેક્ષ અભિગમથી જ સંશોધન હાથ ધરાવું જોઈએ એવો હઠાગ્રહ ધરાવનાર સમાજવિજ્ઞાનીઓ ભાગ્યે જ જોવા મળી શકે. સંશોધકનું સામાજિકરણ, તેની તાલીમ, વૈચારિક ઝોક તથા સૈદ્ધાંતિક વળગણ તેના સંશોધન પર અત્યંત સ્પષ્ટ પ્રભાવ પાડે જ છે. સ્ટ્રીકર્કે પોતાના કિસ્સામાં જ નોંધ્યું છે તેમ એક જ સમાજવિજ્ઞાની એક જ વિષય પર બે ભિન્ન સમય-

......

* 'ઓન ધ પ્રોડક્શન ઓફ ધ નોલેજ' લે. ડૉ. હેઇન સ્ટ્રીકર્ક (વી. યુ. યુનિ. પ્રેસ, આમ્સ્ટરડૅમ, ૧૯૯૩, પા. ૫૦)

ખંડમાં સંશોધન કરે તો જે તે સમયખંડની સંશોધકની માનસિક તથા વૈચારિક ભૂમિકા પણ સંશોધનનાં પરિણામોમાં પ્રતિબિંબિત થવાની જ.

ડૉ. હેઈન ઉત્તરદાતા/લક્ષિત સમૂહ તથા સંશોધનકર્તા વચ્ચેના સંબંધના સંદર્ભે કેટલાક નૈતિક પ્રશ્નો ઉઠાવે છે. ઉત્તરદાતા અને સંશોધનકર્તા વચ્ચેનો વ્યવહાર એકમાર્ગી હોવાનો તેમનો મત અત્યંત યથાર્થ છે. સંશોધનકર્તા માહિતી સંપાદિત કરી તદ્આધારિત લેખ, અહેવાલ કે પુસ્તક પ્રસિદ્ધ કરી અંગત મહત્ત્વાકાંક્ષા સંતોષશે અને પ્રતિષ્ઠા મેળવશે. આમાં ઉત્તરદાતાનું 'શોષણ' થાય છે જ. જોકે આમાં સંશોધનનો વિષય અપાર મહત્ત્વ ધરાવે છે. ડૉ. સ્ટ્રીકકર્કનો જ કિસ્સો લઈએ તો તેમનો અભ્યાસ ઔદ્યોગિક સાહસિકો (entrepreneuers) પરનો હતો. વળી, તેમાં તેમણે કબૂલ્યું છે તેમ, તેમની વૈચારિક ભૂમિકાને કારણે સંશોધનનાં તારણો એક અર્થમાં લક્ષિત જૂથની તરફેણમાં નહોતાં. વળી, તેમણે 'પરદેશીની' ઓળખ' પર આ જ સાહસિકોની મહેમાનગતિ માણી અને માહિતી પણ તાણી. તેમણે નોંધ્યું છે તેમ, ઘણીવાર હળવાશની પળોમાં, અનૌપચારિક ઢબે ઉત્તરદાતા–યજમાન પોતાના વ્યવસાયની 'ખાનગી' વાતો જણાવી દે ત્યારે હેઈનમાં રહેલ સંશોધનકર્તા અને મિત્રના વ્યક્તિત્વ વચ્ચેનો સંઘર્ષ જન્મતો. સંશોધનકર્તા માટે અત્યંત અમૂલ્ય લેખી શકાય એવી આ માહિતી તેમનામાં રહેલી મિત્ર તરીકેની નૈતિકતા ગ્રહણ કરવાનો સ્પષ્ટ ઈન્કાર કરતી. ડૉ. હેઈનની પ્રામાણિકતા અત્યંત નોંધનીય છે અને હાલના સંજોગોમાં વિરલ છે. કોઈ બેધડકપણે એવું કહી શકે કે સંશોધક માટે સંશોધનની તુલનામાં અન્ય માનવીય સંબંધો અને મૂલ્યો ગૌણ છે. પરંતુ અહીં પણ જે તે સંશોધક કે સમાજવિજ્ઞાનીની વૈયક્તિક વિચારધારા અને માનવીય મૂલ્યો પરત્વેની અભિમુખતાનો પ્રશ્ન છે. ડૉ. સ્ટ્રીકકર્ક જેવા સંવેદનશીલ સંશોધકને આવા નૈતિકતાના સવાલો સતાવે તે અન્યને કદાચ ન પણ સ્પર્શે. કોઈ આવા સંજોગોનો ભરપૂર લાભ ઉઠાવી ઉત્તમ માહિતી પણ કઢાવે. કદાચ કોઈ એવી દલીલ કરી શકે; અને હેઈને પણ તે બીજી રીતે નોંધ્યું છે કે સમાજવિજ્ઞાનીના હૈયે આખરે તો સમાજનું સમગ્રલક્ષી હિત જ વસ્યું છે અને ઉત્તરદાતા/લક્ષિત સમૂહ પાસેથી તેણે મેળવેલ માહિતી અને તદ્આધારિત વિશ્લેષણ સમગ્રપણે સમાજ માટે લાભપ્રદ જ નીવડવાનું છે. આ દલીલ વૈચારિક ધોરણે અત્યંત અકસીર અને યોગ્ય હોવા છતાં વ્યાવહારિક સ્તરે અને વાસ્તવમાં જોતાં એ પ્રશ્ન પૂછવો ધૃષ્ટતા તો નથી જ કે આજે કેટલા સમાજવિજ્ઞાનીઓ સામાજિક પ્રતિબદ્ધતા ધરાવે છે? વિષાદપ્રેરક હકીકત તો એ છે કે પરિસંવાદમાં રજૂઆત અને લેખો–પુસ્તકોના પ્રકાશનની અંગત સિદ્ધિથી વળોટીને આગળ ભાગ્યે જ કોઈ સંશોધન જવા પામ્યું છે.

અહીં હેઈનની 'ગુનાહિતપણાં'ની લાગણીમાં સૂર પુરાવવા એક અનુભવ ટાંકું છું. ૧૯૮૪માં જ્યારે સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત અને દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટીએ સુરત ટેક્ષટાઈલ ઉદ્યોગના કામદારોની પરિસ્થિતિ પર એક સર્વેક્ષણ હાથ ધર્યું હતું ત્યારે મારે એક અન્વેષક તરીકે જોડાવાનું થયું હતું. યુવાવસ્થાનો થનગનાટ અને સર્વેક્ષણના હેતુ (ગુજરાત હાઈકોર્ટે સુરત ટેક્ષટાઈલ ઉદ્યોગમાં શ્રમિકોનું પારાવાર શોષણ થાય છે એવી પ્રાથમિક માહિતીના આધારે આ સર્વેક્ષણ હાથ ધરવાનું કામ સોંપ્યું હતું કે જેના અહેવાલ થકી શ્રમિકોનું શોષણ અટકાવવા કાનૂની જોગવાઈઓ કરી શકાય)ના કારણે અમે યુવા–અન્વેષકો ઝૂંપડપટ્ટીઓમાં કામદારના ઘર–આંગણે સીધા પહોંચી જતા અને સર્વેક્ષણનો 'ઉમદા' હેતુ સમજાવી તેમની પાસે માહિતી મેળવતા. ઘણા કામદારો અચકાતા ત્યારે અમને તેમની 'મૂઢતા' પર ગુસ્સો આવતો કે તેમની ભલાઈ પણ તેઓ સમજતા નથી. એકવાર એક ૧૪ વર્ષના તેલુગુ બાળ-કામદારને આ જ રીતે સમજાવીને અમે માહિતી મેળવતા હતા ત્યાં જ તેનો માલિક ત્યાંથી પસાર થતો આવી ચઢ્યો અને અમને તેના કામદાર સાથે વાત કરતા જોઈ રોકાયો. તેને કાને કોઈ 'કોલેજવાળા છોકરાઓ' આવી માહિતી

મેળવવા ફરી રહ્યા છે એવી વાત આવી જ હતી. તેણે તરત પેલા બાળ-શ્રમિકને કારખાના પર આવવાની સૂચના કરી અને રવાના થયો. તે વખતે પેલા માસૂમ છોકરાના રંગ ઊડી ગયેલા ચહેરાના હાવભાવ હજી મને યાદ છે. 'અબ મેરી નોકરી ગઈ' તેના મોઢામાંથી આ વાક્ય સરી પડ્યું. આજે અહેવાલ તૈયાર થઈને હાઈકોર્ટને સુપ્રત થયાને દસ વર્ષનાં વહાણાં વાઈ ગયાં છે, કદાચ હાઈકોર્ટે કેટલાંક કાનૂની પગલાંઓ પણ લીધાં છે અને છતાં આજે સુરતના શ્રમિકોની બદતર હાલત યથાવત્ છે. આમ જ્યાં સંશોધન કે સર્વેનો સામાજિક સંદર્ભ જોવા મળ્યો હોય ત્યાં પણ વ્યાવહારિક અમલના સંદર્ભે પ્રવર્તતી હતાશાજનક પરિસ્થિતિ સંવેદનશીલ સંશોધકને ડારે છે.

નવી આર્થિક નીતિના 'અરુણોદય'માં આથી જ્યારે તાજેતરમાં અન્ય કોઈ શુદ્ધ (હાઈકોર્ટની સૂચના વગરના) સંશોધનના હેતુસર કામદારોને મળવાનું થયું ત્યારે હેઈન કહે છે તે એકમાર્ગી વ્યવહારને કારણે જન્મતી 'ગુનાહિતપણા'ની લાગણી અને ઉપર જોવા અનુભવને કારણે થયેલા વાસ્તવિક પરિસ્થિતિના અહેસાસે કામદારોને માહિતી મેળવવા માટે મળતાં પારાવાર ખંચકાટ થતો. ડૉ. હેઈન જણાવે છે તેમ, હાલનો કામદાર કોઈ રેડક્લીફ-બ્રાઉન કે મેલિનોવસ્કીનો આદિમ જાતિ વ્યક્તિ નથી કે સંશોધકને અહોભાવપૂર્વક વધાવી લે. કામદાર તુરંત જ સામે ઊલટતપાસ આદરે કે 'તમે આવા પ્રશ્નો પૂછનારા કોણ?' 'એમાં અમને શો લાભ થવાનો?' વગેરે. એક પરદેશી સંશોધક તરીકે સ્ટ્રીકકર્ને જે આવકાર મળે તે મને કે મારા જેવા ભારતીય સંશોધકોને કદાપિ નથી મળવાનો... જોકે ઉપરના કિસ્સામાં કામદારોની પરિસ્થિતિ વિશે અહેવાલ તૈયાર થશે કે પુસ્તક પ્રકાશિત થશે તો કદાચિત્, ક્યારેક કામદારોની પરિસ્થિતિ વિશે પગલાં લેવા માટેનો એક દસ્તાવેજ ઉપલબ્ધ રહેશે એવું આશ્વાસન સંશોધક અચૂક લઈ શકે. આમ છતાં, અહીં પણ બીજી એક મહત્ત્વની સમસ્યા છે. હેઈન નોંધે છે તેમ, કામદારોનું હિત હૈયે વસ્યું હોય તેવો પ્રમાણિક સંશોધક પણ માહિતી માંગતો હોય તો છતાં ય હાલની પરિસ્થિતિમાં કામદાર શા માટે સંશોધક પર વિશ્વાસ મૂકવા પ્રેરાય? સ્પર્ધાત્મકવૃત્તિથી ખદબદતી સાંપ્રત સામાજિક પરિસ્થિતિમાં કઈ વ્યક્તિ બૃહદ દૃષ્ટિકોણ કે સમગ્ર માનવ સમુદાયના હિતનું વિચારવાને સક્ષમ હોઈ શકે? બૃહદ સામાજિક મૂલ્યો, ધારા-ધોરણ અને માનસિકતા કામદારમાં પણ જોવા તો મળવાની જ. અને લઘુ ઉદ્યોગનો કામદાર જે પ્રકારની બરડ પરિસ્થિતિમાં કામ કરે છે કે જ્યાં સતત અસલામતીની તલવાર લટકતી રહેતી હોય, તેની પાસે તેનાં વેતન કે પરિસ્થિતિ વિશે સાચી માહિતી કઢાવવી એ લાઈબ્રેરીમાં પુસ્તકો ખૂંદવા કરતાં ય અનેકગણું કઠિન કામ છે. હેઈને પોતે જ્યારે મારી સાથે સંગઠન પ્રવૃત્તિને કારણે કારખાનામાંથી હાંકી કઢાયેલા કેટલાક કામદારોની મુલાકાત લીધી ત્યારે પરદેશી સાહેબ આવ્યા હોવાના નાતે તેમણે તમામ માહિતી આપી પરંતુ મુલાકાતને અંતે જ્યારે તેઓએ 'તમે હવે આમાં કંઈક કરજો'... 'તમને હવે પાછા ક્યારે અને ક્યાં મળીએ'...જેવાં વિધાનો ઉચ્ચાર્યાં ત્યારે ક્ષણભર માટે અહં સંતોષાયો પણ ત્યાર બાદ ભારોભાર ગ્લાનિ અને શરમની મિશ્ર લાગણી ઉપજી. હેઈને પોતે પ્રસ્તુત પુસ્તકમાં કબૂલ્યું છે કે જ્યાં આધિનશાળી અને આધિનસ્થ વચ્ચેનું તીવ્ર અંતર અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય એવી પરિસ્થિતિ સંશોધક માટે અત્યંત પડકારક્ષમ છે. સાંપ્રત પરિસ્થિતિમાં અનુભવજન્ય સંશોધન એ લોઢાના ચણા ચાવવા જેવી બાબત છે. ક્ષેત્રમાં રખડી નાની-નાની માહિતી મેળવવી એ કદાચ સંદર્ભવાંચન જેટલું જ દુષ્કર કાર્ય છે અને તે છતાં ટોચના સમાજવિજ્ઞાનીઓ આવાં સંશોધનો અને સંશોધકોને ઊતરતા દરજ્જાના ગણતા હોઈ, ખાસ કરીને જો તે વિદ્યાકીય કે પુસ્તકિયા જ્ઞાનની સમૃદ્ધિ ન ધરાવતા હોય તો, એ અત્યંત ખેદજનક વલણ અને પરિસ્થિતિ છે. વિદ્યાકીય નિષ્ઠાને અહીં ઊતારી પાડવાનો સહેજે ઈરાદો નથી, પરંતુ અનુભવજન્ય સંશોધનની અપેક્ષાએ તેને અપાતી પ્રતિષ્ઠા ખૂંચે છે.

કિરણ દેસાઈ

ડૉ. સ્ટ્રીફકર્ક સંશોધકની જે તે સમયખંડની વૈચારિક ભૂમિકાને અપાર મહત્ત્વની ગણે છે. તેમણે ૧૯૭૦ના સંશોધન બાદ જે તારણ કાઢ્યું હતું તે તે સમયની તેમની વૈચારિક અને સૈદ્ધાંતિક ભૂમિકા અનુસારનું હતું. ૧૯૯૦માં તેઓ જ્યારે પરત તે જ સંશોધનક્ષેત્રમાં આવ્યા ત્યારે તેમને તે તારણની ખામી નજરે ચઢી. તેઓ મોકળે મને કબૂલે છે કે તેઓ જે વિદ્યાકીય વર્તુળમાથી આવતા હતા ત્યાંની પ્રભુત્વ ધરાવતી વૈચારિક શાખાના તેઓ પ્રભાવ હેઠળ હતા. તે વખતે આ પ્રભાવ હેઠળ તેમને ઔદ્યોગિક સાહસિકો મૂડીવાદના એજન્ટ લાગ્યા હતા અને તેમના હાથમાં ભારતીય સમાજનું ભાવિ સલામત નથી એવું તેમનુ માનવું હતું. ૧૯૯૦માં માર્કસવાદના વળતા પાણીની વિદ્યાકીય પરિસ્થિતિમાં તેઓ આ સાહસિકો અને તેમના પ્રદાનને વધુ સહાનુભૂતિપૂર્વક જોતા થયા છે એમ તેઓ માને છે. કદાચ તેમની આ કબૂલાત આ પુસ્તકની સૌથી ઊજળી બાજુ છે. પ્રથમ, તો સંશોધક પોતે પણ એક સામાજિક હસ્તી છે. સામાજિકરણ, તાલીમ, પરિસ્થિતિકીય પરિબળો તેના વ્યક્તિત્વને ઘાટ આપે છે. તે જ્યારે કોઈ સામાજિક બનાવ કે લક્ષણને ચકાસતો હોય ત્યારે તેમાં તે પ્રતિબિંબિત થાય છે જ. અરે, તેના પૂર્વગ્રહો, સ્થાપિત હિતો પણ હોય છે. તેની ઓળખ કે વિદ્યાકીય સીમા (territory) પણ ભાગ ભજવે છે. હાલમાં સામાન્યપણે સમાજવિજ્ઞાનીઓમાં ગુરુતાગ્રંથિ ઘર કરી ગયેલી જોવા મળે છે. આજે સમાજવિજ્ઞાની પોતે કોઈ અસામાન્ય અસ્તિત્વ હોય એ રીતે વર્તતો જોવા મળે છે. પરંતુ ભાગ્યે જ કોઈ સમાજવિજ્ઞાનીને ભાવિ સામાજિક ઘટના વિશે સચોટ 'આગાહી' કરતો જોયો છે. ગુરુતાગ્રંથિ અને અપ્રસ્તુતતાએ સમાજવિજ્ઞાનીઓની સામાજિક અભિમુખતા અને તાદાત્મ્ય અંગે ઘણા પ્રશ્નો પણ ખડા કર્યા છે. અહીં સમાજવિજ્ઞાનીની સામાન્ય સમાજ તરફની વિમુખતા પણ છતી થાય છે. તે લાઈબ્રેરીરતપણાને જેટલું મહત્ત્વ આપે છે તેટલું સામાન્ય સમાજ સાથે ભળવાની પ્રવૃત્તિને આપતો નથી. દરેક ઘટનાને માર્કસ કે વેબરની સૈદ્ધાંતિક ભૂમિકા જોડે મેળ બેસાડવામાં હેઈનની જેમ તે કેટલીક મહત્ત્વની અને સૂચક લાક્ષણિકતાને નજરઅંદાજ કરે છે. પરિણામ સ્વરૂપે, તેના સમાજ અંગેના પ્રતિભાવો અને મૂલ્યાંકનોમાં છીછરાપણું દૃશ્યમાન થાય છે.

ડૉ. સ્ટ્રીફકર્કનું પુસ્તક અત્યંત વિચારપ્રેરક છે. સમાજ વિશે મૂલ્યાંકન કરવા મથતા સમાજવિજ્ઞાની માટે આત્મ-નિરીક્ષણ અને નમ્રતા અત્યંત મહત્ત્વના ગુણો છે. એક સમાજવિજ્ઞાનીથી વિશેષ તે એક સામાજિક અસ્તિત્વ ધરાવતો માનવી છે અને તેની સંશોધનકર્તા તરીકેની ઓળખ આ પ્રાથમિક ઓળખને અતિક્રમી જાય તો તે સમાજવિજ્ઞાનની પ્રસ્તુતતાને જોખમમાં મૂકે છે. ડૉ. સ્ટ્રીફકર્કની જેમ લાઈબ્રેરીરતપણા કે વિદ્યાકીય બંદીવાનપણાને ત્યજીને અને સામાજિક સમસ્યા જોડે તાદાત્મ્ય સાધીને અનુભવજન્ય સંશોધન થશે તો જ સમાજવિજ્ઞાની અને તેનાં પુસ્તકો–સંશોધનોની સામાજિક પ્રસ્તુતતા રહેશે અન્યથા તે વૈયક્તિક ક્રીડા બની રહેશે અને સમાજવિજ્ઞાનીઓ સમાજથી અલગ એક 'વિશેષ' ટાપુ પર વસતું અ-સામાજિક (a Social) જૂથ બનીને રહી જશે. સમાજવિજ્ઞાનીની સંશોધન–નિષ્ઠાની સાથેસાથ તેનો માનવીય મૂલ્યો પરત્વેનો લગાવ પણ એટલો જ આવશ્યક છે.

દ. ગુ. યુનિ.ના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગમાં ડૉ. આંબેડકર વિશે યોજાયેલો પરિસંવાદ

દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટીના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગ દ્વારા ગુજરાત રાજ્યના સમાજ કલ્યાણખાતાની આર્થિક સહાયથી 'ભારતીય સમાજની સામાજિક અને રાજકીય નવરચનામાં બાબાસાહેબ આંબેડકરનું પ્રદાન' વિષય ઉપર તા. ૨૨–૨૩ જાન્યુઆરી ૧૯૯૪ના રોજ બે દિવસના એક રાજ્ય કક્ષાના પરિસંવાદનું આયોજન કરવામાં આવ્યું હતું. પરિસંવાદનું ઉદ્ઘાટન રાજ્યસભાના સભ્ય અને ગુજરાત સમાજશાસ્ત્ર પરિષદના પ્રમુખ શ્રીમતી (ડૉ.) ઉર્મિલાબેન પટેલ દ્વારા કરવામાં આવ્યું હતું.

પરિસંવાદમાં મુખ્યત્વે ત્રણ મુદ્દાઓ ઉપર આ વિષયના વિદ્વાનોએ લેખો રજૂ કરી પોતાના વિચારો વ્યક્ત કર્યા હતા. આ મુદ્દાઓ હતા :

1. આંબેડકરનું સમાજદર્શન અને હિન્દુ સમાજ
2. સામાજિક પુનઃરચના અંગે આંબેડકરનો અભિગમ
3. વર્તમાન ભારતમાં આંબેડકરના વિચારોની પ્રસ્તુતતા.

પ્રથમ બેઠકમાં મરાઠાવાડા યુનિવર્સિટી, ઔરંગાબાદના ડૉ. બી. એચ. કલ્યાણકરે 'ડૉ. આંબેડકર્સ વ્યૂઝ ઓન સોસ્યલ રિકન્સ્ટ્રક્શન' વિષયને લઈને પોતાના વિચારો રજૂ કર્યા. તેમના અભિપ્રાય મુજબ ડૉ. આંબેડકરે ભારતીય સામાજિક–રાજકીય નવનિર્માણમાં ક્રાંતિકારી ભૂમિકા ભજવી હતી. તેઓ સદીઓ જૂની રૂઢિવાદી, પરંપરાગત, અસમાનતા અને અન્યાયમૂલક સમાજવ્યવસ્થાનું સમતામૂલક સમાજવ્યવસ્થામાં નિર્માણ લોકશાહી માર્ગે કરવા ઇચ્છતા હતા. આંબેડકરે પરંપરાગત સમાજ વ્યવસ્થામાં પ્રવર્તમાન તમામ અસમાનતા–અન્યાયના વિવિધ સ્વરૂપો પરત્વે વિદ્રોહ કર્યો હતો અને એક સમતામૂલક ન્યાયી સમાજરચનાના નિર્માણમાં મૂલ્યવાન ભૂમિકા ભજવી હતી.

ઉદેપુર, રાજસ્થાનના સમાજશાસ્ત્રના નિવૃત્ત અધ્યાપક ડૉ. ભિમરાજ ચૌહાણ દ્વારા બીજો લેખ 'આંબેડકર્સ ફિલોસોફી એન્ડ હિન્દુ સોસાયટી' રજૂ કરવામાં આવ્યો હતો. તેઓએ પોતાના લેખમાં ડૉ. આંબેડકરના સમાજદર્શનને સમાજદર્શન કહી શકાય કે કેમ તે સંદર્ભે મૂલ્યાંકન કરવાનો પ્રયાસ કર્યો. સાથે સાથે સમાજદર્શન એટલે શું ? તે સમાજશાસ્ત્રીય રીતે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરતાં પ્રશ્ન કર્યો કે 'જાહેર જીવનના ક્ષેત્રે પ્રજાકીય પ્રશ્નો પરત્વે સક્રિય નેતા કે અગ્રણીઓના વિચારોને સમાજદર્શન સ્વરૂપે સ્વીકારી શકાય કે કેમ ?' ત્રીજો લેખ 'નયામાર્ગ'ના તંત્રી શ્રી ઈન્દુકુમાર જાનીએ 'આજના ભારતમાં ડૉ. બાબાસાહેબ આંબેડકરની પ્રસ્તુતતા' વિષયને લઈને રજૂ કર્યો. પોતાના લેખમાં શ્રી જાનીએ કહ્યું, કે જે નૂતન માનવ મૂલ્યો માટે ડૉ. બાબાસાહેબે સંઘર્ષ કર્યો હતો તે મૂલ્યોની સ્થાપના બંધારણની રચના પછીના આઝાદીનાં ૪૬ વર્ષો પછી પણ થઈ શકી નથી અને આપણા ઘણા પ્રશ્નો વણઉકલ્યા રહ્યા છે. આ સંદર્ભે બાબાસાહેબે રજૂ કરેલા વિચારો આજે પણ એટલા જ પ્રસ્તુત બને છે. તેઓએ આ સંદર્ભમાં ગાંધી અને આંબેડકરના વિવાદ અન્વયે જણાવ્યું કે આજે પણ ડૉ. બાબાસાહેબના સત્યાગ્રહો અને તેમણે જે સંઘર્ષ ખેલ્યો હતો તે પરત્વે આપણો સમાજ અજાણ રહ્યો છે. પોતાના લેખમાં શ્રી જાનીએ વધુમાં કહ્યું કે આઝાદી બાદ દલિત સમુદાયમાં આવી રહેલી

સભાનતા અને પ્રગટી રહેલી નવીન દલિત ચેતનાને પણ યથાયોગ્ય પરિપ્રેક્ષ્યમા સમજવી જોઈએ, મૂલવવી જોઈએ. તેમણે રાષ્ટ્રના સાપ્રત પ્રવાહોના સંદર્ભ જણાવ્યું કે અસમાનતા અને અન્યાયનો ભોગ બનતા રહેલા દલિતો આજે પણ અત્યાચારનો ભોગ બની રહ્યા છે. તેમ છતા હવે જ્યારે દલિતોમા નવચેતના પ્રગટી રહી છે ત્યારે અત્યાચારોની પ્રતિક્રિયા સ્વરૂપે બિહાર, ઉત્તરપ્રદેશ, મધ્યપ્રદેશ અને રાષ્ટ્રના અન્ય પ્રદેશોમા અત્યાચારના સંદર્ભે દલિતોમા પ્રતિપડકાર આપવાની પરિસ્થિતિ સર્જાતી જોવા મળે છે આ નવચેતનાને કોઈ અટકાવી શકશે નહિ આ સમયની ચેતવણી છે જેને રાષ્ટ્રની સમતુલા અને સુગ્રથન માટે સમજવી આવશ્યક છે

૨

બીજી બેઠકમા સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝના ડૉ. એસ. પી પુનાલેકરે પોતાના લેખ 'સોસાયટી અગેન્સ્ટ સોશ્યલ ડેમોક્રેસી અન્ડરસ્ટેન્ડીંગ આબેડકર એન્ડ હીઝ ક્રુસેડ અગેન્સ્ટ હિન્દુ સોશ્યલ ઓર્ડર' મા વર્તમાન ભારતીય સમાજની પુનરચનામા આબેડકરનું દર્શન તથા વિચારો અગેની રજૂઆત કરતા ભારતમા જ્ઞાતિ અને વર્ગની ચર્ચા કરી તેમા ભારતમા સવર્ણ અને અવર્ણ એમ બે પ્રકારના વર્ગો છે તેવુ કહેતા ઉમેર્યું કે આબેડકર ક્યારેય બ્રાહ્મણોના વિરોધી નહોતા. તેઓનો વિરોધ બ્રાહ્મણવાદ અને તે દ્વારા સમાજમા રહેલી અસમાનતા અને અન્યાયો સામે હતો ડૉ. પુનાલેકરે કહ્યુ હતું કે શિક્ષણજગતના જુદા જુદા અભ્યાસક્રમો કે જેમા ભારતીય સમાજવ્યવસ્થા અને જ્ઞાતિઓ વિશે અભ્યાસ કરાય છે તેમા આબેડકર રચિત સાહિત્યનો સમાવેશ નહિ કરીને તેની અવગણના કરવામા આવી છે તે દૂર થવી જોઈએ

બીજો લેખ 'ડૉ બાબાસાહેબ આબેડકર નેશનલ ઈન્સ્ટીટ્યુટ ઓફ સોશ્યલ સાયન્સ' મહુ ઈન્દોર (મ પ્ર) ના ડાયરેક્ટર જનરલ ડૉ રામફલ દ્વારા 'ડૉ. આબેડકર રિલેવન્સ ઈન પ્રેઝન્ટ એનવાઈરમેન્ટ' વિષય ઉપર રજૂ કરાયો. તેઓના કહ્યા મુજબ ડૉ આબેડકર બહુમુખી પ્રતિભા ધરાવનાર એક મહામાનવ હતા તેઓએ દારુણ પરિસ્થિતિમા સબડતા ભારતના ગરીબોના ઉત્થાન માટે પોતાના વિચારો અને વર્તન દ્વારા કાર્ય કર્યું છે પોતાના લેખમા પૂના કરાર અને દલિતોના મતદાનના હક્કો વિશે રજૂઆત કરી તેમણે આબેડકરે કરેલા બુદ્ધ ધર્મના સ્વીકારના મુદ્દા અંગે પોતાના વિચારો રજૂ કર્યા છેલ્લે તેઓએ કહ્યુ કે 'હરિજન' શબ્દના ઉપયોગ ઉપર કાયદાકીય રીતે પ્રતિબંધ હોવા છતા તેનો બહુ જ છૂટથી ઉપયોગ કરાય છે એ સામે કોઈ જ કાર્યવાહી થતી હોય તેવુ જોવામા આવતુ નથી આપણે આ શબ્દનો ઉપયોગ અનિવાર્ય સંજોગો સિવાય કરવાનુ બંધ કરવુ જોઈએ

ત્રીજો લેખ અમદાવાદના અધ્યાપક યશવત વાઘેલા દ્વારા 'ડૉ બાબાસાહેબનુ સામાજિક દર્શન અને હિન્દુ સમાજ' રજૂ કરવામા આવ્યો તેઓએ પોતાના વિચારો રજૂ કરતા ભારતમા જ્ઞાતિનો ઉદ્દભવ અને વિકાસ, વર્ણવ્યવસ્થા, અસ્પૃશ્યતા અને તેના કારણોની ચર્ચા કરી. તેઓએ કહ્યુ કે આ બાબતોને લઈને જ ભારતમા બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મનો જન્મ થયો. સાથે શૂદ્રોના પ્રશ્નો ઉપર પ્રકાશ ફેકતા તેઓએ કહ્યુ કે શૂદ્રોના પ્રશ્નો હજુ પણ ચિંતાપ્રેરક છે અને તેના ઉકેલમ બાબાસાહેબ આબેડકરના વિચારો જ સૌથી યોગ્ય રીતે ઉપયોગી બની શકે છે.

૩

પરિસવાદના બીજા દિવસે થયેલી બેઠકમા મહારાજા સયાજીરાવ યુનિવર્સિટી, વડોદરાના અધ્યાપક જગદીશ સોલંકીએ પ્રા. મગનભાઈ પરમાર સાથે મળીને લખેલા તેઓના લેખ 'આબેડકર થોટસ ઓન હિન્દુ હરિજન હિન્દુ મુસ્લિમ ડીવાઈડ' રજૂ કરતા હિન્દુ હરિજનની ઉત્પત્તિ, વર્ણ અને જ્ઞાતિવ્યવસ્થાનો ઉદ્દભવ અને તેમ શૂદ્રોના પ્રશ્નો ઉપર ભાર મૂકયો. તેમણે કહ્યુ કે જો આબેડકરને આપણે સાચા અર્થમા સમજીએ તો અ

પ્રશ્નોને આપણે ઘણે અંશે ઓછા કરી શકીએ. તેઓએ આંબેડકરના હિન્દુ-મુસ્લિમ વિભાજન ઉપરના વિચારોની રજૂઆત કરી અને સાથે જ લઘુમતીઓના પ્રશ્નોની સુંદર છણાવટ કરતાં કહ્યું કે લઘુમતી અને દલિતોના પ્રશ્નોના ઉકેલ માટે આંબેડકરના વિચારો અને તેમણે દર્શાવેલા વ્યવહારલક્ષી માર્ગો જ ઉત્તમ છે.

બીજો લેખ ડૉ. પી. જી. જ્યોતિકરે 'આજના ભારતના સંદર્ભમાં ડૉ. આંબેડકરના વિચારોની પ્રસ્તુતતા' વિષય ઉપર લખેલો હતો. ડૉ. જ્યોતિકરની અનુપસ્થિતિમાં આ લેખનું વાચન મ. સ. યુનિ. વડોદરાના અધ્યાપક પ્રા. નાનુભાઈ ડાકોરવાળાએ કર્યું જેમાં ડૉ. જ્યોતિકરે ભારતની અખંડિતતા, કુટુંબ આયોજન/કલ્યાણ અને કાશ્મીરના પ્રશ્નો અને તેને લગતા ડૉ. આંબેડકરના વિચારોની રજૂઆત કરી હતી. સાથે તેઓએ એવું પ્રતિપાદન કરવાનો પ્રયાસ કર્યો હતો કે પ્રવર્તમાન પરિસ્થિતિમાં ડૉ. આંબેડકરના વિચારો એટલા જ પ્રસ્તુત છે જેટલા તે રજૂ થયા ત્યારે હતા.

પરિસંવાદમાં છેલ્લો લેખ પરિસંવાદના નિયામક ડૉ. મનુભાઈ મકવાણા દ્વારા રજૂ કરાયો. તેઓએ 'રિલેવન્સ ઓફ આંબેડકર ઈન ઈન્ડિયા ટુડે' વિષયે પોતાના વિચારો રજૂ કર્યા. તેમાં તેઓએ આંબેડકરના વિચારોની સમજ આપતાં પ્રવર્તમાન સામાજિક રાજકીય પરિસ્થિતિમાં તેની ઉપયોગિતા અંગે રજૂઆત કરી. તેઓએ કહ્યું કે ભારતે પોતાની આર્થિક નીતિમાં પરિવર્તન સ્વીકાર્યું છે તે કદાચ બજાર માટે ઉપયોગી બનશે. પરંતુ દેશના દલિતો અને ગરીબો માટે તે ઉપયોગી બને કે તેઓના વિકાસમાં મદદરૂપ બને તેવું નીવડવાનો સંભવ નથી. દલિતોના પ્રશ્નો અને પ્રવર્તમાન સમાજના સામાજિક અને રાજકીય નવનિર્માણમાં આંબેડકરના વિચારો ખૂબ જ ઉપયોગી બની રહે તેવા હોઈ આપણે તે અંગે ફેરવિચારણા કરવી જોઈએ.

પરિસંવાદની સમાપન બેઠકના પ્રમુખસ્થાને જાણીતા દલિત કર્મશીલ અને એલ. ડી. એન્જીનીયરીંગ કોલેજના સીનીયર પ્રોફેસર પાનાચંદ પરમાર રહ્યા હતા સમાપન વક્તવ્ય ઉદેપુર, રાજસ્થાનથી પરિસંવાદમાં આવેલા સમાજશાસ્ત્રના વિદ્વાન પ્રોફેસર બી. આર. ચૌહાણ સાહેબે આપ્યું હતું. પ્રો. પાનાચંદ પરમારે પોતાના પ્રમુખીય ભાષણમાં કહ્યું કે આ મહામાનવનું ભારતમાં ખૂબ મોડું સન્માન થયું છે. જોકે મોડા મોડા પણ હવે લોકોમાં તેઓ વિશેની જાણકારી વધવા લાગી છે તે સારી અને આવકાર્ય બાબત છે. આંબેડકર અને ગાંધીજી વચ્ચે જે પૂના કરાર થયા હતા તેનો આ દેશના ઉચ્ચ વર્ણના લોકોએ ભંગ કર્યો છે. રાજ્યે તેનો ભંગ કર્યો છે. હવે લોકોનો રાજ્ય ઉપરથી વિશ્વાસ ઓછો થતો જાય છે. રાજ્ય આ દેશના નાગરિકો અને તેમાંયે ખાસ પછાતો અને દલિતોના પ્રશ્નો ઉકેલવામાં મદદરૂપ થતું નથી. વધુમાં તેઓએ કહ્યું કે આજકાલ દરેક વ્યક્તિ રાજકીય માણસોની મદદ લેવા પડાપડી કરે છે. પરંતુ જ્યારે જ્યારે સામાજિક લડાઈઓ રાજકીય માણસોની સહાય સિવાય લડવામાં આવી છે ત્યારે તેમાં ચોક્કસ સફળતા મળી જ છે. માટે રાજકીય નેતાઓના ટેકા સિવાય કામો નથી થતા, લડાઈઓ નથી લડી શકાતી તે વાત વાજબી કરતી નથી. દલિતોએ પોતાનું સંગઠન ઊભું કરી તેને વધુ ને વધુ મજબૂત બનાવવાની જરૂર છે. તેઓએ સંગઠન કરી સંઘર્ષ કરવામાં કાંઈ જ ગુમાવવાનું નથી, સિવાય કે તેમની ગરીબાઈ.

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિ. કેમ્પસ, સુરતનાં ગુજરાતી પ્રકાશનો

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામાં કુટુંબ નિયોજન અંગે સંશોધન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	(ઝેરોક્ષ)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમા આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનું સૂત્ર	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સં. ધનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	(ઝેરોક્ષ)
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ. જોષી	૧૯૮૦	(ઝેરોક્ષ)
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	(ઝેરોક્ષ)
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ. પી દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરંગી સમાજમાં ભાષા	પ્રબોધ બે. પંડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમાં પરંપરાગત વ્યવસાયઃ ગુજરાતના કુંભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારોમા હાટ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ધનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના : એક પરિચય	સેન્ટર ફોર સોસ્યલ સ્ટડીઝ	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમાં સુરતના ઈતિહાસમાં વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી. જી. ગોખલે	૧૯૮૪	(ઝેરોક્ષ)
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચૌધરી આદિવાસીઓ : ગઈકાલે અને આજે	ધનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	‘પછાતપણું’નો માપદંડ	સં. ધનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ	સેન્ટર ફોર સોસ્યલ સ્ટડીઝ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ધનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આંદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	શું બંધવા મજૂરો છે ?	ધનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સં. સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો : એક અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦

અર્થાત્

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનું પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	સ્ત્રી સમાનતા : પ્રશ્નો અને પડકારો	સં. કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	(ઝેરોક્ષ)
૨૬	ગોવર્ધનરામ : કેટલાંક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાંઓ	સં. સુધીર ચંદ્ર	૧૯૮૮	૨૫–૦૦
૨૭	બદલાતું ગામ	એ. એસ. પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં શ્રમ સ્થળાંતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
૨૯	ભારતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦
૩૦	ગુજરાતમાં પાણીનો પ્રશ્ન	રોહિત શુક્લ	૧૯૯૩	૧૦–૦૦
૩૧	જ્ઞાતિ વિભાગો અને ઊંચનીચનો ક્રમ : ગુજરાતમાં જ્ઞાતિઓનું વિહંગાવલોકન	એ. એમ. શાહ અને આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૯૩	૬૦–૦૦
૩૨	જંગલ વિસ્તારમાં સત્તાના સંબંધો	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૯૩	૩૦–૦૦
૩૩	બદલાતા સમાજમાં જ્ઞાતિઓ	અર્જુન પટેલ	૧૯૯૩	૬૦–૦૦
૩૪	કોમવાદ અને સેક્યુલારીઝમ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૯૪	
૩૫	સુરતમાં કોમી રમખાણો	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૯૪	

• પત્રવ્યવહાર અને સરનામું •

પ્રકાશન અધિકારી, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ,

દ. ગુ. યુનિવર્સિટી કેમ્પસ, ઉધના–મગદલ્લા રોડ સુરત ૩૯૫ ૦૦૭

BIBLIOGRAPHIES BY THE CENTRE'S DOCUMENTATION UNIT

1 SCHEDULED TRIBES : A SELECT BIBLIOGRAPHY. Sukla Bose. 1979.

2 SELECT BIBLIOGRAPHY ON SCHEDULED TRIBES. M. R. Mac. 1982.

3 SELECT BIBLIOGRAPHY ON SCHEDULED CASTES. M. R. Mac and Silva Reddy. 1983.

4 COLLECTIVE BARGAINING ; AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY. T. J. Jagdish 1984.

5 IRRIGATION – A SELECT BIBLIOGRAPHY. Durgadevi Gandhi and M. R. Mac. 1984.

6 DROUGHT, FAMINE AND WATER MANAGEMENT—A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac. 1988.

7 CONVERSION, PROTEST MOVEMENT AND CHANGE A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac. 1989.

8 JOTIBA PHULE AND HIS LEGACY–A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac and A. B. Fafale. 1991.

9 THE POLITICAL ECONOMY OF HUMAN RIGHTS : A SELECT BIBLIOGRAPHY. M R. Mac and K. S. Raman 1992.

અર્થાત્



૩

'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક'
જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪ ▫ ગ્રંથ ૧૩ : અંક ૩

લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઇતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાંત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવે છે.

ટાંચાં સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનું શક્ય નથી. પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને પાંચ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામાં આવે છે.

લવાજમ–જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૨૫; સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૫૦; વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ. ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ, બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા.
બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.

જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;
આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધુ પાનુ રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન–સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક





અર્થાત્

જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪ ગ્રંથ : ૧૩ ■ અંક : ૩

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

રજની કોઠારી

જાણીતા વિચારક

રશ્મિ ટી. વ્યાસ

સમાજશાસ્ત્રના અધ્યાપક, એચ. પી. મહિલા કોલેજ, રાજકોટ

અંજલિ મહેતા

અધ્યાપક, ઇન્ડિયન ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઑફ મેનેજમેન્ટ, અમદાવાદ

અંજના બી. શાહ

ઇતિહાસના અધ્યાપક, એસ. યુ. કોલેજ ફોર વીમેન, અમદાવાદ

દિલીપ શાહ

રીડર, ડિપાર્ટમેન્ટ ઑફ રૂરલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિ., સુરત

વિકલ્પો વગરનું જગત

રજની કોઠારી

આપણે ખૂબ ઝડપથી બદલાતા સમયમાંથી પસાર થઈ રહ્યા છીએ. છેલ્લા દાયકા દરમિયાન થયેલાં અને હજુ આજે થઈ રહેલ પરિવર્તનોનો પૂરેપૂરો તાગ મેળવવાનુંય મુશ્કેલ બન્યું છે. કેટલાક લોકસમૂહો માટે તો આ પરિવર્તનો ભારે મોટા દુઃસ્વપ્ન જેવાં પુરવાર થયાં છે અને એની માઠી અસરોમાંથી હજુ તેઓ બહાર આવી શક્યા નથી. આ પરિવર્તનોને પામવા, સમજવાના પ્રયાસો નથી થતા એવું નથી. તે સંબંધે કેટલીક પ્રતિક્રિયાઓ અને પ્રતિભાવો આપણને મળે છે ખરાં, પણ તે મહદંશે, વૈશ્વિક સ્તરે સત્તાસંબંધોનું જે માળખું ઉદ્ભવી રહ્યું છે એની સાથે કેવી રીતે પનારો પાડવો, એની સાથે કેવી રીતે મેળ બેસાડવો, એને લગતાં છે. તાજેતરનાં વર્ષોમાં આપણે જે સંક્રાંતિઓ અને પરિવર્તનોમાંથી પસાર થઈ રહ્યા છીએ. તે બધાંને સમજવા જેટલી બૌદ્ધિક પકડ હજુ આપણે કેળવી શક્યા હોઈએ એવું લાગતું નથી. ૧૯૮૦ના દાયકા દરમિયાન જે વલણો વહેતાં થયાં છે, તેમની સાથે એમને કેવી રીતે જોડવા એનો ખ્યાલ પણ હજુ આપણા બૌદ્ધિકોને આવતો નથી. આ દાયકાને કેટલાકે 'ગુમાવેલ દાયકા' તરીકે ઘટાવ્યો છે, તો કેટલાકે 'ઇતિહાસના અંત' તરીકે તેનાં ઓવારણાં પણ લીધાં છે. પણ માનવ ઇતિહાસના અવિરત ચાલતા પ્રવાહના સંદર્ભમાં આ દાયકા અને હાલ થઈ રહેલ પરિવર્તનોનાં ઇંગિતો કયા છે, તે વિષે આપણને ઝાઝી સૂઝ હજુ મળતી નથી.

અમુક પ્રકારના ઐતિહાસિક નિયતિવાદમાં માનવું એનો અર્થ બૌદ્ધિક પ્રમાદને શરણે જવું એવો થાય. આવી માન્યતા એ મનુષ્યની સંકલ્પશક્તિનો અનાદર કરવા બરાબર ગણાય. જો આપણે આવા કોઈ ઐતિહાસિક નિયતિવાદમાં માનતા ન હોઈએ તો ૧૯૮૦ના દાયકામાં જે કંઈ થઈ રહ્યું છે, તે બધું અનિવાર્ય છે અથવા ઉદ્ભવતા આધુનિક જગતની કોઈ પાયાની રચનાનો અંતર્ગત ભાગ છે, એમ મન મનાવી આપણે બેસી ન રહી શકીએ. ખરેખર, જો આપણે પલટાતી વાસ્તવિકતાને સમજવામાં રસ ધરાવતા હોઈએ તો સાતત્યો કરતાં તો તેમાં ઊભા થતા વિક્ષેપોને સમજવા તરફ વિશેષ ધ્યાન આપવું જોઈએ.

આધુનિક યુગમાં મનુષ્યજાતિને વૈજ્ઞાનિક ક્ષેત્રે અત્યંત નોંધપાત્ર એવી સિદ્ધિઓ હાંસલ કરવામાં 'સફળતા' પ્રાપ્ત થઈ છે, એનો આપણે ઇનકાર કરી શકીએ તેમ નથી. તો સાથે સાથે, એ સિદ્ધિઓ જ નામશેષ થઈને રહે એવી પરિસ્થિતિનું નિર્માણ પણ કર્યું છે. અને જે પ્રક્રિયાઓ અને સંસ્થાઓ થકી તેણે આ 'સફળતા' પ્રાપ્ત કરી, તેનું જ જબરદસ્ત ધોવાણ તેણે કર્યું છે. આ ઐતિહાસિક પ્રક્રિયામાં આપણને જે સાતત્યભંગ અનુભવાય છે, અને તેની સાથે માળખાંઓ અને સંસ્થાઓના ધોવાણની જે પ્રતીતિ થાય છે, એની ચર્ચા કરવાનો આશય અત્રે રાખેલો છે. આ ઐતિહાસિક ઘટનાઓના સૂચિતાર્થોની વૈચારિક સ્તરે સમીક્ષા કરવાનો અત્રે આપણે પ્રયાસ કરીશું. થઈ રહેલ પરિવર્તનો, આપણને ગમતાં હોય કે નહિ, જાણે કે આપણી સમજની ઉપરવટ જઈ રહ્યાં ન હોય એવું આપણને લાગે છે. આ પરિવર્તનોને સમજણના ક્ષેત્રમાં આણી, તેમને પામવાનો એક પ્રયાસ આપણે અત્રે કરીશું.

હાલ પ્રવર્તતી ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિ, જેમાં

આપણે પ્રવેશી રહ્યા છીએ અથવા પ્રવેશી ચૂકયા છીએ તેનું આકલન કરતા સૌથી મહત્ત્વનો અને સૌથી મૂળભૂત ફેરફાર એ જણાય છે કે આપણે એવા યુગમા દાખલ થઈ રહ્યા છીએ કે જેમા વિકલ્પોને માટે ઘણો ઓછો અવકાશ હોય. વિકલ્પો વગરની આવી સ્થિતિ આપણી વૈશ્વિક પ્રથા કે સ્થાનિક પ્રથા બન્નેમા ઉદ્‌ભવતી હોય એવુ લાગે છે. તો પ્રથાની બહાર પણ એવી જ સ્થિતિનું નિર્માણ થતું હોય એમ લાગે છે. જગતને આવરી લેનારી જે એક મુખ્ય સંસ્કૃતિ વિકસી રહી છે. તેમાં, તથા તેનો પ્રતિકાર કરનારી પ્રતિસંસ્કૃતિઓ જે આકાર ધારણ કરી રહી છે, તેમા પણ આવી વિકલ્પવિહીન પરિસ્થિતિ ઉદ્‌ભવતી હોય એમ લાગે છે વિકલ્પોનો અભાવ, એ જે આધુનિક યુગમા આપણે પ્રવેશી રહ્યા છીએ એનુ સૌથી ઊડીને આંખે વળગે એવુ અને ભારે મોટી ઊથલપાથલ મચાવી દે એવુ લક્ષણ છે.

જે કંઈ થયું છે અથવા થઈ રહ્યુ છે, તે છે મનુષ્ય પુરુષાર્થના જુદા જુદા સ્તરો અથવા ક્ષેત્રોમા વિકલ્પોનુ ધોવાણ આ સંદર્ભમા સૌથી મોટો અને ઊડીને આંખે વળગે એવો ફેરફાર એ છે પશ્ચિની સામ્રાજ્યવાદી મૂડીવાદે સત્તા અને 'વિચાર દર્શન'નું જે માળખું રચ્યું છે, તેના જાણે કે કોઈ વિકલ્પો જ ન રહ્યા હોય, એવી પરિસ્થિતિ ઊભી થઈ છે તે પશ્ચિમી સામ્રાજ્યવાદી મૂડીવાદના એક વિકલ્પ તરીકે ઉદ્‌ભવેલ સમાજવાદી વિકલ્પ પડી ભાગ્યો છે એ તો ખરું જ પણ એક વિચારશૈલી તરીકે તેમ જ આર્થિક અને સામાજિક બાબતોનુ નિયમન કરવાના એક તરીકા તરીકે, ત્રીજી દુનિયાએ પશ્ચિમી મૂડીવાદી અને રાજ્ય–સમાજવાદી માર્ગોથી ઊફરો એક 'ત્રીજો માર્ગ' વિકસાવવાનો પુરુષાર્થ આદર્યો હતો, એ પણ ભાગી પડયો છે

વૈકલ્પિક સત્તાકેન્દ્રોના ધોવાણની સાથે સંકળાયેલ બીજો મહત્ત્વનો ફેરફાર 'રાજ્યની' જગાએ 'બજાર'ની સ્થાપના સંભવે છે આપણા જીવન વધુ ને વધુ પ્રમાણમા બજારને હવાલે થઈ રહ્યા છે, એ એક ઊંડી અને ગંભીર પ્રક્રિયા છે. માનવીય અને સામાજિક પરિવર્તનના એન્જિન તરીકે રાજ્યને બદલે હવે બજાર સ્થાન લે છે, એટલી એ નાની કે સીમિત બાબત નથી અગાઉના સમાજવાદી અર્થકારણો કે ત્રીજા વિશ્વના મિશ્ર અર્થતંત્રોમા બજારઆધારિત મૂડીવાદ દાખલ કરવામા આવી રહ્યો છે, એટલી સાદી બાબત પણ એ નથી (ચીનાઓ હજુ એમ વિચારે છે કે તેઓ સામ્યવાદી રાજ્ય અને મૂડીવાદી અર્થતંત્ર એમ બેઉ સાથે સાથે રાખી શકશે જાણે કે દુનિયાભરમા અપનાવી શકાય તેવો તે કોઈ 'વિકલ્પ' ન હોય!) નાગરિક સમાજની વિવિધરંગી સમૃદ્ધિ અને સકુલતા ચીમળાઈને એક વિરાટ વૈશ્વિક બજારમા તેનુ રૂપાતર થઈ રહ્યુ છે આફ્રિકા અને એશિયાના ઘણા ભાગોમા હજુ નાના મોટા મેળાઓ અને હાટ–ગુજરીઓ ભરાય છે, અને એમા સ્થાનિક સમુદાયો પોતે પેદા કરેલી વસ્તુઓના સાટામા પોતાની જરૂરિયાતો મેળવી લે છે, એ પ્રક્રિયામા એમની વચ્ચે સામાજિક આદાનપ્રદાન પણ થાય છે જેનાથી સ્થાનિક લોકો અને સમુદાયો પોતપોતાના અર્થતંત્રો અને સમાજોને જીવંત ધબકતા રાખી શકે છે. પણ આ બધાનુ હવે જબરદસ્ત ધોવાણ થવા લાગ્યું છે, અને વિશ્વબજારની બીગાહ્કાળશાહીના બુલડોઝર હેઠળ તે બધાના અસ્તિત્વ સામે જ મોટો ખતરો ઊભો થયો છે. ભાતીગળ વૈવિધ્ય ધરાવતી અને કલા કારીગીરીમા બેનમૂન એવી સેંકડો વસ્તુઓને સ્થાને સસ્તી વેપારી વસ્તુઓ મોટા પ્રમાણમા લોકોને આકર્ષી રહી છે ત્રીજા વિશ્વના દેશોમા તો આ માટે જબરદસ્ત આકર્ષણ ઊભુ થતું જાય છે

આ બન્ને પરિવર્તનો પાછળ એક શકિતશાળી આર્થિક ધક્કો કામ કરી રહ્યો છે, અને એને એક પ્રભાવશાળી વિચારધારાનુ સમર્થન છે, પણ આ પ્રક્રિયાનુ એક ત્રીજુ મહત્ત્વનુ પરિમાણ પણ છે, અને તે એ પ્રતિસંસ્કૃતિઓનુ ધોવાણ દુનિયાભરમા જે સ્થાનિક, સ્વદેશી સભ્યતાઓ છે, તેઓમા ધીરે ધીરે ધોવાણ થતુ અનુભવાય છે, તો યુવા પેઢીઓમા જે નાફરમાની અને વિપ્લવની ચિનગારીઓ

ચરકતી જણાતી હતી, તે પણ ખૂબતી હોય, એવું લાગે છે. કેટલા ચાયના–ટેક ટાવર્સ કસ્મિયાન ટેક ટેક જે લોકયુદ્ધો–ખાસ રૂટસ–ચળવળો ઊભી થઈ, એનાં પણ હવે વળતાં પાણી થતાં અનુભવાય છે, એમનું પણ ધોવાણ થવા લાગ્યું છે. પણ આ બધામાં સૌથી વિશેષ મહત્ત્વની બાબત તો સત્તા અને વિચારધારાના વૈકલ્પિક કેન્દ્રોનું જે ધોવાણ થયું છે તે છે; અને સાથે સાથે, જુદાં જુદાં રાષ્ટ્રો અને વિસ્તારોમાં એક સંસ્થા તરીકે રાજ્યનું જે ધોવાણ થયું છે, તે છે. આ બધાં ધોવાણના પરિણામસ્વરૂપ વૈશ્વિક મૂડીવાદ અને ટેક્નો-આધિપત્ય ધરાવતા એક નવા જ પ્રકારના સામ્રાજ્ય-વાદી યુગનું અભૂતપૂર્વ દૃઢીકરણ આપણને જોવા મળે છે, જેમાં રાજકીય સંચાલન અને અંકુશની કમાન ટેક્નોક્રેટિક અગ્રવર્ગના હસ્તક હોય. આ જે થઈ રહ્યું છે તે સંપૂર્ણપણે નવી જ ઘટના છે; માનવીય વ્યવહારોનાં સંચાલન અને સંગઠનમાં બિલકુલ નવા જ પરિબળો આવી રહ્યાં છે. રાજ્યનું સ્થાન ગૌણ થઈ રહ્યું છે, એટલું જ માત્ર નથી; ટેક્નો-રેશનાલિટીનું રાજ-કારણ સ્થપાઈ રહ્યું છે. સંસ્કૃતિઓની બહુલતાને સ્થાને એક બીબાંઢાળવાદી સંસ્કૃતિ સ્થપાઈ રહી છે; ક્ષિતિજ સમસ્તરી માળખાંઓ, જે એકબીજાથી સ્વાયત્ત હોય, તેમનું સ્થાન શંકુસ્તરીય 'પિરામિડ' લઈ રહ્યો છે. બીજા શબ્દોમાં, બહુકેન્દ્રીયતાને સ્થાને એકકેન્દ્રીયતા સ્થપાઈ રહી છે. વૈવિધ્ય અને સ્વયંસ્ફુરિત સ્વૈચ્છિકતા પર ભાર મૂકતા 'હરિયાળા'–બાગાયત વિશ્વને બદલે એકરૂપતા અને ચુસ્તતા પર મદાર રાખતા 'ધાબાબંધ' વિશ્વની સ્થાપના થઈ રહી છે. 'ઇતિહાસના અંત'ની વાત હસવામાં કાઢી નાખવા જેવી નથી.[2] આ શીર્ષક-વાળા પોતાના લખાણમાં ફ્રાન્સિસ ફુકુયામાએ જે પરિપ્રેક્ષ્યમાં ૧૯૯૦ પછીની પરિસ્થિતિને મૂકી છે તે મુજબ રાષ્ટ્ર–રાજ્યોને બે પ્રકારનાં વિશ્વોમાં વહેંચી નાખવામાં આવ્યાં છે: એક 'ઐતિહાસિક વિશ્વ' કે એવાં રાજ્યો કે જ્યાં ઉદારમતવાદી લોકશાહી, મૂડીવાદ અને વૈજ્ઞાનિક બિનસાંપ્રદાયિકતાનું આધિપત્ય હજી પ્રસ્થાપિત થયું નથી. અને બીજું 'અનુઆધુનિક વિશ્વ' કે જ્યાં ઉદારમતવાદી લોકશાહી અને હાઈ-ટેક (high-tech) આર્થિક વિકાસ સંસ્થીકૃત થઈ ગયાં હોવાને કારણે 'ઇતિહાસના અંત'ના આ રાજ્યો જાણે કે સાક્ષી બન્યાં છે. વાસ્તવમાં આ દૃષ્ટિકોણ એ ઠંડા યુદ્ધના જમાનાની જ સંસ્થિતિ (configuration) છે એની છાપ પડવા વગર રહેતી નથી.[2] સામ્રાજ્યવાદી મૂડીવાદને જે નવી 'નૈતિક સ્વીકૃતિ' (moral legitimacy) ૧૯૯૦ પછી પ્રાપ્ત થઈ તેનો ઘમંડ આમાં વ્યક્ત થાય છે. કદાચ આ વિચાર નીચેના વિધાનમાં વધુ સ્પષ્ટ રીતે વ્યક્ત થાય છે:

'There is no struggle or conflict over "large issues"; and consequently no need for generals or statesmen; what remains s primarily economic activity.'[3]

વર્તમાન વૈશ્વિક કટોકટીનાં મૂળ

બીજા વિશ્વયુદ્ધ પછી ઘટનાઓ એટલી તો ઝડપથી બનવા લાગી કે સામ્રાજ્યવાદી સત્તાકેન્દ્રો અને તેના વિચારધારાવિષયક સમર્થકોનો એ ઘટનાઓ પર ઝાઝો કાબૂ રહ્યો જ નહિ. પશ્ચિમી સામ્રાજ્યવાદના ચિંતક અને સંરક્ષક એવા વિન્સ્ટન ચર્ચિલનું જગત એની નજર સમક્ષ જ જાણે કે વિખરાઈ ગયું. અને 'નાગો ફકીર' અને જે બધી બાબતોના એ પ્રતીકરૂપ હતો, તે ઘણો શક્તિશાળી પુરવાર થયો. અહીં આપણે ગાંધીજીનો કોઈ ચોક્કસ અર્થમાં વિચાર કરતા નથી, પણ સામ્રાજ્યવાદ અને સંસ્થાનવાદ વિરોધી જે જબરદસ્ત પ્રવાહ હતો તેના એક પ્રાતિનિધિક પ્રતીક તરીકે વિચાર કરીએ છીએ. અગાઉનાં સંસ્થાનો અને કાળા–રંગીન જાતિઓમાં પેદા કરેલો એ માત્ર પડકાર ન હતો. બીજા વિશ્વયુદ્ધમાં ખભેખભા મિલાવીને લડેલાં મિત્રરાષ્ટ્રો વચ્ચે પણ ઘણા વિરોધાભાસો હતા, અને તે તરત જ બહાર ઊપસી આવ્યા. અમેરિકી ધરતી પરથી જ ચર્ચિલે ઠંડા યુદ્ધના આગમનની જાહેરાત કરેલી. આ એવું યુદ્ધ હતું, જે અનેક મોરચે લડાયું હતું. પૂર્વના મોરચા

ઉપર મુજબ આપણે જે વિશ્લેષણ કર્યું અને એના જે મુખ્ય તારણો ઉપસે, એનો સંક્ષેપમાં જરા તાગ મેળવી લઈએ.

• આંતરરાષ્ટ્રીય સંબંધોમાં તેમજ રાષ્ટ્રરાજ્યોમાં 'તંત્ર' અથવા 'માળખાનું' ચિત્રણ આપણને નજરે ચડે છે. એની સ્પષ્ટ પ્રતીતિ આપણને નાગરિક સમાજમાં વ્યવસ્થા અને સમતુલા તેમજ કાયદો અને ન્યાય જાળવવાના એક આધાર અથવા સંસ્થા તરીકે 'રાજ્ય' ના ચિત્રણ પરથી થાય છે.

• માનવયાતના, ગરીબી અને વિષમતાઓમાં થયેલ આઘાતજનક વૃદ્ધિ સાથે કેવી રીતે કામ પાડવું, એ બધાંનું ઉન્મૂલન કેવી રીતે કરવું એ કોઈ પણ માનવતાવાદી દર્શનનું લક્ષ્ય હોવું ઘટે. એને બદલે આપણને આંતરરાષ્ટ્રીય સ્તરે અને દેશિક રાજ્યોમાં વિષમતાઓ અને અન્યાયોમાં પણ મોટા પ્રમાણમાં વધારો થયેલો માલૂમ પડે છે.

• જેનાથી ગરીબી દૂર થશે એમ ધારવામાં આવતું હતું તે 'વિકાસ'ના મૉડેલ થકી જ લોકોની ગરીબી અને યાતનાઓમાં વધારો થયો છે. ભૂખ અને ભૂખમરો, ઘરવિહોણાપણું, આખાને આખા સમુદાયોની પોતાની ભૂમિ પરથી ફરજિયાત હકાલપટ્ટી, પાયાની માનવીય ગરિમાઓ પર પ્રહારો, પોતાનાં સગાં-સ્નેહીઓ પ્રત્યેના પ્રેમ અને દરકારની ન્યૂનતમ માત્રાનોય હ્રાસ—આપણે અપનાવેલ 'વિકાસના' મૉડેલના આ બધા ફરજંદ છે. એક સાંસ્કૃતિક વલણ તરીકે અનુકંપા અથવા કરુણાનું એક જબરદસ્ત ધોવાણ આપણે અનુભવીએ છીએ.

• ઔદ્યોગિક વિકાસના મૂડીવાદી રાહનો દુનિયાભરમાં જે રીતે સ્વીકાર થઈ રહ્યો છે, તે એનાં ભવિષ્યમાં મનુષ્યજાતિએ એની અત્યંત ગંભીર એવી પર્યાવરણીય અને સાંસ્કૃતિક કિંમત ચૂકવવાની આવશે. લોકો અને કદાચિત સમુદાયો પોતે જ પ્રકૃતિનું રક્ષણ અને સંવર્ધન કરે, એ ઉત્તમ રસ્તો છોડીને વિશ્વના શાસનોનો અને પર્યાવરણનું રક્ષણ કરવાનું કામ ટેક્નોક્રેટિક મૅનેજમેન્ટને હવાલે કરવું અને એમાં બહુરાષ્ટ્રીય કંપનીઓ અને વિશ્વબેંક જેવી સંસ્થાઓને મહત્ત્વની ભૂમિકા સોંપવી એ કેવી આત્મઘાતી દિશાની ગતિ કહેવાય!

• એક બાજુ આર્થિક વૃદ્ધિ, તો બીજી બાજુએ ગરીબી અને અન્યાયને વધારવાની આર્થિક વિકાસની પ્રક્રિયાઓની ક્ષમતાઓમાં વધારો થતો અનુભવાય છે. એને બદલે વિષમતાજનક આર્થિક વિકાસનો મૉડેલ વિવિધ સમાજો વચ્ચે અને સમાજોમાં ઊંચનીચ, અન્યાય અને ભારે મોટી અસમાનતાઓની વ્યવસ્થિત રીતે જાળવણી કરે છે. આ બંને એક બીજા સાથે ગાઢ રીતે જોડાયેલાં છે. એક રીતે તો સંસ્થાનવાદનાં—આંતરિક અને બાહ્ય એવાં આ બે સ્વરૂપો જ છે.

• દુનિયાભરમાં આપણને નવી વંશીયતાઓ અને નવી રાષ્ટ્રીયતાઓમાં એક પ્રકારનો ઉભરો આવેલો હોય એમ લાગે છે. (વધતી આર્થિક વિષમતાઓ અને ગરીબી તેમજ બેરોજગારીમાં થઈ રહેલી વૃદ્ધિ એની પાછળનું એક કારણ છે.) વંશીયતાઓ અને રાષ્ટ્રીયતાઓની કેટલીક ચળવળો સર્જનાત્મક છે અને તેઓ સ્વાયત્તતા અને 'આત્મનિર્ણય'ની પાયાની જરૂરિયાતને વાચા આપે છે, પણ એમાંની ઘણી તો અત્યંત સ્વાર્થી અને સ્વકેન્દ્રી છે, અને એઓ આખાના આખા સમુદાયો અને રાષ્ટ્રીયતાઓનું નિકંદન કાઢવા માટે—'વંશીય સફાઈ'—માટે ભયંકર હિંસાનો આશરો લે છે.

• દર્શન અને વિચારોના સ્તરે એક પ્રકારનો શૂન્યાવકાશ અનુભવાય છે. વિશ્વસનીય વિકલ્પોનું સર્જન કરવા બાબતે વિચારક અને પ્રેરણા બેઉમાં ઘટાડો થયો હોય એવું લાગે છે. શાસન અને સંચાલનના સ્થાપિત માળખાંને તેમજ વિકાસ અને સામાજિક પરિવર્તનના ખ્યાલોને પડકારે એવી સામાજિક ચળવળો પણ નબળી પડતી જોવા મળે છે

વૈકલ્પિક આંદોલનોનાં વળતાં પાણી!

આવી સર્વવ્યાપી અને ઘેરી હતાશામાં 'કાળાં વાદળાંમાં સોનેરી કિનાર' જેવી તંદુરસ્ત, સ્વતંત્ર,

સમાનતા, સામાજિક ન્યાય, શોષણ અને અન્યાય સામે અવાજ બુલંદ કરતી અને નવી વૈકલ્પિક વ્યવસ્થાના આગટ્ય માટેના મનુષ્ય પુરુષાર્થની મથામણ જેવી કેટલીક વિકલ્પ-ચળવળોએ છેલ્લા કેટલાક દાયકાઓ દરમિયાન ઠીકઠીક પ્રમાણમાં કાઠું કાઢેલું, પણ છેલ્લા તેનાં પણ વળતાં પાણી થતાં હોય એવું લાગવા માંડયું છે. ૧૯૬૮માં 'પારિસ વસંતે' એક નવા જ યુવા આંદોલનને જન્મ આપ્યો. કામદાર વર્ગ અને યુવાનો વચ્ચે એક સંયુક્ત મોરચો રચવાનો નિષ્ફળ પ્રયાસ પણ થયો. ૧૯૭૦ના દાયકામાં શિક્ષણ જગતે પણ વિકલ્પ-ચળવળોના કેટલાક તંતુઓ બાંધવાનો પ્રયાસ કરી જોયો. એમાંથી આગળ જતાં ૧૯૮૦ના દાયકામાં પર્યાવરણીય (ગ્રીન) અને શાંતિ ચળવળોએ વેગ પકડયો અને ૭૦ના દાયકાનાં છેલ્લાં વર્ષો તથા ૧૯૮૦ના આખા દાયકા દરમ્યાન વેરવિખેર એવી માનવહક્કો માટેની ચળવળોએ દેખા દીધી. નારીવાદી ચળવળે આખા વિશ્વમાં ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં કાઠું કાઢયું છે. આમ છતાં, એમાંની એકેય ચળવળ જે સ્થાપિત વ્યવસ્થા છે, વૈશ્વિક કક્ષાએ લશ્કરી ઔદ્યોગિક સંકુલ અને જુદા જુદા વિસ્તારોમાં કૉર્પોરેટ બ્યુરોક્રેટિક ગઠબંધન છે તેને અસરકારક રીતે પડકારવામાં સફળ પુરવાર થઈ નથી. વાસ્તવમાં તો, વૈકલ્પિક ભવિષ્યોનું નિર્માણ કરવાના ઈરાદે આરંભાયેલી ઘણી બધી ચળવળોને આ જ માળખાઓના અંતર્ગત ભાગ બની જવા માટે લલચાવવામાં આવી છે.

હાલનો યુવા વર્ગ ખુદ પોતાના ભાવિ માટે જ ઉદાસીન હોય એવું લાગે છે. તેમની પેઢી માટે કેવું ભવિષ્ય આકાર લઈ રહ્યું છે, એ પ્રત્યે જાણે તે બિલકુલ અંધારામાં હોય એવું પ્રતીત થાય છે. આ બાબતમાં જટિલ ઐતિહાસિક પ્રક્રિયાઓ ચાલી રહી હોય એવું લાગે છે. એક બાજુ યુવા પેઢી સ્થાપિત વ્યવસ્થામાં ગોઠવાઈ જવાનો પ્રયાસ કરે છે, તો બીજી બાજુ એનાથી ભારે વિમુખતા અને પરાયાપણું અનુભવે છે. એનામાં કંટાળો અને અનાસ્થા વધતી જાય છે, કયારેક હતાશ થઈને તેમાંથી પલાયન થવાનો પ્રયાસ કરે છે, પણ અંતે તો તકવાદી બનીને અપરિચિત એવી સ્થાપિત વ્યવસ્થાનો એક પૂરજો બનીને રહી જાય છે. બિન-પશ્ચિમી સમાજોમાં તો યુવાવર્ગ પોતાનાં મૂળિયાં જે ધરતીમાં પડેલાં છે, તેનાથી જ વિમુખ થઈ બેસે છે. શિક્ષિત વધુ, પ્રતિભાવાન અને ઊર્ધ્વમુખી યુવાનોમાં તો આવું ખાસ જોવા મળે છે. તેઓ પોતાની સમાજિક ઓળખો અને ખુદ પોતાના લોકોને જ ધૂતકારવા લાગે છે. ભારતમાં મંડલ કમિશનની ભલામણો વિરુદ્ધ જે હિંસક આંદોલન ચાલ્યું તે તેમના આવા માનસની ચાડી ખાય છે.

માનવોને જોડનારી સંબંધોની બધી ગાંઠો જબરદસ્ત દબાણ હેઠળ આવવા લાગી છે. આ ગાંઠોમાં કુટુંબ, સગાસંબંધીઓ, પાડોશ, અને પ્રેમ તથા જાતીય સંબંધો સુધ્ધાંનો સમાવેશ થઈ જાય છે, તો જેને ગૌણ, સંસ્થાકીય સંબંધો તરીકે ઓળખવામાં આવે છે (રાજકીય પક્ષો, કર્મશીલોનાં સંગઠનો, કલા-સૌંદર્ય-સાહિત્યલક્ષી સંસ્થાઓ સહિત) તેઓનો સમાવેશ પણ એમાં થઈ જાય છે. સર્જનાત્મક સાહસિક ઉપક્રમશીલતા પર આધારિત ક્ષેત્રો, જેવાં કે ઉદ્યોગ ધંધા વગેરેમાં પણ સંબંધોની ક્ષીણતા અનુભવતી જોવા મળે છે. રાજ્યનાં સામાજિક પરિમાણોના ધોવાણના વિશ્લેષણમાંથી પ્રાપ્ત થતા શૂન્યાવકાશ કરતાં પણ આ બધાંમાંથી પ્રગટતો શૂન્યાવકાશ વધુ ઊંડો અને વધુ ઘેરો છે, એવું સ્વીકાર્યા વિના ચાલે તેમ નથી.

જેમાં સહુનો અને પ્રમાણમાં સરખો ઉદય થાય, સમઉદય એવા સમુદાયનો હ્રાસ સર્વત્ર જોવા મળે છે. તો બીજી બાજુ 'સાચા સમુદાય'ની પ્રબળ ઝંખના પણ અનુભાય છે. પણ આવો સાચો સમુદાય કયાંથી અને કેવી રીતે જડી આવે એ વિશે આપણે જાણે અંધારામાં છીએ. જ્યારે અંગત સંબંધોમાં ઘણાં દબાણ અને તનાવ અનુભવાતાં હોય ત્યારે 'સમુદાય'ની ખોજ એ કેટલી મુશ્કેલ અને પ્રશ્નોથી ભરેલી છે, એનો આપણને ખ્યાલ આવી શકે તેમ છે. (જો કે આ મધ્યમ વર્ગની બાબતમાં વિશેષ છે, સમાજના ગરીબ સ્તરોને એ ઓછું લાગુ પડે છે.) પ્રકૃતિમાં, પર્યાવરણીય ચળવળમાં આપણને એની ભાળ મળે ખરી કે? સમાજની સંકુલ-

તાઓ અને તેનાં વિવિધ ગાળખા અને નૈતિક તકાજા-ઓમાંથી એ આપણને થોડી રાહત આપે. તે થોડુંક સર્જનાત્મક આશ્વાસન પણ આપે, પણ એ કંઈ આપણી સમસ્યાનો જવાબ નથી. પ્રકૃતિ સાથે સાચુ તાદાત્મ્ય સાધ્યા વિના, ખભે કૅમેરાઓ ભરાવીને, દેશ વિદેશમા કૉન્ફરન્સો અને સેમિનારોમા હડિયાપટ્ટી કરતા રહેવાથી અને ફૅશનેબલ દુકાનોમાથી ખરીદીઓ કર્યા કરવાથી આ પ્રશ્નો હલ થવાના નથી

પશ્ચિમ અને દક્ષિણના રાષ્ટ્રોમાં સ્થાપિત વ્યવસ્થા-વિરોધી અને પ્રચલિત સંસ્કૃતિ-વિરોધી અનેક ચળ-વળો ચાલી રહી છે, એનો સક્ષેપમા ઉલ્લેખ અસ્થાને નહિ ગણાય

૧ યુરોપની શાંતિ ચળવળ . આ શાંતિ ચળવળને તો રાજકારણીઓએ ખેાટી લીધી છે. યુરોપમાથી અણુ-મિસાઈલો ખસેડી લેવી એવો સીમિત લક્ષ્યાંક ધરાવતી હોવાને કારણે તેમ જ વિશ્વસત્તાઓએ 'શાંતિ'ના મુદ્દાને પોતાના એજન્ડામા સમાવી લીધો હોવાથી આ ચળવળ ઝાઝું કાઠું કાઢી શકી નથી.

૨ ગ્રીન મુવમેન્ટ પર્યાવરણીય ચળવળ એનો ઉદ્ભવ પણ યુરોપમા જ થયેલો પક્ષીય રાજકારણની આટી-ઘૂટીમા અટવાઈ જવાને કારણે તેમ જ મધ્યમ વર્ગના સમર્થનમા થયેલ ઘટાડાને કારણે એ ચળવળ પણ એક વૈકલ્પિક ચળવળ તરીકે ઝાઝો પ્રભાવ પાડી શકી નથી પર્યાવરણ વૈશ્વિક એજન્ડાનો એક મુખ્ય મુદ્દો જરૂર છે, પણ પર્યાવરણીય ચળવળો વ્યાપક દર્શનની ઊણપ અને રાજકારણી તત્ત્વના અભાવથી પીડાઈ રહી છે

૩ નારીવાદી ચળવળ : ભારતના સંદર્ભમા નારીવાદી ચળવળની શરૂઆત રાષ્ટ્રસંઘની પ્રેરણા અને મદદથી પરિસંવાદો-સેમિનારોમા ચર્ચાઓથી થઈ હજુ પણ તે મુખ્યત્વે ઉચ્ચવર્ગીય સ્વરૂપ ધરાવતી અને સમાજના નિમ્નસ્તરો માટે ઉપકાર કરવાની ભાવનાએ ચાલી રહી છે. જોકે નિમ્ન વર્ગો અને શોષિત સમુદાયો હવે એ મુદ્દો ઊઠાવી રહ્યા છે અને એનાથી નારીવાદી ચળવળને એક પ્રકારની સચ્ચાઈ, તળપદાપણુ, આગવી શૈલી વગેરે પ્રાપ્ત થવા લાગ્યા છે નારીવાદી ચળવળની મુખ્ય નબળાઈ એ રહી છે કે તે માત્ર નારીના એક મુદ્દાને જ કેન્દ્રમાં રાખે છે જોકે, કેટલીક નારી કર્મશીલો બીજી ચળવળ જેવી કે પર્યાવરણ, શાંતિ, માનવહક્કો વગેરેમા પણ ભાગ લે છે. હકીકતમા આપણા સમયની કેટલીક ખૂબ જ શક્તિશાળી નારીઓએ શોષિત અને કચડાયેલાઓના હક્કો માટે જબરદસ્ત લડતો આપી છે પણ ઘણી ઓછી લડતો નારીવાદી ચળવળે એમના માટે ઉપાડી છે.

૪ વિકલ્પો અને વૈકલ્પિક ભવિષ્યો માટેની ચળવળ : આ ચળવળો મુખ્યત્વે કરીને શૈક્ષણિક અને વિદ્યાકીય પ્રવૃત્તિઓ પૂરતી સીમિત રહી છે. આપણા સામૂહિક સંચારમાધ્યમો સુધી પણ એ પહોંચી નથી ત્યા બહુજન સમાજની તો વાત જ ક્યા ?

૫ માનવહક્કો માટેની ચળવળ . આ ચળવળનો વિકાસ થવાની અને તેનો પાયો વધુ વિસ્તૃત થવાની પૂરી શક્યતા છે. એનુ કારણ એ છે કે એક બાજુ રાજ્ય વધુ ને વધુ દમનખોર થતુ જાય છે, તો બીજી બાજુ, રાજ્યનાં કલ્યાણ અને વિકાસનક્ષી કાર્યોમા ઘટાડો થતો જાય છે. અમેરિકી સરકાર મુત્સદ્દીગીરીના એક હથિયાર તરીકે તેને ખેાટી લે, એનો ડર છે, જે અમેરિકાએ ખુદ દુનિયાભરમા લશ્કરી અને સરમુખ-ત્યારશાહી (ફાસીવાદી સહિત) શાસનોને મજબૂત કરવા મા ઘણો મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો છે, એ જ હવે માનવહક્કોની ચાબૂક લઈને વિકાસશીલોને દબાવવાનો પ્રયાસ કરે છે. આના કારણે આ ચળવળ વિશે ગૂંચ-વાડો ઊભો થવાનો અને તેનો વિરોધ થવાનોય ડર છે. એક બાજુ પિનોચેટ અને એના જેવા લશ્કરી સર-મુખત્યારોને અને બીજી બાજુ વિશ્વબૅંકને ટેકો આપે એ દેશ પોતે માનવહક્કોની બાબતમા કયા મોઢે વાત કરી શકે ?

દુનિયાભરમા ઊભા થઈ રહેલ સત્તાના નવા જોડાણોએ આ દરેક ચળવળ માટે એક પ્રકારનો ખતરો

ઊભો કર્યો છે. આ બધી ચળવળોનું આગવું મહત્ત્વ છે. સેક્યુલર ઐતિહાસિક પ્રક્રિયામાં નવી તાજી શક્તિઓનું ઉમેરવું તેમણે કર્યું છે અને માનવીય ચેતનાના નવા ઉન્મેષો અને સ્તરો વિકસાવવાની એક આશા જન્માવી છે. આ બધું છતાં, રાજકીય પ્રક્રિયાની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો, અને ગરીબોની નજરે તે બધાંને મૂલવીએ તો આ બધી ચળવળો સત્તા માટેની મૂળભૂત પાયાની જે લડતો છે તેનાથી આપણું ધ્યાન અન્યત્ર વાળનારી થઈને રહી ગઈ છે. મુખ્ય ઉઠાવવા જેવો પ્રશ્ન તો આ છે: કોનો ઇતિહાસ અને કોના માટે ઇતિહાસ? કોર્પોરેટ મૂડીવાદ પર આધારિત અને અ-રાજકીયકરણની પ્રક્રિયા આગળ વધારતી વિશ્વવ્યવસ્થાના નવા મૅનેજરોને, જાણે કે આ બધી ચળવળો મળતી આવે છે! આ બધી ચળવળો અને એની સાથે સંકળાયેલા સૌ કર્મશીલો અમુક પ્રકારના 'રાજકારણ' અને એ રાજકારણને સંકોરતા કોઈ 'દર્શન'થી પૂરતા પ્રમાણમાં મુસજ્જ થયા વિના ઇતિહાસની પ્રક્રિયામાં દરમિયાન થવાનો પ્રયત્ન કરી રહ્યા છે!

આ ચળવળો સમક્ષનો સૌથી મોટો પડકાર અલબત્ત હમણાં જેનો ઉલ્લેખ કર્યો તે પ્રથામાં જ બોટાઈ જવાનો છે (કો-ઓપ્શન બાય ધી સીસ્ટમ) ચળવળોમાં પરોવેલી અને તેની સાથે સંકળાયેલી ઘણી ચિંતિત વ્યક્તિઓ આનાથી સભાન છે. આ વિશે દૃષ્ટિવંત વિશ્લેષકોએ લખીને ધ્યાન પણ દોર્યું છે.

જે સ્થાપિત વ્યવસ્થાનો વિરોધ કરવા અને પ્રવર્તમાન વૈચારિક પરિમિતિઓના વિકલ્પો પૂરા પાડવા સારૂ આ બધી ચળવળો ઉદ્ભવી, એ જ ચળવળો સ્થાપિત વ્યવસ્થામાં ભળી જવાનો, તેમના થકી બોટાઈ જવાનો આ મુદ્દો આજે વધારે મહત્ત્વનો એ કારણસર બન્યો છે કે તેઓનો ઉપયોગ ખુદ સત્તાનાં સ્થાપિત માળખાનાં હિતોનું રક્ષણ કરવામાં થઈ રહ્યો છે. આ સ્થાપિત સત્તામાળખાં ખૂબ ચાલાકીથી તેમનો આવો ઉપયોગ કરી રહ્યાં છે. ઘણા લોકોની વિચાર અને ચિંતન પ્રક્રિયાને પ્રભાવિત કરનાર અગ્રણી કર્મશીલો અને બુદ્ધિજીવીઓને 'ખરીદી લેવાની પ્રક્રિયા' ચાલી રહી છે. આ પ્રક્રિયા એક બાજુ અનેક પ્રકારની મદદ, પ્રૉજેક્ટ, ગ્રાંટ, પ્રવાસો ખેડવા માટેનાં ખાસ બજેટ અને વિદેશોની મુલાકાતો (વિદેશી મુલાકાતો ક્યારેક ભ્રષ્ટ કરનારી અને ક્યારેક તો નશો ઊભો કરનારી પણ હોઈ શકે) દ્વારા ચાલી રહી છે, તો બીજી બાજુ વધુ સૂક્ષ્મ રીતે તેમનાં વખાણ, પ્રશંસા અને કામગીરીની સ્વીકૃતિ રૂપે વિવિધ ઍવૉર્ડ પ્રદાન કરીને ચાલી રહી છે. કેટલાક પર આની અસર પડી પણ છે અને તેમણે સ્થાપિત ચિંતનપ્રણાલીમાં પોતાનો ફાળો પણ નોંધાવ્યો છે. જેમણે પશ્ચિમી ટેકનોલોજી આધારિત સભ્યતાની પાયાની સમીક્ષા કરી છે તેઓની તેમના બિનરૂઢિગત અને 'ગાંધીવાદી' વિચારો માટે પ્રશંસા પણ કરવામાં આવી છે.

સ્થાપિત વ્યવસ્થા આ બુદ્ધિજીવીઓને બોટી શકે છે એનું મુખ્ય કારણ તેમની અને ગાંધી વચ્ચેનો મુખ્ય તફાવત છે. (હા, આ બુદ્ધિજીવીઓ ગાંધીના વિચારોને ટાંકતા કદાપિ થાકતા નથી.) ગાંધીએ એક રાજકીય લડતનું નેતૃત્વ કરેલું અને પશ્ચિમી સુધારાની (ગાંધીજીએ પશ્ચિમી સભ્યતા-સિવિલિઝેશન માટે સુધારો એવો શબ્દપ્રયોગ કર્યો છે.) અને પશ્ચિમી વિજ્ઞાનની વૈચારિક પરિમિતિઓની તેમની સમીક્ષા તો એનો એક માત્ર ભાગ હતી. હાલના મૂળભૂત મતફેરવાદીઓની જમાત તેમની વિરોધ પ્રવૃત્તિઓમાંથી એક રાજકીય ચળવળ ઊભી કરવામાં નિષ્ફળ ગઈ છે. તેમની આ પ્રવૃત્તિઓ, સામાન્ય રીતે, અભિપ્રાયો અને જુદા સૂરોને વાચા આપનાર તરીકે જ રહી અટકી જાય છે. જોકે એમાંની કેટલીક પ્રવૃત્તિઓ અત્યંત પ્રસ્તુત છે, એ વિષે બેમત નથી. અને એ પણ સ્વદેશ કરતાં વિદેશો માટે વધુ હોય, એમ લાગે છે. પશ્ચિમી સભ્યતાના મોટા ભાગના ટીકાકારો પશ્ચિમ સામે પશ્ચિમી દેશોમાં યોજાતા સેમિનારોમાં જ પ્રહારો કરે છે. પોતાના સમાજોની વાસ્તવિક તળભૂમિ પર રહીને પશ્ચિમ સામે લડત આપનાર કેટલા? દલિતો, આદિવાસીઓ, પછાતો અને લઘુમતીઓની મોટી સભાઓ અથવા રેલીઓમાં આવી ચળ-

વળોમાં પડેલા, પછી તે પર્યાવરણવાદીઓ હોય, નારીવાદીઓ હોય, વૈકલ્પિક ટેકનોલોજીવાળાઓ હોય, વિકાસવાદવિરોધી હોય કે પછી મૂળ રહેવાસીઓને મુદ્દે લડતા હોય, ભાગ્યે જ જોવા મળે છે આમાં જો કોઈ અપવાદો હોય તો માનવહક્કો વિષે લડતા કર્મશીલોનો છે, જેમનો મુખ્ય પ્રયાસ રાજકીય છે પણ તેમાંય રાજકારણની ધૂળ અને ગરમીથી ભાગી છૂટનારા પાછા ઘણા છે

ટૂંકમાં આ બધી સામાજિક ચળવળોની સૌથી મોટી નિષ્ફળતા, એક બૃહદ સંગઠિત રાજકીય ચળવળનો તેઓ ભાગ નથી બની શકી તેમાં રહેલી છે એક અર્થમાં તેમાં જોડાયેલા અ–રાજકીય છે એક અર્થમાં તો તેઓ ચળવળોના નેતાઓ જ નથી કહેવાતી બૌદ્ધિક ચળવળો, ખરેખર તો, પોતે કરીને ઐતિહાસિક પરિવર્તનની ચળવળો જ નહિ હોવાથી તેઓ એકી સાથે અબૌદ્ધિક અને બિનરાજકીય ચળવળો જ બની રહે છે ભલેને એમાંની કેટલીક ચળવળોનો આરંભ બૌદ્ધિક એજન્ડા સાથે કેમ ન થયો હોય! પરિણામે, રાજકીય પ્રક્રિયા થકી પોતપોતાના સમાજોમાં તેમણે કોઈ ભૂમિકા ભજવવાનું રાખ્યું નહિ હોવાથી, તેમને વૈશ્વિક એટલે હકીકતમાં પશ્ચિમી બનવાની ફરજ પડે છે જો કોઈ આ ચળવળોના જીવનનો ઈતિહાસ તપાસે તો માલૂમ પડશે કે તેઓએ પશ્ચિમવિરોધી જેહાદ શરૂ કરી એ પહેલા તેઓ ખુદ પશ્ચિમી રંગે રંગાઈ ચૂકી હતી, સંચાર માધ્યમોમાં ચમકી ચૂકી હતી અને તેમનું બજારીકરણ પણ થઈ ચૂકયું હતું આ બધા માટે અને અનેક કાઉન્ટર કલ્ચરલ કોન્ફરન્સો અને જ્યાં તેમની બેઠકો મળે છે, તેવા સુંદર હવા ખાવાના સ્થળો માટે કહેવામાં આવે છે કે 'પૂરતા પ્રમાણમાં ફંડ' પ્રાપ્ય છે આ બધી બાબતો એક વાત તરફ સ્પષ્ટ સંકેત કરે છે અને તે મતફેર અથવા વિરોધનું પણ બજારીકરણ મૂળભૂત રીતે થઈ ચૂકયું છે કેટલા પ્રમાણમાં નકલો વેચાઈ કેટલી સંખ્યામાં અનુવાદો થયા કેવા પ્રકારની સમીક્ષાઓ થઈ, કોણે કેવી રીતે એ બધાને ટાંકયા અથવા કોણે કયા લખાણોમાં તેમને ઉદ્ધૃત કર્યા અને આ કે તે મહાનુભાવનું 'ફ્રી નોંગ એડ્રેસ' કેવું વખણાયું, આ બધા મહત્ત્વના પ્રશ્નો બન્યા છે, કારણ કે એની સાથે તેમને વધુ લેવાદેવા છે

સ્થાપિત વ્યવસ્થામાં ભેળાઈ જવાની અથવા એના ભાગરૂપ થઈ જવાની વાતનો અહીં અંત આવતો નથી જો એમ હોત તો ઘણા ઓછા સીમાવર્તી લોકોને તેણે પ્રભાવિત કર્યા હોત (ઐતિહાસિક પરિવર્તનની દૃષ્ટિએ આ બધા લોકો ખરેખર સીમાવર્તી–માર્જિનલ જ ગણાય) સ્થાપિત વ્યવસ્થામાં ભેળવવાની, તેના ભાગરૂપ બનાવવાની જે પ્રક્રિયા ચાલી રહી છે, તે તો ખરેખર ઘણી વિસ્તૃત અને ઊંડી છે મતફેર અને વૈવિધ્યના જે પાયાના વલણો છે, તેમને બુઠ્ઠા કરી નાખવાની પ્રવૃત્તિ જુદેજુદે સ્વરૂપે ચાલી રહી છે આપણા સમયમાં વસ્ત્રપરિધાન, સંગીત, હેરસ્ટાઈલ, જાતજાતની ફેશનો, ખ્યુગીકેર, ડિઝાઈન, આંતરિક અને બાહ્ય સજાવટ—આ બધાનું બજારીકરણ કરીને તેમને સ્થાપિત વ્યવસ્થામાં ભેળવવાના પ્રયાસ થાય છે જુદા જુદા પ્રસંગોએ ભેટસોગાદ અને જન્મદિનની ઉજવણીની પાર્ટીઓનો ઉપયોગ પણ મતફેરને ખરીદી લેવામાં થતો જોવા મળે છે

આ બધામાં સંચારમાધ્યમોની ભૂમિકા ખાસ મહત્ત્વની રહી છે મતફેરના તમામ સ્વરૂપોને બજારના બૃહદ માળખામાં ભેળવવામાં, તે સૌથી મહત્ત્વના ઉદ્દીપક તરીકે કામગીરી બજાવે છે અરૂઢ એવી દસ્તાવેજી અને ફિચર ફિલ્મો કાઉન્ટર–કલ્ચરલ પ્રદર્શનો, પોસ્ટરો, પર્યાવરણીય અને વિજ્ઞાન વિરોધી ફન્ડામેન્ટલિઝમની જુદી જુદી અભિવ્યક્તિઓ અને ગુરુપૂજા —આ બધાના રીતસરના ધંધા વેપાર દ્વારા તેમને સ્થાપિત વ્યવસ્થામાં ભેળવવામાં આવે છે. ઉપરાંત, વૈશ્વિક અર્થતંત્ર અને નવી વિશ્વવ્યવસ્થામાં ત્રીજા વિશ્વના અર્થતંત્રો ભળવા જોઈએ એવી હિમાયત કરવા માટે એ દેશોના અર્થશાસ્ત્રીઓ અને સમાજ વિજ્ઞાનીઓને વિવિધ પ્રલોભનો આપીને લલચાવવામાં આવે છે

જન્તર દ્વારા થઈ રહેલ વિશાળ પાયા પરના આ પ્રસરણ પાછળની વ્યૂહરચના સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક વિવિધતા અને સાચા અર્થમાં બહુત્વમૂલક સર્વસંમતિ ભણી દોરી જતી લોકોની વિવિધ લોકશાહી ચળવળોને દબાવી દેવાની છે. રાષ્ટ્રોને બોટી લેવાની આ પ્રક્રિયાને 'સર્વસંમતિ'નું રૂપાળું નામ આપવામાં આવે છે. અત્યંત તીવ્ર મતભેદો હોવા છતાં સર્વસંમતિના રાજકારણનો ઢોંગ રાષ્ટ્રોના રાજકારણમાં ચાલતો હોય એવું પણ જોવા મળે છે.

અહીં જે વિસ્તૃત સમીક્ષા રજૂ કરી છે, એ સૌથી વધુ જો કોઈ ક્ષેત્રને લાગુ પડતી હોય તો તે છે પર્યાવરણીય ચળવળ. પર્યાવરણનાં ખરેખરાં તળપદાં સાંસ્કૃતિક મૂળિયાંની પરવા કર્યા વિના એને વૈશ્વિક સ્વરૂપ આપવામાં આવ્યું છે. એ જાણે વિવિધ નિષ્ણાત વ્યાવસાયિકોનો ધંધો બની ગયો હોય, એવું એક પ્રકારનું જન્તરીકરણ થઈ ગયું હોય એવું લાગે છે. પર્યાવરણીય ચળવળનું મૂળ ધ્યેય તો પ્રકૃતિ અને સંસ્કૃતિની પુનઃખોજ કરવાનું હોય, અને એ માટે જે તે સમાજની રહેણીકરણી, રીતભાતો વગેરેની ભાળ મેળવવા એની અંદર ઊતરવાનું હોય. એને બદલે આ ચળવળ વધુ ને વધુ પ્રમાણમાં વૈશ્વિક સ્વરૂપ ધારણ કરતી જ ગઈ, વધુ ને વધુ પ્રમાણમાં વાસ્તવિક તળભૂમિથી હવામાં ઊંચે ને ઊંચે ચડતી જ ગઈ. પર્યાવરણક્ષેત્રે કામ કરતા કર્મશીલોના વધતા વેપારીકરણને કારણે મહદંશે આમ થયું છે. સમૃદ્ધિથી છલકાતા પશ્ચિમમાં પર્યાવરણ એ મહત્ત્વનો મુદ્દો બન્યો છે. રાષ્ટ્રસંઘની વિવિધ સંસ્થાઓ અને દાન આપતી એજન્સીઓ તરફથી પર્યાવરણના મુદ્દાને ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં પ્રાધાન્ય મળે છે. આ બધાંને કારણે એ વિષય માટે પુષ્કળ નાણાં મળે છે. ઘણી આંતરરાષ્ટ્રીય બિનસરકારી સંસ્થાઓ પાસે પર્યાવરણ માટે ઘણાં નાણાં છે અને ઘણીવાર એ નાણાંનો કેવી રીતે ઉપયોગ કરવો, એની પણ એમને ખબર હોતી નથી. આ પ્રવાહમાં ત્રીજા વિશ્વના દેશોની સરકારો અને તેમનાં ખાતાંઓ પણ જોડાય છે. પર્યાવરણ સંબંધી સમજૂતીઓ અને કમિશનો વધુ ને વધુ પ્રમાણમાં ઊભાં થવા લાગ્યાં છે અને એમની પાસે પણ નાણાંનો પુષ્કળ જથ્થો છે. આ બધાંમાં છેલ્લો ઉમેરો વિશ્વબેંક દ્વારા સંચાલિત 'ગ્લોબલ એન્વાયરમેન્ટલ ફેસિલીટી'નો છે. પર્યાવરણ વિષે અનેક પ્રોજેક્ટો ચાલી રહ્યા છે, જેમાંના કેટલાક ખરેખર સારા અને કલ્પનાશીલ છે, પણ મોટા ભાગના બિલકુલ ચીલાચાલુ અને બીબાંઢાળ પ્રકારના છે.

વ્યાવસાયિક રીતે નિષ્ણાત એવા વધુ ને વધુ માણસો પર્યાવરણના મુદ્દા તરફ આકર્ષાઈ રહ્યા છે એ ખરું પણ પર્યાવરણવાદ એક ફેશન, નવરાનો ધંધો, હકીકતમાં એક પ્રકારની વસ્તુ (કોમોડીટી) પણ બન્યો છે. આ ચળવળમાં પડેલા ઘણા યુવાન માણસો પ્રમાણમાં સારું આરામદાયી જીવન ગુજારે છે. આ બધું છતાં એક હકારાત્મક પાસું એ છે કે લગભગ બધા સમાજોમાં યુવાન સ્ત્રીપુરુષો માટે પર્યાવરણ એક નિસબતનો મુદ્દો બન્યો છે. એ સિવાય આખી ચળવળ એકંદરે મૂળિયાં વિનાની અને કશી ઉચ્ચ પ્રેરણા આપે એવી રહી નથી. આમ, એક બાજુ યુવા પેઢીની શક્તિ અને તેમના ઉત્સાહ થકી એક જબરદસ્ત ઉદ્દામ ચળવળનું નિર્માણ થવાની ભારે મોટી શક્યતા તેમાં રહેલી છે, તો બીજી બાજુ એક પ્રકારના વેપારીકરણથી દૂષિત થવાની સંભાવના પણ તેમાં રહેલી છે (નારીવાદી ચળવળનું અમુક અંશે આમ થયું છે પણ ખરું) પર્યાવરણનો મુદ્દો એવો છે જે લોકોને સ્પર્શે છે, તેમને ચિંતિત કરે છે અને તેમના અંતરને અપીલ સુધ્ધાં કરે છે. આમ છતાં, એ ચળવળનો ઘણો મોટો હિસ્સો બોટાઈ ગયો છે, અને તેથી તેનો જુસ્સો ઠગાઈ ગયો છે. કેવો કરુણ વિરોધાભાસ કહેવાય!

બ્રાઝિલના રિયો દ જાનેરો ખાતે તાજેતરમાં મળી ગયેલ પર્યાવરણ સંબંધી શિખર પરિષદ—'અર્થ સમીટ' તરીકે જેનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે, એ પર્યાવરણીય મુદ્દાઓ વિષેની અંતિમ ટોચની પરિષદ કહેવાય. 'સારી ચળવળોને પણ માત્ર 'વિદેશી નાણાં' નહિ પણ મોટા ધનિક ગૃહો પર નાણાકીય બાબતો માટે કેવો આધાર

રાખવો પડે છે, તે બાબત આ પરિષદે છતી કરી છે. આપણી પર્યાવરણીય ચળવળ ઔદ્યોગિક–નોકરશાહી–ટેકનોક્રેટિક ગઠબંધનને ત્યાં ગીરો મુકાઈ તો નહિ જાયને એવો ડર એમાંથી પેદા થાય તે સમજી શકાય તેમ છે.

નિષ્કર્ષ

હવે આપણે મૂળ પાયાના પ્રશ્ન તરફ પાછા વળીએ. જુદી જુદી ચળવળોની ધ્યેયચ્યુતિની પાછળ વૈશ્વિકીકરણ, અને તેનાં આનુષંગિક પરિબળો જેવાં કે ઉપભોગવાદ, વિવિધ મનુષ્યપુરુષાર્થોના બજારીકરણ દ્વારા તમનું એક પ્રકારનું વેપારીકરણ માત્ર આટલાં જ વાનાં નથી આ બધાંની પાછળ દર્શનની એક ઊંડી, પાયાની કટોકટી પડેલી છે. સ્વપ્ન રાજ્યો–યુટોપિયા–ની શોધ કરતા રહેનાના પુરુષાર્થમાં ઘટાડો થતો જોવા મળે છે એક અર્થમાં તો બિલકુલ સાચા અને સર્વગ્રાહી અર્થમાં 'વિકલ્પો'નો જાણે કે અંત આવતો ન હોય એવું અનુભવાય છે. વૈકલ્પિક સત્તાકેન્દ્રો અને વિકાસ તેમ જ શાસનની વૈકલ્પિક પ્રથાઓ (સમાજવાદી અને 'ત્રીજું વિશ્વ' એવા બન્ને ધ્રુવો)નું જ આ ધોવાણ છે એવું નથી, અલબત્ત અમુક અંશે એની સાથે એ સંકળાયેલું જરૂર છે, પણ આ ધોવાણ તો વિચારધારાવિષયક પરિપ્રેક્ષ્યોનું, જ્ઞાનના માળખાઓનું અને, આપણા ચેતનાવિશ્વોનું પણ થયું છે.

આપણી સમક્ષ પ્રશ્ન એ છે કે આ બધી ગ્રાસરૂટ્સ ચળવળો, તેમની ચર્ચાઓ, તે માટેના પ્રયાસોની સ્થિતિ શું છે, તે ક્યાં ઊભા છે? 'થર્ડ સિસ્ટમ,' 'ઓલ્ટરનેટિવ્ઝ' જેવાં સામયિકો, જુદી જુદી પર્યાવરણીય ચળવળો, ફ્રેન્ડઝ ઓફ અર્થ, વરસાદ લાવતાં વનોના સંરક્ષણ માટેની ચળવળ, ગાંધીવિચાર દર્શન (કુમારપ્પા વગેરે દ્વારા અભિવ્યક્ત) 'ધ ઈકોલોજિસ્ટ,' થર્ડ વર્લ્ડ નેટવર્ક અને બીજા અનેક સંસ્થાકીય પ્રયાસોનું શું થયું? આ બધા પ્રયાસો એક બાજુ, રાષ્ટ્ર–રાજ્ય પ્રત્યેના ઉદારવાદી પ્રતિભાવના ભાગ રૂપ છે, તો બીજી બાજુ ઉદારમતવાદના પાયા નબળા પાડવામાં મહત્ત્વનો ભાગ ભજવનાર ઔદ્યોગિક–લશ્કરી ગઠબંધન પ્રત્યેનો પણ ઉદારવાદી પ્રતિભાવ છે ઉદારમતવાદી વિકલ્પના, અલબત્ત, અન્ય વિકલ્પો છે. જેમ કે સમાજવાદી, ત્રીજા વિશ્વવાદી ('સામૂહિક સ્વાવલંબન') ગાંધીવાદી, રેડિકલ હ્યુમેનિસ્ટ, વિશ્વસમવાયતંત્રવાદી. પણ આમાંના એકેયમાં ઝાઝો કસ રહ્યો નથી આ વિકલ્પો માહેના મોટાભાગના દૂર દેખાતા આશાના દીપકો જેવા છે પણ એ આશાના દીપકો વધુ ને વધુ દૂર જતા હોય એવું લાગે છે આપણામાંના કેટલાક આવા પ્રયાસો સાથે લાંબા સમયથી સંકળાયેલા છીએ પણ એવું લાગે છે કે મનુષ્ય જાતિને કોઈ વૈકલ્પિક દર્શન અને પરિપ્રેક્ષ્ય વિના જીવવું પડશે એવા વૈકલ્પિક દર્શન અને પરિપ્રેક્ષ્યની ખોજમાં કેટલાક લાગેલા જરૂર છે, એ માટે તેઓ સખત પરિશ્રમ પણ કરે છે, પણ એ કામ સરળ નથી, એ આપણે નિખાલસપણે કબૂલવું જોઈએ

સ્થાપિત વ્યવસ્થાનો વિરોધ કરનારી અનેક કાઉન્ટર–કલ્ચરલ ચળવળો અને કર્મશીલોની ક્ષમતામાં જે ઘટાડો થયો છે, (અને એમાં સ્થાપિત વ્યવસ્થાના બળોના આઘાતનો ફાળો તેમ જ તેમને ખોટી લેવાની તેની ક્ષમતાની ભૂમિકા જરાય નાની સૂની નથી,) એ તરફ બહુ ધ્યાન ગયું નથી. પરિણામે આ ચળવળો અને તેમાં પડેલા કર્મશીલોનો ભ્રમ ચાલુ રહ્યો છે અલબત, તેમને કેટલીક સફળતાઓ જરૂર મળી છે, જેમકે ત્રીજા વિશ્વના અને સમાજવાદી દેશોમાં લોકશાહીની પુનઃસ્થાપના શક્ય બની છે. પણ એમાંય આ બધી નવી સામાજિક ચળવળોનું યોગદાન ઓછું નથી. હા, માનવહક્ક સંબંધી વિશ્વવ્યાપી લડતે તેમાં મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો છે અને તે તેના રાજકીય સ્વરૂપને કારણે. બીજું, અણુશસ્ત્રોના જથ્થામાં ઘટાડો કરવામાં તેમને સફળતા મળી છે પણ તેમાંય આરંભિક સફળતા બાદ ફરી એકવાર લશ્કરવાદ નવેસરથી માથું ઊંચકી રહ્યો છે.

ઉપરાંત, નારીહક્કો અને પર્યાવરણ સુરક્ષા અંગેના ઠરાવો તેમ જ ધારાઓ ઘડવાની બાબતમાં મર્યાદિત

સફળતા મળી છે અને બીજા અનેક પ્રશ્નો પર લોકજાગૃતિ અને લોકચેતનામાં વધારો થયો છે. પણ આ બધી ઉપલબ્ધિઓ છતાં હજુ આપણે જ્યાં હતા ત્યાંથી ઝાઝા આગળ વધ્યા હોઈએ એવું લાગતું નથી. જો કંઈ બન્યું હોય તો આ સર્વોપરી સત્તામાળખાં વધારે શક્તિશાળી બન્યાં છે, અને તેમને પડકાર કરનાર પરિબળો અનેક બળવાની પીછેહઠ થતી અનુભવાય છે. રાજ્યસત્તાનાં વૈકલ્પિક સત્તાકેન્દ્રો ધરાશાયી થયાં છે. દુનિયાભરના ગરીબો, વંચિતો, છંડાયેલાઓની સ્થિતિ ઉત્તરોત્તર બદતર થતી ચાલી છે. સમાજવાદ દેશવિદેશ અને આત્મવિશ્વાસ ગુમાવી બેઠો છે. જૂથ–૭૭ અને બિનજોડાયેલાં રાષ્ટ્રો છિન્નભિન્નતા અનુભવે છે અને ઘણાં બિનસરકારી સંગઠનોનો ઉપયોગ કરી લેવામાં આવે છે એટલું જ નહિ, એકબીજાની વિરુદ્ધ વર્તે એ રીતે તેમને પ્રોત્સાહિત કરવામાં આવે છે. આ બાજુ, ગ્રાસરૂટ્સ ચળવળોમાં સંકીર્ણતા વધતી જાય છે, તેમાં પડેલા કર્મશીલો એકબીજાની હરીફાઈમાં રચ્યાપચ્યા રહે છે અને સંચાર-માધ્યમો તો તેમને ગળી જવા ટાંપીને જ બેઠાં છે. હા, સભાનતા અને જાગૃતિ વધતાં જાય છે. સ્ત્રી-પુરુષો અને બાળકો સુધ્ધાં અસમાનતા અને શોષણ સામે લડતો આપે છે. આ અસમાનતા અને શોષણનાં માળખાં પર જો નીચેથી આવતાં દબાણોની કોઈ અસર ન થાય અને જો તેઓ વધુ જડસુ અને નઠોર બને તો વધેલી સભાનતા અને જાગૃતિનું પરિણામ હતાશા અને એક પ્રકારના અસારવાદ (સિનિસિઝમ)માં આવ્યા વિના ન રહે. આવું થવાની સંભાવના વિશેષ છે, કારણ કે નિમ્ન સ્તરે, સ્થાનિક સ્તરે ચાલતી આ બધી લડતોને બૃહદ અથવા ઉચ્ચ સ્તરે રહેલાં વૈકલ્પિક માળખાં (જેમનું ધોવાણ થવાને કારણે) કોઈ ટેકો આપે એવી સ્થિતિમાં નથી. આ બધાંના પરિણામસ્વરૂપે, થોડાઘણા પણ ચીલો ચાતરનારા, કંઈક ટટ્ટાર થઈને લડત આપનારા સૌને છેવટે નીચી મૂડીએ 'કતારમાં ઊભા રહેવાની' ફરજ પડે, એ સમજી શકાય તેવું છે.

તો સર્વોપરિતા અને બીબાંઢાળશાહીની આ વ્યવસ્થા હેઠળ વિકલ્પની આશા ઝાંઝવાના જળ સમી પુરવાર થાય તે દેખીતું છે. તો બીજી બાજુ, લાખો બલ્કે કરોડો લોકો, તેમ જ રાજકીય સત્તાનાં અન્ય મુખ્ય કેન્દ્રોની બાદબાકી કરતી હાલની સ્થિતિ અનેક દેશોના નાગરિક સમાજમાં શૂન્યાવકાશોનું સર્જન કરે છે. આ પરિસ્થિતિ કોઈ પણ વિચારશીલ વ્યક્તિ માટે કે શાસનપ્રથા માટે આરામદાયી સ્થિતિ ન ગણાય. ખુદ શાસક વર્ગ માટે પણ નહિ. જો શાસક વર્ગે પ્રમાણમાં સ્થિરતાના વાતાવરણમાં કામ કરવું હોય અને પ્રભાવિત લોકોની ઓછામાં ઓછી સામેલગીરી અંકે કરવી હોય તો આ સ્થિતિ એને માટે પણ જરાય ઉપકારક કે લાભદાયી ન ગણાય. જો સામેલગીરીની અમુક લઘુતમ માત્રાનીય બાદબાકી થશે તો આગામી વર્ષો અને દાયકાઓ ભારે મોટી અનિશ્ચિતતા અને ઊથલપાથલોના હશે એ વિષે શંકા નથી. એકહથ્થુ સર્વોપરિતાવાદ સ્વયં કોઈ શાસન કે સંચાલનની જડીબુટ્ટી નથી. જો જગતમાં કોઈ ખરેખર પડકાર જ નથી તો જગત ભારે ઊંડી કળણમાં ફસાયેલું છે એમ ગણવું રહ્યું. કશું જ લાંબો સમય ટકતું નથી, એ આપણે રખે ભૂલીએ! આપણી બધી સામાજિક મોકળાશોનો કોળિયો કરતો આ શૂન્યાવકાશ શું શું નહિ કરે? નિરંતર અને તદ્દન અણધારી એવી ઊથલપાથલો, ટોચથી તળિયા સુધી લોકો દ્વારા લોકો પર વગર વિચારી હિંસા, ગરીબી અને બીમારીના નવા ઉપદ્રવો અને અંકુશ કે નિયમન વગરના લાંબાટૂંકા ગાળા— શું આપણી નિયતિ હશે? કોને ખબર?

આશાનાં નવાં સ્પંદનોની ખોજ

આપણી ચેતનાને ચારે કોરથી ઘેરી વળતી આ નિરાશામાં આશાનાં કિરણ ક્યાં ખોળવાં? આશા આખરે તો જીવનની સંજીવની છે. માનવચેતનાનાં નવાં સ્પંદનોમાં જ આશાનાં બિન્દુઓની ખોજ આરંભવી રહી. વિચાર અને કાર્યની નવી દિશાઓ ખોલી આપે એવા આશાનાં સ્પંદનોની શોધ એ આપણો પુરુષાર્થ હોવો ઘટે. આ માટે સત્તાની પ્રક્રિયાઓ અને તેનાં

કુત્સિત સ્વરૂપો — વ્યાપક ભ્રષ્ટાચાર અને અપરાધીકરણને દૂર કરવા તાકતા સંસ્થાકીય ઉપાયોની ઉપરવટ જવાની જરૂર પડશે ગરીબો, કંગાલો, છંડાયેલાઓ માટે માનવીય સંવેદનાની જ્યોત કેવી રીતે જલાવવી એ પ્રશ્ન છે આમ કરવા માટે રાજકીય, સામાજિક અને પર્યાવરણીય—એમ બહિર્ક્ષેત્રોની ઉપરવટ જઈને મનુષ્ય ચેતનાના આંતરિક પડળો—નૈતિક અને આધ્યાત્મિક—પર મદાર બાંધવો પડશે એક વૈકલ્પિક મોડેલની બૌદ્ધિક રૂપરેખા આપવી એ જ પૂરતુ નથી અથવા હાલના પ્રભાવક બૌદ્ધિક ચિંતન અને અર્થવાદી નૈતિક ચિંતનમા સામાજિક અને પર્યાવરણીય મુદ્દાઓનો ઉમેરો કરવો ત્યા વાત અટકતી નથી. આપણી સમક્ષ જે કાર્ય છે તે તો રાજ્ય અને સામૂહિક એકમોની પ્રવૃત્તિઓને કેમ માનવીય બનાવવી એ છે પણ વિશેષ મહત્ત્વનો પડકાર તો 'વિકાસ' થકી પેદા થતી વિવિધ પ્રક્રિયાઓ કોઈ અમૂર્ત વિચારના નામે, પછી તે નફાનો વિચાર હોય કે એકહથ્થુ વિચારધારાનો હોય, વિવધ સંસ્કૃતિઓ અને પ્રકૃતિ તેમ જ મનુષ્યોમાના તેમના મૂળિયાનો નાશ ન કરી બેસે તેનો છે.

ડેનિસ ગાઉલેટ નામના ચિંતકે ભાવિ શક્યતાઓના ઠંડી બુદ્ધિએ કરેલ આકલન અનુસાર મોટા ભાગના દેશોએ વિકાસ નામનુ જે સાહસ આરંભ્યું છે તે નિષ્ફળ જ જવાનુ છે. જ્યા સુધી દુનિયાભરમા ધનિકો અકરાંતિયાની જેમ ઉડાઉ રીતે ભોગવ્યા જ કરશે અને એમ કરવા માટેના વિચારધારા વિષયક બહાનાઓ આગળ ધર્યા કરશે, ત્યા સુધી ગરીબો તમને ક્યારેય પહોચી નહિ શકે ટેકનોલોજી અને સાધનસ્રોતો વચ્ચેનાં અંતરો વધતા જ જવાના અને ઘણા મોટા પ્રમાણમા સાધનો વિનાશક શસ્ત્રસરંજામ બનાવવામા વપરાયા જ કરવાના શાસનના અને સમસ્યાઓના નિવારણ માટેનાં નવા સ્વરૂપો વિકસાવવાની તાકીદની જરૂરિયાતની સાથે સાથે રાષ્ટ્રીય સાર્વભૌમત્વથી ઉત્તેજિત લાગણી પણ ચાલુ રહે એ એક સંભવિતતા છે. ક્રમસેક્રમ આવતા પચાસ વર્ષ સુધીની તર્કસંગત ભાખણી કરીએ તો એવુ સ્વીકારવું પડશે કે વિકાસથી પર્યાવરણનો વિનાશ થવાનુ ચાલુ રહેશે અને તેના બધા જ વિશેષ લાભો પ્રમાણમા ઓછા માણસો પૂરતા સીમિત રહેશે, જ્યારે મોટાભાગના લોકોના લલાટે તો અલ્પ વિકાસની કઠોર વાસ્તવિકતા જ લખાયેલી રહેશે. માનવચેતનાના નવા સ્પંદનો જગવીને જ આશાનો દીપક પ્રગટાવી શકાય જ્યા ક્યાય કશુ આશાનુ કિરણ નજરે ન ચઢતું હોય, ત્યા હૈયે ધરપત રાખવાની કેટલી જરૂર છે તે વિશે ફ્રેન્ચ સામાજિક સમીક્ષક જેક્વીસ એલુલે ઘણુ લખ્યુ છે

વિકાસની વર્તમાન તરાહ ઝાઝી ટકે તેમ નથી, તો બીજી બાજુ મનુષ્યજાતિના ઘણા મોટા ભાગ માટે તો હજુય સહન કરવાનુ છે, એના સ્વીકાર છતા આપણે એ ન ભૂલવુ જોઈએ કે ભવિષ્ય કદાપિ પૂર્વનિશ્ચિત હોતુ નથી જો આપણામા આશા પર પ્રતિષ્ઠિત વિશ્વાસ હોય તો આપણે આપણા ભાવિને ઇચ્છિત ઘાટ આપી શકીએ આમ કરવુ શક્ય છે, એમ નહિ, એમ કરવું જરૂરી પણ છે એના પર આપણે ખાસ ભાર મૂકવો જોઈએ. આમ કરવુ એ આપણી નૈતિક જવાબદારી બને છે, એ એક નૈતિક આવશ્યકતા છે.

આવી નૈતિક આવશ્યકતા અસ્તવ્યસ્ત અને અમૂર્ત વિચારના સ્વરૂપમા તો હોઈ શકે નહિ ઇતિહાસની અમુક પ્રક્રિયામાથી તે પ્રગટતી હોવી જોઈએ આપણા સૌના સામૂહિક અનુભવના અંતર્ગત ભાગરૂપે તેની જરૂરિયાત મહસૂસ થવી જોઈએ. સમાજના છેવાડેના, છેલ્લી પંગતે બેઠેલાઓ માટે અગ્રીમતાઓ શી છે, તેમની નાની નાની શરૂઆતોથી આપણે આરંભ કેમ ન કરી શકીએ!

(અનુવાદ દિનેશ શુક્લ અને યોગેન્દ્ર માંકડ)

નોંધ :

1 જુઓ: ફુકુયામા ફ્રાંસિસ. 'The end of History and the Last Man '(New York : Fress Press 1992)

2 જુઓ : સ્યૂક ટીકાથી, 'Discourses of Disntegration, Texts of Transformaation : Re-reading Realism in the New world Order', Alternatives Vol. 18. Number 2 Spring 1993.

3 જુઓ : રાસમુસેન ડેવીડ : 'Social Philosophy in Transition'માં ઉલ્લેખિત ડિસેમ્બર ૧૯૯૨માં ગુજરાત યુનિ. અમદાવાદ ખાતે આંતરરાષ્ટ્રીય ફિલોસોફીકલ કૉન્ફરન્સમાં રજૂ કરેલો સંશોધન લેખ.

BIBLIOGRAPHIES BY THE CENTRE'S DOCUMENTATION UNIT

1 SCHEDULED TRIBES : A SELECT BIBLIOGRAPHY. Sukla Bose. 1979.

2 SELECT BIBLIOGRAPHY ON SCHEDULED TRIBES. M. R. Mac. 1982.

3 SELECT BIBLIOGRAPHY ON SCHEDULED CASTES. M. R. Mac and Silva Reddy. 1983.

4 COLLECTIVE BARGAINING : AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY. T. J. Jagdish 1984.

5 IRRIGATION – A SELECT BIBLIOGRAPHY. Durgadevi Gandhi and M. R. Mac. 1984.

6 DROUGHT, FAMINE AND WATER MANAGEMENT—A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac. 1988.

7 CONVERSION, PROTEST MOVEMENT AND CHANGE : A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac. 1989.

8 JOTIBA PHULE AND HIS LEGACY–A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac and . B. Fafale. 1991.

9 THE POLITICAL ECONOMY OF HUMAN RIGHTS : A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac and K. S. Raman. 1992

૧૯ અને ૨૦મી સદીમાં સૌરાષ્ટ્રમાં ગ્રામીણ પરિવર્તનનું સ્વરૂપ
(સાંપ્રદાયિક અને ગાંધીવાદી)

રશ્મિ ટી. વ્યાસ

સમાજના સાંસ્કૃતિક–ધાર્મિક પરિઘમાં બનતી ઘટનાઓ સભ્યાસનું મહત્ત્વનું ક્ષેત્ર પૂરું પાડે છે. સમયનું લોલક એક છેડેથી લાગેલા ધક્કાથી બીજા છેડે પહોંચે છે તે દરમ્યાન અન્ય સૂક્ષ્મ આંદોલનો ઝીલે છે. ક્યારેક પ્રજાના પરિવર્તનનો રાહ પણ આવા લોલક જેવો હોય છે. તેને એક તરફથી જે ધક્કાનું બળ મળે છે તે તેને બીજા છેડાના તબક્કા સુધી પહોંચાડે છે.

૧૯મી સદી આપણા દેશમાં તથા ગુજરાતમાં પરિવર્તનની સદી બની રહી છે. આ પરિવર્તન પહેલાં ધાર્મિક–સામાજિક સુધારણાની ચળવળ રૂપે શરૂ થયું. આ તબક્કામાં ધર્મનો મુખ્ય આધાર લઈ સમાજ-સુધારણાનો અભિગમ અપનાવવામાં આવ્યો. બીજા તબક્કામાં સામાજિક શૈક્ષણિક ચળવળને મુખ્ય સ્થાન મળ્યું, જેમાં તત્કાલીન સમાજનાં પ્રશ્નો–દૂષણો તરફ નવા શિક્ષિત વર્ગનું ધ્યાન કેન્દ્રિત થયું. તેમણે સમાજ-સુધારણાને ધાર્મિક સંસ્થાઓ સાથે ન સાંકળી. શિક્ષણ-નો વધતો જતો પ્રભાવ આ તબક્કાનું મુખ્ય લક્ષણ ગણી શકાય. શિક્ષણને કારણે રાજકીય ચેતના જાગી, આમ ત્રીજા તબક્કામાં શૈક્ષણિક રાજકીય પ્રવૃત્તિ મુખ્ય બની રહી. ગાંધીજીના નેતૃત્વ નીચે ૨૦મી સદીમાં આ રાજકીય ચળવળ બહુમુખી અને વિવિધલક્ષી બની. જેમાં રાજકીય સિવાય સામાજિક. શૈક્ષણિક, આર્થિક, નૈતિક વગેરે પ્રવાહો ગુંથાયા.

આ રીતે ગુજરાતમાં ૧૯મી અને ૨૦મી સદીમાં આવેલાં સામાજિક પરિવર્તનોના ઇતિહાસને તપાસીએ તો તેની શરૂઆત ધાર્મિક સુધારણાથી થયેલી જણાય છે. ૧૯મી સદીના આરંભ સાથે જે ધાર્મિક આંદોલન આપણું ધ્યાન ખેંચે છે તે છે સહજાનંદ સ્વામીએ સ્થાપેલ સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાય. પરંપરાને વળગી રહીને સાંપ્રદાયિક સ્વરૂપે થયેલા આ આંદોલને સામાજિક સુધારણાને પણ વાચા આપી (?) ... સ્વીકાર્યું. લોકોને શુચિતાનો બોધ આપવાની સાથે તેમણે સામાજિક જીવનનાં મૂલ્યો દૃઢ કર્યાં. ગુજરાતની કાઠી–કોળી જેવી લૂંટફાટ કરનારી જ્ઞાતિઓને તેમનો આ વ્યવસાય છોડાવ્યો, બ્રાહ્મણ જેવા આચાર નિયમો કે જીવનશૈલી નીચલા સ્તરની જ્ઞાતિઓમાં પણ દાખલ કર્યાં. સતી-પ્રથા, દૂધપીતી કરવાનો ચાલ વગેરે જેવાં તત્કાલીન દૂષણો દૂર કરવા ઉપદેશ આપ્યો. સમાજજીવનમાં તેમ જ વ્યક્તિગત જીવનમાં નૈતિક મૂલ્યો જેવાં કે, ચોરી ન કરવી, હિંસા ન કરવી, મદ્ય–માંસ ન લેવા વગેરે ધર્મોપદેશ દ્વારા રૂઢપણે સ્થાપિત કર્યાં.

બીજા તબક્કામાં મુખ્યત્વે અંગ્રેજી શિક્ષણથી પ્રભાવિત સુધારકોએ સમાજ સુધારણાના પ્રયત્નો કર્યા. દુર્ગારામ મહેતાજી (૧૮૦૯–૭૮), નર્મદ (૧૮૩૩–૮૬), કરશનદાસ મૂળજી (૧૮૩૨–૭૧), મહીપતરામ રૂપરામ (૧૮૩૦–૯૧), વગેરે સુધારકોમાંનાં ઘણા–ખરાએ મુંબઈની એલ્ફિન્સ્ટન કોલેજમાં શિક્ષણ લીધું હતું. તેમનામાં નવા શિક્ષણથી પ્રેરિત સુધારાવાદી વલણ જોવા મળે છે. તેમણે ધાર્મિક સંગઠન ઊભું કરવાને બદલે 'માનવ ધર્મ સભા', 'બુદ્ધિવર્ધક સભા' 'જ્ઞાન પ્રસારક મંડળી' 'વર્નાક્યુલર સોસાયટી' વગેરે જેવાં સંગઠનો રચ્યાં. તેઓ મુખ્યત્વે વિધવા વિવાહ, બાળ

લગ્ન, પરદેશ ગમન વગેરે જેવા સામાજિક પ્રશ્નો માટે ઝઝૂમ્યા. સૈદ્ધાંતિક રીતે તેઓ જ્ઞાતિવાદમાં માનતા ન હતા. છતાં વ્યવહારમાં જ્ઞાતિના આચારો પાળતા, અને જ્ઞાતિની જોહુકમી પાસે તેમને લાચાર પણ બનવું પડ્યું હતું.[1]

આ સુધારકોની ચળવળ સામે પુનરુત્થાનવાદી કે સંરક્ષણવાદી ચળવળ પણ ચાલી જેમાં નર્મદ ઉપરાંત મનસુખરામ ત્રિપાઠી (૧૮૪૦–૧૯૦૭) નૃસિંહાચાર્ય (૧૮૫૬–૯૭) મણિલાલ દ્વિવેદી (૧૮૫૮–૯૮), ગોવર્ધનરામ ત્રિપાઠી (૧૮૫૫–૧૯૦૭) વગેરે સુધારાના પ્રવાહમાં આપણા સમાજજીવનનાં પરંપરાગત મૂલ્યો ધોવાઈ ન જાય તે અંગે ચિંતિત હતા. તેમણે લોકોને પોતાના સમાજ, પરંપરા અને ધર્મ પ્રત્યે જાગૃત કર્યા. દલપતરામ (૧૮૨૦–૯૮) જેવાએ પોતે અંગ્રેજી શિક્ષણના પ્રભાવથી મુક્ત હોવા છતાં નવા પ્રવાહને ઝીલી સાહિત્યના માધ્યમ દ્વારા સુધારાનો પ્રચાર કર્યો. પણ સુધારાની પ્રક્રિયા ધીમી ગતિએ ચાલવી જોઈએ એ તેમના મનમાં સ્પષ્ટ હતું.[2] સ્વામી દયાનંદ સરસ્વતી (૧૮૨૪–૮૩) પુનરુત્થાનવાદી હતા. તેમણે આર્યસમાજની સ્થાપના કરી તેમાં શિક્ષણપ્રવૃત્તિ અને સમાજસેવા દાખલ કર્યાં. ધાર્મિક ક્ષેત્રે તેમણે વેદો ઉપર ભાર મૂક્યો અને લોકો સમક્ષ તેનું આધુનિક અર્થઘટન કર્યું. જો કે ગુજરાતમાં આર્યસમાજનો પ્રભાવ પ્રમાણમાં મર્યાદિત રહ્યો.

આ શિક્ષિતોએ ચલાવેલી સુધારણા મહદ અંશે શહેરો કેન્દ્રિત અને મધ્યમવર્ગીય હતી. તેઓ બધા ઉચ્ચ વર્ણના—નાગર બ્રાહ્મણ, બ્રાહ્મણ કે વાણિયા હતા. તેથી તેમની સુધારણા ઉચ્ચ વર્ણના કુરિવાજોને ધ્યાનમાં રાખીને થઈ હતી. તેઓ ગ્રામીણ સમાજ સુધી કે સમાજના નીચલા સ્તર સુધી ક્યારેય ગયા ન હતા. સમગ્ર ૧૯મી સદી દરમ્યાન લોકસમૂહ તેમની સુધારણાથી દૂર જ રહ્યો હતો. વ્યાપક લોકસમૂહ સુધી પહોંચનાર બે વ્યક્તિઓ હતી, એક ૧૯મી સદીના આરંભે સહજાનંદ સ્વામી અને બીજા ૨૦મી સદીમાં ગાંધીજી.

શિક્ષણના વધતા જતા વ્યાપ સાથે લોકોની રાજકીય ચેતના જાગૃત થઈ. જે ઇન્ડિયન નેશનલ કોંગ્રેસની સ્થાપનામાં (૧૮૮૫) આકાર પામતી જોઈ શકાય છે. ૨૦મી સદીમાં ગાંધીજીના નેતૃત્વ નીચે માત્ર કોંગ્રેસની જ નહિ પરંતુ સમગ્ર રાષ્ટ્રીય ચેતનાની કાયાપલટ થઈ. ગાંધીજીએ રાજકીય ચળવળ સાથે સામાજિક, નૈતિક, શૈક્ષણિક, આર્થિક વગેરે બધી પ્રવૃત્તિઓને જોડીને તેને બહુમુખી બનાવી દીધી. ગાંધીયુગમાં સતીપ્રથા, દૂધપીતી કરવાના કે વિધવા વિવાહના પ્રશ્નો મહત્ત્વહીન બની ચૂક્યા હતા. સામાજિક ક્ષેત્રે અસ્પૃશ્યતાનો પ્રશ્ન, શૈક્ષણિક ક્ષેત્રે ગ્રામલક્ષી શ્રમપ્રધાન કેળવણી, આર્થિક ક્ષેત્રે ગૃહઉદ્યોગો દ્વારા ગ્રામસ્વાવલંબન તથા આ દરેક ક્ષેત્રે ઉચ્ચ નૈતિક મૂલ્યોને તેમણે રાજકીય ચળવળમાં વણી લીધાં તે ઘણી બધી દૃષ્ટિએ ગાંધીજીની પદ્ધતિ બુદ્ધિજીવી સુધારકો કરતા સહજાનંદ સ્વામીને વધુ મળતી આવતી હતી એવું દર્શાવે છે.[3]

સૌરાષ્ટ્રમાં એક તરફ ધાર્મિક પ્રવાહ દ્વારા ૧૯મી સદીમાં ગ્રામીણ સમાજમાં કેવા પ્રકારનું પરિવર્તન આવ્યું અને બીજી તરફ ૨૦મી સદીમાં ગાંધીવાદી રાજકીય શૈક્ષણિક પ્રવાહ દ્વારા કેવા પ્રકારનું પરિવર્તન આવ્યું તે દૃષ્ટાંત રૂપે જોવાનો અહીં પ્રયત્ન કર્યો છે.

ગુજરાત કરતાં સૌરાષ્ટ્ર કેટલીક બાબતમાં અલગ પડે છે. સૌરાષ્ટ્ર રાજકીય અને સામાજિક દૃષ્ટિએ ભાતીગળ છાપ ધરાવતું હતું. અનેક નાના મોટા દેશી રાજાઓ અને ઠાકોરોનું અહીં વર્ચસ્વ હતું. તેથી સૌરાષ્ટ્ર રાજકીય દૃષ્ટિએ પછાત હતું. અહીં સામજિક વૈવિધ્ય પણ ઘણું હતું. ગુજરાત જેટલી કેળવણી કે ગુજરાત જેટલા વ્યાપાર સૌરાષ્ટ્રમાં ન હતા. પરંતુ સૌરાષ્ટ્રની એક વિશેષતા એ હતી કે તેણે પોતાની પરંપરા અને પોતાપણું જાળવી રાખ્યા હતા. તેમાં પણ ગ્રામીણ સમાજ વધુ સ્થિતિચુસ્ત હતો. હિંદુ સમાજની કોટિક્રમયુક્ત સમાજવ્યવસ્થા ગ્રામીણ સમાજમાં વિશેષ ઊંડી ગયેલી હતી. સામાજિક અને ધાર્મિક મહત્તાની દૃષ્ટિએ બ્રાહ્મણો કોટિક્રમમાં સૌથી આગળનું સ્થાન ધરાવતા હતા. તે પછી ઓછીવત્તી સત્તા ધરાવતો ક્ષત્રિય-

વર્ગ હતો. જેમાં નાના ઠાકોર ગરાસિયાઓ, કાઠીઓ વગેરેનો સમાવેશ થતો હતો. ગ્રામીણ સમાજમાં આ બંને વર્ગનું પ્રભુત્વ ઘણું હતું. કારીગરો ને ખેડૂતો વૈશ્યવર્ગમાં ગણી શકાય. શૂદ્રોનુ સ્થાન સામાજિક સ્તરે સૌથી નીચેનું હતું. આ કોટિક્રમમાં પરંપરાગત મૂલ્યો જાળવી રાખીને સહજાનંદ સ્વામીએ તે સમયના સમાજને પથ્ય હોય તે પ્રમાણે આ કોટિક્રમના ખ્યાલમાં—માનસિક રીતે પરિવર્તન આણવાનાં બીજ રોપ્યાં હતાં.[૪] તેમણે વર્ણાશ્રમ ધર્મને ભાગવત ધર્મ કે એકાંતિક ધર્મની સરખામણીમાં અતિશય ગૌણ ગણાવ્યો. પ્રચલિત વર્ણ-વ્યવસ્થાના આચાર–વ્યવહારના જે ધોરણો હતાં તેનું તેમણે સમર્થન કર્યું હોવા છતા તાત્ત્વિક રીતે વર્ણ મહત્ત્વનો નથી તેવુ પણ અનેક વખત જણાવ્યું. જેમ કે—'જેણે પોતાનું કલ્યાણ ઇચ્છવુ હોય તેણે વર્ણનું —કુળનું અભિમાન ન રાખવુ જોઈએ. ઊલટાનું ગરીબ સત્સંગીના દાસાનુદાસ થઈને રહેવું'[૫] તેમના જે ત્યાગી સાધુઓ–પરમહંસો હતા તેમને એક તબક્કે તેમણે જ્ઞાતિ, શિખા, જનોઈ, કંઠી, મૂર્તિ વગેરેનો ત્યાગ કરાવ્યો હતો, અને તેમના દ્વારા લોકસુધારનુ–ધર્મ-પ્રવર્તનનું કાર્ય ચાલુ રખાવ્યું હતું. આ પરમહંસોના ત્યાગ, પરિશ્રમ અને તેમની નિષ્ઠાએ સંપ્રદાયના મૂળ ગ્રામસ્વરાજના સ્તરે પ્રસારવામાં મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો. આમ સાંપ્રદાયિક શૈલીની સુધારણામા સાધુઓ મહત્ત્વના ચાલકબળ બન્યા.

સહજાનંદ સ્વામીએ પરિવર્તનની પ્રક્રિયાને વિશિષ્ટ રીતે વેગ આપ્યો. તેઓ જ્યારે વડોદરા ગયા ત્યારે છાણી ગામે વિશ્રામ કર્યો હતો. ત સમયે ગામમાં જે બ્રાહ્મણો હતા તેઓ તેમનુ સ્વાગત કરવા આવ્યા નહિ પણ હરિજનોએ તેમનું સ્વાગત કર્યું. ત્યારે સહજાનંદ સ્વામીએ કહ્યું કે 'અહીં જે આવ્યાં છે (હરિજનો) તેમનાં ગુણો ત્યાં જશે અને જે નથી આવ્યા તેમના ગુણો (ઉચ્ચ વર્ણીય આચાર–વ્યવહાર) તમને આવશે.' આજે છાણી ગામના આ સંપ્રદાયના હરિજનો ઉચ્ચ વર્ણ જેવા આચારો પાળે છે. આવું બીજું દૃષ્ટાંત છે ભૂપગઢનું. રાજકોટથી ૩૬ કિ.મી. દૂર આવેલા આ ગામમાં મુખ્યત્વે એક જ જ્ઞાતિ નાડોદા રજપૂતની વસે છે. સહજાનંદ સ્વામી જ્યારે સર જહોન માલ્કમને મળવા રાજકોટ આવતા હતા ત્યારે તેમણે ભૂપગઢમાં વિશ્રામ લીધો હતો. (૧૮૩૦)[૬] ગામલોકોએ તેમની પાસે માગણી મૂકી કે 'અમારા ગામમાં એકેય બ્રાહ્મણ નથી તો કોઈ બ્રાહ્મણને અહીં વસાવો.' ત્યારે સહજાનંદ સ્વામીએ જણાવ્યું કે 'તમે સૌ પંચ વર્તમાન પાળો અને ભગવાનનું ભજન કરો તો તમે સૌ બ્રાહ્મણો જ છો.' આ પછી આખું ગામ—એટલે કે સમગ્ર જ્ઞાતિના લોકો આ સંપ્રદાયમાં સામેલ થયા. સંપ્રદાયના સાધુઓની આ ગામની મુલાકાતોએ તેમની સંપ્રદાયમાંની નિષ્ઠા દૃઢ કરી. આ રીતે ચોક્કસ સંપ્રદાયની ચોક્કસ આચારસંહિતા ધરાવતું આવું ગ્રામ એકમ રચાયું. તેઓમાં દારૂ, જુગાર, માંસ, ચોરી વગેરે જેવાં દૂષણો ન રહ્યાં. સાંપ્રદાયિક ધારાધોરણોએ તેમના દૈનિક–નૈતિક વ્યવહારને બદલ્યો. આ વાતાવરણમાં ઉછરેલ કન્યાઓ અન્યત્ર ભલે જ્ઞાતિમાં જ પણ સંપ્રદાયેતર કુટુંબમાં સાસરે જાય તો તકલીફ અનુભવે તેથી ગામની દીકરીને ગામમા જ પરણાવવાનું વલણ ઊભું થયું. ગામમાં ચોરી થવાનો કોઈ ભય નથી, ઝઘડાનો નિકાલ પણ મોટાભાગે આપમેળે સાથે બેસીને લાવે છે. કોર્ટ કચેરીથી દૂર રહે છે. ગ્રામપંચાયતમાં ચૂંટણી સર્વાનુમતીથી થાય છે. આસપાસના ગામો જેવા કે—સરધાર, રાજ સમઢિયાળા, લીલી સાજડિયાળી, ભડારિયા, ભાડલા વગેરેના લોકો ભૂપગઢમાં સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયને અનુસરતા હોવાથી લોકો સુખી છે તેવી છાપ ધરાવે છે અને તેથી કેટલાક આ સંપ્રદાયમાં સામેલ પણ થયા છે.

ગામનુ યુવક મંડળ જાતે શ્રમ કરીને ગામને માટે જરૂરી સાર્વજનિક કાર્યો કરે છે, જેવાં કે થોરની વાડ કરવી, ગામમાં ગટર કરવી, પાઈપલાઈન નાખવી વગેરે છે.

આમ પરંપરાને ઉવેખ્યા વિના ગ્રામસમાજની ચેતનાને સંપ્રદાયે સંકોરી. આ પ્રકારનાં અન્ય ગામો પણ હોઈ શકે છે. એક જ તૃણ જેમ પવનની દિશાનો

ખ્યાલ આપે છે તેમ આ એક દૃષ્ટાંત સહજાનંદ સ્વામીએ પ્રવર્તાવેલ ધાર્મિક–સામાજિક આંદોલનની પદ્ધતિ અને પરિવર્તનની દિશા સૂચવે છે. તેમની સમગ્ર ચળવળનો પ્રભાવ નિષ્પ્રાણ બની રહેલી પરંપરાને દૃઢ અને પુનર્જીવિત કરવામાં જોઈ શકાય છે.

ગ્રામીણ સમાજની સ્થિતિચુસ્તતામાં પરિવર્તન લાવવામાં ધર્મ અથવા ધાર્મિક ભાવના મહત્ત્વનું ચાલક બળ બને છે તે ગાંધીમાર્ગી પદ્ધતિમાં પણ એટલું જ સાચું છે. ગાંધીજી માત્ર એક રાજકીય નેતા જ ન હતા; પરંતુ એક સંત કોટીના માનવ હતા. આમ સમાજને તેમના વ્યક્તિત્વનું રાજકીય કરતાં આ પાસું જ વધુ સ્પર્શી ગયું હતું. સહજાનંદ સ્વામીના સાધુઓની જેમ તેમના રચનાત્મક કર્મઠ કાર્યકરો ગામડાં સુધી પહોંચ્યા અને ગ્રામ સમાજને નવી દિશા બતાવી. સામાજિક ક્ષેત્રે જ નહિ પણ રાજકીય જાગૃતિ આણવામાં પણ આ કાર્યકરોએ લોકો સમક્ષ પ્રચલિત ધાર્મિક પાત્રો અને ધર્મ સંબંધી ખ્યાલોનો આશ્રય લીધો; એટલું જ નહિ પણ જ્ઞાતિ જેવી પરંપરાગત સંસ્થાઓ, ધાર્મિક માન્યતાઓ અને પ્રતીકો, વિધિઓ વગેરે બાબતો લોકોને રાજકીય ક્ષેત્રે ગતિશીલ બનાવવા માટે ઉપયોગમાં લેવામાં આવી હતી.[૭] આમ આપણા દેશમાં સામાન્ય જનસમૂહ માટે કોઈપણ સામાજિક સુધાર કે રાજકીય ગતિવિધિ જો તે ધર્મ દ્વારા થતા હોય તો જ પ્રસ્તુત બને છે. આ બાબત ગાંધીવાદી વિચારધારાના અમલમાં પણ એટલી જ સાચી છે.

સામાજિક પરિવર્તન વ્યક્તિના પરિવર્તન દ્વારા થાય તે બંનેના—સહજાનંદ સ્વામીના તેમ જ ગાંધીજીના અભિયાનમાં અભિપ્રેત જણાય છે. સહજાનંદ સ્વામીએ પાંચ વર્તમાન (નિયમો, વ્રત) આપ્યા. તેમના દરેક સાધુએ રોજ ઓછામાં ઓછા પાંચ માણસોને વર્તમાન લેવડાવવા જોઈએ. જો તેમ ન થઈ શકે તો સાધુએ ઉપવાસ કરવો એવો તેમનો આદેશ હતો. આ પાંચ વ્રતો હતા: (૧) મદ્યપાન ન કરવું (૨) માંસ ન ખાવું (૩) ચોરી ન કરવી (૪) વ્યભિચાર ન કરવો (૫) વટલવું કે વટલાવવું નહિ. સાધુઓએ આ સિવાય વિશેષ પાંચ વર્તમાન પાળવાના રહેતા—નિષ્કામ, નિર્લોભ, નિર્માન, નિઃસ્નેહ અને નિઃસ્વાદ. આ પ્રકારના નિયમો ધરાવતા સંપ્રદાયના સાધુઓએ ખેતરે ખેતરે ફરીને, હળ હાંકતા ખેડૂતની સાથે સાથે ચાલીને સદાચાર ધર્મનો બોધ આપ્યો. સહજાનંદ સ્વામીએ પોતે પણ અવિરત પરિભ્રમણ કરીને લોકસમૂહને દોર્યો. તેમણે કડક શિસ્તમય અને સંયમી જીવન જીવતા સાધુઓનાં મંડળોને ગુજરાતભરમાં સતત ફરતાં રાખ્યાં. આમ ધાર્મિક અને કલ્યાણકારી પ્રવૃત્તિ સાથે સાથે ચાલી. તેમના આ પ્રકારના અભિયાનથી સામાન્ય જનસમાજમાં મૂલ્યોની પુનઃસ્થાપના થઈ અને નવી તાજગી-સ્ફૂર્તિનો અનુભવ થયો. સામાન્ય જનસમાજનો આવો આંતરિક વિકાસ જ અર્થસભર બની શકે.

ગાંધીજીએ પણ સત્ય, અહિંસા, ચોરી ન કરવી, અપરિગ્રહ, સર્વધર્મ સમભાવ, વ્યસન મુક્તિ વગેરે ૧૧ વ્રત આપ્યાં હતાં. આવા ગુણો જીવનમાં ઉતારી ઘણા રચનાત્મક કાર્યકરો, કેળવણીકારો ગામડામાં જઈ ગ્રામોત્થાનના કાર્યમાં એક યા બીજી રીતે જોડાયા હતા. તેઓએ કોઈ પરંપરાગત ધર્મ સંપ્રદાયનો આધાર ન લીધો તેમ છતાં તેમની વાત ગામડામાં સાંભળવામાં આવી હોય તો તેનું કારણ એ કે તેમણે લોકોની પ્રચલિત ધર્મભાવનાને જાળવી રાખી, તેનો આદર કર્યો. જેમ કે નાનાભાઈ ભટ્ટ જેવા પ્રખર કેળવણીકાર ગામડાના લોકો સમક્ષ ભાગવત વાંચતા. આમ ધર્મ કે આસ્થા લોકસંપર્કનું બળવાન સાધન હતું. આ માર્ગે થયેલા પરિવર્તનનાં કેટલાંક દૃષ્ટાંતો મળે છે. જેમકે ભાવનગર જિલ્લામાં આવેલ માલપરા ગામ. નાનાભાઈ ભટ્ટે ૧૯૩૮માં આંબલામાં સ્થાપેલ ગ્રામદક્ષિણા મૂર્તિ સંસ્થામાંથી પ્રેરણા મેળવી શ્રી દુલેરાયભાઈ માટલિયાએ માલપરા ગામ પસંદ કરી, તેને પોતાનું કાર્યક્ષેત્ર બનાવ્યું. સામળદાસ કોલેજમાંથી ગ્રેજ્યુએટ થયેલા શ્રી માટલિયાભાઈને ન્યાયનીતિપૂર્વકની આજીવિકા મેળવવાની સાથે ગ્રામ સેવાની લગન હતી. પોતે વૈદક

શીખ્યા હતા તેથી શિક્ષણ અને વૈદક દ્વારા ગ્રામસેવા આરંભી.[૮]

માલપરા એક જ કોમ–સવાણી અટક ધરાવતા પટેલોનું નાનું ગામ હતું તે સમયે વસ્તી આશરે ૫૦૦–૬૦૦ ની હતી. લોકો વૈષ્ણવપંથી હતા. માટલિયાભાઈ પોતે જૈન હોવા છતાં ગામમા રહેવાનુ શરૂ કર્યા પહેલાં ભાગવત કથા કરી. રોજ રાત્રે ભાગવતને આધારે પ્રવચનો કર્યાં. આઠ દિવસ બાદ ગામે તેમનું ભાવભીનું સામૈયુ કરીને ગામમાં રહેઠાણ આપ્યું. (૧૯૪૬) માલપરામા લીંબાદાદા જાગૃત ખેડૂત આગેવાન હતા. ભાવનગર સ્ટેટની ધારાસભામાં પ્રતિનિધિ બની ચૂકયા હતા. નવા પવનની દિશા સમજતા હતા. તેમણે નાનાભાઈને કહેલું કે અમને કોઈ માણુસ આપો નાનાભાઈએ માટલિયાભાઈને પ્રેર્યા. આમ માલપરાને માટલિયાભાઈ દ્વારા ગાંધીમાર્ગી પરિવર્તનનો રાહ મળ્યો. માટલિયાભાઈએ અહીં બાલમંદિર, લોકશાળા, રાત્રિશાળા, કન્યાશાળા વગેરે પ્રવૃત્તિઓ શરૂ કરી. નજીકમાં આંબલાની ગ્રામદક્ષિણામૂર્તિ અને સણોસરાની લોકભારતી જેવી સંસ્થાઓની હૂંફને કારણે તેમની શૈક્ષણિક પ્રવૃત્તિ વિકાસ પામી. અહીં પ્રાથમિક શિક્ષણ લીધા પછી વિદ્યાર્થી આંબલા તથા સણોસરા વધુ અભ્યાસ માટે જતા ત્યાંથી નવી અને વ્યાપક દૃષ્ટિ લઈને પાછા આવતા. પરિણામે ધીમે ધીમે માલપરાની કાયાપલટ થઈ અસ્પૃશ્યતાનું માનસ દૂર થયુ. આજે ગામના લગ્ન પ્રસંગે ભંગી પંગતમાં પાણી પાય અને સાથે જમે તે સ્વાભાવિક બન્યું છે આસપાસનાં ગામોમાં આને કારણે 'ઢેઢિયું માલપરા' કહેવાવા લાગ્યું.

સ્ત્રી શિક્ષણમાં માલપરાએ જાગૃતિ બતાવી. લોકશાળા અને લોકભારતીમા ભણ્યા પછી અહીંની કેટલીક બહેનો શિક્ષિકા બની છે. લાજ કે ઘૂંઘટપ્રથાને તો વર્ષો પહેલા ગામમાંથી તિલાંજલિ મળી છે. 'ભણેલી છોકરી જોઈતી હોય તો માલપરા જા'–એ પ્રકારની પ્રતિષ્ઠા ઊભી થઈ. પહેલાં લગ્ન વખત વરપક્ષવાળા દીકરી પક્ષને પૈસા 'દેજ' આપતા. આ રિવાજ ગામલોકોએ બંધ કર્યો છે. મૃત્યુ બાદ કારજ કરવાનો રિવાજ પણ બંધ કર્યો છે. જેને કારણે આસપાસનાં ગામોમાં ટીકા પણ થતી.

દારૂ તો ગામમાં પહેલાં પણ કોઈ પીતું ન હતું. પરંતુ એક તબક્કે તો ગામમાં કોઈ બીડી પણ ન પીતુ. હવે યુવાનોમાં પાન–બીડી પ્રચલિત થતાં જાય છે. ગામમાં ઝઘડા મોટેભાગે વાટાઘાટોથી પતે છે, કોર્ટે જતા નથી.

ગાંધીવાદી શિક્ષણમાં ગ્રામોદ્યોગ પાયાની બાબત છે. ગામડામાં મુખ્ય ધંધો ખેતી ને પશુપાલન ગણાય. તે ઉપરાંત કાંતણ, વણાટ, ચર્મ ઉદ્યોગ વગેરેને ગાંધી પદ્ધતિમા મુખ્ય સ્થાન હતું. ગ્રામદક્ષિણામૂર્તિ અને લોકભારતીમાંથી અભ્યાસ કરીને આવતા ગામના યુવાનોએ ખેતીવાડીના ક્ષેત્રે પ્રગતિશીલ વલણ બતાવ્યું આજથી ૩૫–૪૦ વર્ષ પહેલાં રાસાયણિક ખાતર, જંતુનાશક દવાઓ, હાઈબ્રીડ બાજરી, સુધારેલ બિયારણ વગેરેના પ્રયોગો માલપરાએ અપનાવ્યા નવી શરૂઆત કરવામા ગામે સૌ પ્રથમ પહેલ કરી. તે પછી આસપાસનાં ગામોમા સુધરેલી ખેતી પ્રચલિત થઈ.

ખેતસુધારણા સાથે પશુસંવર્ધનના ક્ષેત્રે પણ નોંધપાત્ર કામ થયું. ગામે સારું પશુધન વિકસાવ્યું. અત્યારે જેની સંખ્યા ઘટતી જાય છે તેવી ગીર નસલની સારી જાતની ગાયો માલપરાએ જાળવી છે અન્ય ગ્રામોદ્યોગોમાં ખાદીપ્રવૃત્તિ, તેલઘાણી, સાબુ વગેરેનું ઉત્પાદન થાય છે.

અહીં ભૂદાન પ્રવૃત્તિ પણ સુંદર ચાલી. આખા ગામના ખેડૂતાએ છઠ્ઠો ભાગ ભૂદાનમાં આપ્યો છે. જે ૧૫–૨૦ ખેડૂતો ભૂમિહીન હતા તે બધાને જમીન મળી તે રીતે જમીન મેળવનારામાં હરિજનો પણ હતા જેમણે સરસ ખેતી કરી બતાવી છે.

માલપરામાં આ રીતે શૈક્ષણિક, સામાજિક અને આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ દ્વારા નવી જાગૃતિ આવી છે. અહીંના ખેડૂતો જાગૃત, અભ્યાસી અને બંધારણીય પદ્ધતિના

જાણકાર છે. આ નાનકડા ગામની મુલાકાતે આવનાર મહાનુભાવોનાં નામો જાણવાથી ગામની જાગૃતિનો ખ્યાલ આવી શકે તેમ છે. વિનોબા, રવિશંકર મહારાજ, સ્વામી આનંદ, અપ્પાસાહેબ, દાદા ધર્માધિકારી, શંકરરાવ દેવ, ધીરેન્દ્રનાથ મજમુદાર, મોરારજી દેસાઈ, સિદ્ધરાજ ઢઢ્ઢા, બળવંતભાઈ મહેતા, જુગતરામ દવે, ઝવેરભાઈ પટેલ, વિમલા તાઈ વગેરે મુલાકાત લઈ ચૂક્યાં છે.

ગામ નાનું (૧૨૫૦૦ ની વસ્તી–૧૯૮૧માં) ને સંપીલું હોવાથી ગ્રામપંચાયતમાં બિનહરીફ ચૂંટણી થાય છે. માલપરાની પ્રગતિશીલતાની અસર આસપાસનાં ગામોમાં પણ થઈ છે. જમીનદારીનાબૂદી, સહકારી પ્રવૃત્તિ તથા સામાજિક જાગૃતિના ક્ષેત્રે માલપરા મુખ્ય કેન્દ્ર બની રહ્યું. જેનાથી આસપાસનાં ગામોમાં પણ કેટલેક અંશે આ બધી પ્રવૃત્તિઓ થઈ. ખાસ કરીને સૌરાષ્ટ્ર રાજ્યના સમય દરમ્યાન આ વિવિધ પ્રવૃત્તિઓ સુંદર રીતે ફૂલી ફાલી.

માલપરામાં માટલિયાભાઈએ શૈક્ષણિક સંસ્થા શરૂ કરી ત્યારથી તેમાં જોડાનાર માટે ૩ નિયમો રાખ્યા હતા.

૧ કાર્યકરોએ પોતાના ઘરમાં હરિજન પ્રવેશ કરાવવો.
૨ ઘરમાં લાજપ્રથા દૂર કરવી.
૩ જરૂરિયાત પ્રમાણેનું જ વેતન લેવું...૯

આપણે ત્યાં ગામડાંઓમાં લોકોનું જીવન સદીઓથી એકધારું રહ્યું છે. સત્તા ગમે તેની હોય—નવી સરકારની આર્થિક પદ્ધતિમાં સમય સાથે ખેડૂત ગોઠવાઈ જતા. લાંબા સમયથી ગામડાંના લોકોની ભૌતિક પરિસ્થિતિમાં કોઈ પરિવર્તન નહોતું આવ્યું. અહીં ગામડાંના લોકજીવનમાં એક તરફ ધર્મસંપ્રદાય દ્વારા અને બીજી તરફ ગાંધીવાદી પદ્ધતિ દ્વારા જે પરિવર્તન આવ્યું તે જોવાનો પ્રયત્ન છે. બંને વચ્ચે લગભગ સોએક વર્ષનો ગાળો રહેલો છે. ભૂપગઢમાં એક જ કોમ નાડોદા રજપૂતોની ઇચ્છા બ્રાહ્મણ કુટુંબ વસાવવાની હતી. જ્યારે માલપરા–એક જ પટેલની કોમવાળું ગામ રચનાત્મક કાર્યકરની કર્મભૂમિ બન્યું. ભૂપગઢમાં સંપ્રદાયના સાધુ કે ધાર્મિક અગ્રણી પલાંઠી વાળીને બેઠા ન હતા. અવારનવાર ગામને સાધુનો સંપર્ક થયા કર્યો અને ધર્મબોધ મળ્યો. પરંતુ ધર્મસંપ્રદાયના અનુસરણથી તેમની જીવનશૈલીમાં કેટલુંક પરિવર્તન આવ્યું. ગામમાં એક પ્રકારની સંગઠિત એકતા ઊભી થઈ. શિક્ષણ કે ખેતીવિકાસ જેવા ભૌતિક લાભો ગામે સમયના પ્રવાહ સાથ મેળવ્યા. તે તેમનું મુખ્ય ધ્યેય ન હતું. અસ્પૃશ્યતામાં તેમનું પરંપરાગત વલણ જળવાઈ રહ્યું. આર્થિક વિકાસમાં તેમને સંપ્રદાયનો કોઈ બાધ ન હતો. અવકાશ પ્રમાણે તેઓ સાધી શકે તેમ હતા. ટૂંકમાં અહીં મુખ્ય પ્રવાહ ધાર્મિક હતો. તેની સાથે થોડાઘણા અંશે સામાજિક–આર્થિક પરિવર્તન થયું જ્યારે માલપરામાં કોઈ ધાર્મિક પ્રવૃત્તિ કેન્દ્રસ્થાને ન હતી. અહીં શિક્ષણ અને ગ્રામોદ્યોગ કેન્દ્રમાં હતાં. એટલે કે ધર્મનિરપેક્ષ બાબતો દ્વારા સામાજિક–આર્થિક પરિવર્તન વિશેષ થયું. તેમાં શૈક્ષણિક જાગૃતિએ મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો.

બંને ગામડામાં સામાજિક પરિવર્તન માટે પાયાનું એકમ વ્યક્તિ છે. ઝંઝાવાતી સુધારા નહિ પરંતુ વ્યક્તિની જાગૃતિ અને આંતરિક વિકાસ પરિવર્તનને મૂલ્ય બક્ષે છે. બંને પદ્ધતિથી થયેલા પરિવર્તનમાં એક પ્રકારનું સંવાદી સાયુજ્ય ગામલોકોએ અનુભવ્યું છે. વ્યક્તિમૂલ્યો અને સમાજ વચ્ચે વિસંવાદ નથી. જૂઠ, અન્યાય, સ્વાર્થ કપટ તથા સંઘર્ષમાંથી માનવને ધર્મ અથવા તેણે પ્રેરેલાં ઉચ્ચ મૂલ્યો જ સત્ય, પ્રેમ, ન્યાય, સુજનતા અને સંવાદ તરફ દોરી જઈ શકે છે. આ ગુણો જ સભ્યતાનું આયુષ્ય વધારનારા છે. એક રીતે જોઈએ તો આપણી એકતાનો વાસ્તવિક પાયો આ પ્રકારનાં ગામો છે.

આપણાં ગામડાં આપણી સંસ્કૃતિની અવિરત ધારા સંઘરીને બેઠાં છે. અહીં લોકજીવનને ધર્મ અને સંસ્કૃતિથી અલગ કરીને જોઈ શકાય નહિ. આપણે ત્યાં ધર્મ સામે જે પ્રતિકાર થયો છે તે પણ નવા સંપ્રદાય સ્વરૂપે થયો છે. અલબત્ત ગાંધીજીનો ધર્મવિચાર કોઈ

સંપ્રદાયમા બદ્ધ ન હતો તેમ છતા ગાધીજી લોક જીવનમા ઝીલાયા હોય તો તેનુ મુખ્ય કારણ સદીઓથી ઘડાયેલી લોકોની ધર્મભાવના સાથે તેમના વ્યક્તિત્વનુ બધબેસતાપણું હતું તેથી જ તેમના અસ્પૃશ્યતાને લગતા નવા વિચારો પણ ઝીલાયા

૧૯મી સદીમાં ઊભી થયેલી નવી પરિસ્થિતિઓએ સામાજિક સસ્થાઓને અસરકર્તા નવા પ્રશ્નો ઊભા કર્યા તેના જવાબમા મૂલ્યો, ધોરણો અને સસ્થાઓની નવી રૂપો ઊભી કરીને ભારતીય સામાજિક પદ્ધતિએ નવુ સ્તર રચી કાઢયુ બ્રિટિશ સાસ્થાનિક પદ્ધતિએ સગઠિતતાનુ પહેલા રાજકારણ અને અર્થકારણ પર અસર પાડી ખેતી ગ્રામોદ્યોગવાળુ અર્થકારણ અને સામતશાહી રાજકારણ દૂર કર્યા તેની જગ્યાએ આર્થિક ક્ષેત્રે બજાર કેન્દ્રિત ઉત્પાદન અને વેપાર અને રાજકીય ક્ષેત્રે કેન્દ્રીય સ્થિર અને ઉદારવાદી પદ્ધતિ દાખલ કર્યા તેમણે ધર્મનિરપેક્ષતાને, કાયદો અને શિક્ષણ ક્ષેત્રે દાખલ કરી જ્ઞાતિબાધ વિના વહીવટી અને લશ્કરી ક્ષેત્રે લાયક માણસોની ભરતી કરી આમ તર્ક, સ્પર્ધા, ગતિશીલતા, વ્યક્તિવાદ અને પ્રજાકલ્યાણ વગેરે સિદ્ધાતો દાખલ થયા[10]

ગાધીજીએ પશ્ચિમના સત્તા આધારિત સમાજ સામે ધર્મ આધારિત હિંદુ ધારણા મુજબની સાસ્કૃતિક સામાજિક વ્યવસ્થાનું વારવાર ઉચ્ચારણ કર્યું તેમના અહિંસા, આત્મનિગ્રહ વગેરેના ખ્યાલોની જેમ ખેતી અને હસ્તોદ્યોગ પ્રધાન અર્થતત્ર, આધુનિક ટેકનોલોજીનો ઇન્કાર, ટ્રસ્ટીશીપનો સિદ્ધાત, વહીવટનુ વિકેન્દ્રીકરણ વગેરે– તેમની વિચાર પદ્ધતિના સ્રોત મૂળભૂત રીતે પરપરા સાથે ઊંડા જોડાયેલા હતા[11]

૧૯મી સદીમા જે સુધારણાની તેમ જ પુનરુત્થાનવાદી ચળવળો ઊભી થઈ તે બનેના તાણાવાણા ગુથાતા ગુથાતા તેનો દોર ૨૦ મી સદીમા ગાધી–વિનોબા સુધી પહોચ્યો ગાધીવાદી સત વિનોબાએ સર્વોદયનુ દર્શન–વિચારધારા આપ્યા તે લગભગ દોઢ સદીથી જે ધાર્મિક–સામાજિક પ્રતિબિબો ઝીલાતા હતા તેની પરાકાષ્ઠા હતી એમા સુધારા ને પુનરુત્થાન બને સમાઈ જતા હતા પશ્ચિમના ઉદાર લોકશાહીના સાસ્થાનિક પ્રભાવ સામે ભારતીય પરપરાનો આ શ્રેષ્ઠ અસરકારક પ્રતિભાવ હતો વિનોબા ભાવેના સર્વોદયના નવા મત્ર નીચે આમ પરપરાગત ધર્મ અને નીતિશાસ્ત્રે પુનર્યૌવનની શક્તિ દર્શાવી તેમણે રાજકારણ અને ધર્મના સ્થાને વિજ્ઞાન અને આધ્યાત્મને રજૂ કર્યા ૨૦ મી સદીની વચ્ચે ઊભેલી વિશ્વ સભ્યતાને આ ભારતીય પરપરા અને સસ્કૃતિનો પરિપક્વ સદેશ હતા[12]

સ્વામિનારાયણ સપ્રદાય નિષ્કામ ભક્તિ પ્રબોધી ગાધી—વિનોબાએ નિષ્કામ કર્મયોગ પ્રબોધ્યો આ બને પ્રવાહો કદાચ પોતપોતાના સમયની જરૂરિયાતના અનુસધાનમા આવ્યા સહજાનદ સ્વામીએ વધુમા વધુ લોકોનુ 'કલ્યાણ' (આધ્યાત્મિક) કરવા ઉપર ભાર મૂકયો અને તેનો માર્ગ દર્શાવ્યો તેમણે આ માટે ત્યાગી સાધુઓની સસ્થા ઊભી કરી અને ગૃહસ્થો માટે વ્યાવહારિક કર્મો જેમા સાસારિક અને આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ પણ આવી જતી હતી તેનો નિષેધ ન હતો ઊલટાનુ ભગવાનની પ્રીતિ અર્થે મહેનત દ્વારા થયેલુ અર્થઉપાર્જન વાપરવાનુ વલણ હતુ આથી ભૂ ગઢના યુવાનો રાત્રે મજૂરી કરીને મદિરના બાધકામમા ફાળો આપે તે સમજાય તેવુ છે

સર્વોદય ચળવળમા સન્યાસીનુ સ્થાન લોકસેવકે લીધુ સમાજના બધા વર્ગોનુ ઉત્થાન અને સમત્વનો આદર્શ છે તેનો પ્રભાવ માલપરા જેવા ગામમા જણાય છે ખેતી, પશુપાલન કાતણ, વણાટ, ગ્રામોદ્યોગ, ભૂદાન, સમાનતાવાદી શિક્ષણ, જમીનદારી નાબૂદી અસ્પૃશ્યતા નિવારણ વગેરે ક્ષેત્રોમા આ ગામે જે પ્રવૃત્તિ અને પ્રગતિ કરી તે ગાધી–વિનોબાની વિચારધારાનો પરિપાક ગણાય

આ રીતે ભારતીય ધર્મપરપરા એ માત્ર ઐતિહાસિક કુતૂહલનો વિષય નથી, પરતુ એક જીવત, પ્રવર્તમાન સામાજિક હકીકત છે, જે સામાજિક સગઠનની

અર્થાત્

અનુભવજન્ય સાબિતી ધરાવે છે.[13]

ધર્મ અને સમાજ વચ્ચેનો સંબંધ સમાજવિજ્ઞાનીઓ માટે મૂળભૂત વિમાસણ ઊભી કરનારો છે. તેનાં ત્રણ પાસાં લાક્ષણિક છે : (૧) ધર્મ માણસની ચેતનાનું પ્રથમ સોપાન છે. અહીં મુખ્ય પ્રશ્ન પરમતત્ત્વ અને માનવનું સ્થાન તેને લગતા છે. (૨) ધર્મ આધ્યાત્મિકતા સાથે નિસ્બત ધરાવે છે. તે પોતાના ઈષ્ટ પ્રત્યે આદરનું અને અદ્દભુતતાનું ચોક્કસ વલણ સાંકળે છે. (૩) ધર્મ શ્રદ્ધા પર આધારિત હોય છે. તેનું તત્ત્વ ઇન્દ્રિયાતીત છે. તેના સિદ્ધાંતો ઇન્દ્રિયજન્ય સાબિતીઓને સમાવતા નથી. આ સંદર્ભમાં જો ધર્મને આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ–સંસ્થાની સાથે સરખાવવામાં આવે તો તીવ્ર વિરોધાભાસ જણાય છે. આર્થિક પ્રવૃત્તિમાં વસ્તુનાં ઉત્પાદન-વહેંચણી, પરમતત્ત્વ કરતાં ઓછી મહત્ત્વની બાબતો કે મૂલ્યો સંકળાયેલાં હોય છે. તે મુખ્યત્વે ઉપભોક્તાવાદી અથવા સાધનલક્ષી હોય છે. તેને ઉપભોગની વસ્તુઓ સાથે જ સંબંધ હોય છે. વળી આર્થિક જીવનનાં મૂલ્યો અને પ્રક્રિયાઓ દેખીતી રીતે ઘણું ખરું ઇન્દ્રિયજન્ય ધારણાઓ અને ભૌતિક અનુભવોના પાયા પર જણાય છે. ધર્મ અને આર્થિક જીવન એકબીજાથી તદ્દન અલગ જણાય છે.[14]

ધાર્મિક અનુભૂતિના બારામાં માનવનો પરમ તરફનો પ્રતિભાવ આધ્યાત્મિક જણાય છે. જીવનના અર્થ અંગેનો આખરી સાર મેળવવાની માણસની જરૂરિયાત પણ તે દર્શાવે છે. એ સ્પષ્ટ છે કે મોટાભાગનું જીવન ઐહિક, પરમ તત્ત્વ સાથે ઓછી નિસ્બત ધરાવતું હોય છે. ભૌતિક અસ્તિત્વની જરૂરિયાતો સાથે પરમ તત્ત્વની જરૂરિયાતનો મેળ કેમ બેસાડવો ? ભૌતિક ક્ષેત્રની સાવ વ્યવહારુ માગણીઓ– જરૂરિયાતોની સાથે પરમ તત્ત્વ સાથેના સંબંધને કેવી રીતે સાંકળવો ? દર્ખાઈમ 'The Elementary Forms of Religions'માં આધ્યાત્મિક અને ભૌતિક એમ વારાફરતી તબક્કાઓની પદ્ધતિ દર્શાવે છે. આ વિસંવાદી પરિબળોને કેમ સાંકળવા તે બધા સમાજોની મૂંઝવણ છે. સંસ્કૃતિના બિનધાર્મિકરણ સાથે આ પ્રશ્ન વધુ ગહન અને તીવ્ર બન્યો છે.[15]

આ પ્રશ્નનો ઉકેલ ગાંધી–વિનોબાની વિશિષ્ટ પદ્ધતિમાં જોઈ શકાય છે. અલબત્ત ગાંધીજીએ તેમના પુરોગામીઓએ ઊભી કરેલી પૂર્વભૂમિકાનો લાભ ઉઠાવ્યો. માત્ર રાજકીય ક્ષેત્રે જ નહિ પણ ધાર્મિક અને નૈતિક ક્ષેત્રે પણ અત્યાર સુધીમાં જે પાયા નંખાયા હતા તેમના પર તેમણે ઈમારત ચણી. તેમની પોતાની ખૂબી એ હતી કે તેમણે માનવીય મૂલ્યોને દરેક ક્ષેત્રે સાંકળીને ધાર્મિક–નૈતિક જીવનની નવી પરિભાષા આપી. તેઓ ભૌતિકવાદના વિરોધી હતા. તેઓ સમાજમાં સ્વતંત્ર અને શાંત જીવન ઇચ્છતા હતા. આધુનિક સ્પર્ધા અને આર્થિક ધોરણોએ લોકોને નુકસાન કર્યું છે, તેમ તેઓ માનતા હતા. શાસનકર્તા અને વ્યાપારી વર્ગોની સુખસુવિધા તથા ગ્રામીણ જનતાની મુશ્કેલીઓ વચ્ચેની અસમાનતા તેઓ ઘટાડવા માગતા હતા. તેમણે તેમની પોતાની સાદી જીવન શૈલી દ્વારા આદર્શ સ્થાપિત કર્યો. તેમણે ભારતીય સમાજના સંવાદી અને ઉત્પાદક સ્થળ તરીકે ગ્રામપુનરુત્થાનનો આગ્રહ રાખ્યો. તેમના અર્થશાસ્ત્રનો પાયો નૈતિક હતો. તેઓ માનતા હતા કે લોકો પોતાની જરૂરિયાત માટે ઉપયોગી શ્રમ કરે તો તેઓ નીતિવાન બનશે. ધર્મ પણ નીતિમત્તાનો આગ્રહ રાખતા હોય છે. ગાંધીજીના આર્થિક કાર્યક્રમનો એક હેતુ વ્યક્તિને ભૌતિકતાથી દૂર લઈ જઈ નીતિમત્તાની ને ધર્મની પુનઃશક્તિ સ્થાપિત કરવાનો હતો.[16]

ટૂંકમાં ૧૯મી સદીમાં ધર્મે હિંદુ સામાજિક વલણોની વાડકાપ શરૂ કરી હતી. તેણે સંપ્રદાયોને આધાર પૂરો પાડ્યો. આ સંપ્રદાયો જ્ઞાતિવાદી રૂઢિચુસ્તતાના વિશાળ દરિયામાં આધુનિક લોકશાહી સ્વાતંત્ર્યના નાના ટાપુઓ જેવા હતા. ૧૯મી અને ૨૦મી સદી દરમ્યાનની લોકશાહી સમાજરચના તરફની સમગ્ર ચળવળ કે જે તેના બધા સભ્યોના કલ્યાણનું ધ્યેય રાખતી હતી તે સૌ પ્રથમ સંપ્રદાયોના સામાજિક આદર્શોમાં જોવા મળે છે ને પાછળથી વધુ શક્તિશાળી રૂપે રાષ્ટ્રીય

વિકાસના રાજકીય, આર્થિક તેમ જ સામાજિક ક્ષેત્રે સ્પષ્ટ થાય છે. હિંદુ સમાજના પુનર્નિર્માણનો નૈતિક દાખડો સૌપ્રથમ શુદ્ધ ધાર્મિક સાધનોએ કર્યો. તેમાં જ ૧૯ મી સદીની સામ્પ્રદાયિક ચળવળનુ મહત્ત્વ રહેલુ છે. જો કે આ સ પ્રદાયોએ પોતે મૂળ હિંદુધર્મના સ્વરૂપનો દાવો કર્યો પરંતુ તેમના કાર્યોએ ધાર્મિક અને સામાજિક સ્વરૂપમા આધુનિક લક્ષણ બતાવ્યું,[૧૭]

આમ ૧૯ અને ૨૦મી સદીના, દોઢ સદીના સમગ્ર સમયગાળા દરમ્યાન ધર્મસુધારણા અને સમાજ-સુધારણાએ એક યા બીજા સ્વરૂપે પરસ્પર સ ગાથ કર્યો ધાર્મિક-સામાજિક આદર્શો માટે ચેતના જાગૃત કરી. તેનો ઐતિહાસિક પાયો ૧૯ મી સદીના સંપ્રદાયોએ નાખ્યો. સ સ્કૃતિ કે ઇતિહાસના ક્ષેત્રમા પાયા રૂપે જે કઈ થાય છે તેનું મૂલ્ય ઘણું છે.

અહી એ પણ સ્પષ્ટ થાય છે કે આમપ્રજામા જો સંભાળભરી રીતે સુધારણા કરવામા આવે તો તે મોટેભાગે સારો પ્રતિભાવ આપતી હોય છે ગ્રામીણ પ્રજાના સીમિત જીવનને તેનો ઇતિહાસ અને પર પરા છે આ પરંપરા પાસે પ્રતિકાર કરવાની તેમ જ આત્મસાત્ કરવાની ઘણી શક્તિ છે. તેમની સમાયોજન કરવાની ક્ષમતા જ પર પરાની જીવ તતાનો માપદ ડ છે. ઉપરના બંને દૃષ્ટાંતોમાં તે જોઈ શકાય છે જ્યારે અસાધારણ વ્યક્તિત્વો સામાન્ય માનવ સુધી પહોચે છે ત્યારે નવો ઇતિહાસ રચાય છે.

પાશ્ચાત્ય અભ્યાસુઓની દૃષ્ટિએ ધર્મોપદેશકની ભૂમિકા અને સામાજિક આર્થિક સુધારકની ભૂમિકા બંને તદ્દન જુદા છે પરંતુ ભારતમા તે બ ને નજીકથી સ કળાયેલા છે જેટલે અંશે તે બ ને સ કળાયેલાં હોય તેટલે અ શે તે અસરકારક બનતા જણાય છે વ્યક્તિની જેમ પ્રજાજીવનમા પણ સમાયોજનની પ્રક્રિયા સાસ્કૃતિક વિકાસની ગતિમા જોવા મળે છે વિવિધ પ્રવાહોને સાકળતા જતા પ્રજાજીવનના પ્રવાહોમા પરંપરાથી પોષિત મૂળભૂત ધારામા નવા પ્રવાહનું સમાયોજન પામીને પ્રજાજીવનને ગતિશીલ બનેલું જોઈ શકાય છે. આધુનિક ભારત ભૂતકાળ સાથેનો નાતો તોડીને નહિ પર તુ તેમાથી સ્ફૂર્તિ મેળવીને આગળ વધવાની શુ ભેચ્છા ધરાવે છે તેમ કહેવુ વધુ પડતુ નથી

૨૦ મી સદીના ઉત્તરાર્ધમા પર પરાગત સ સ્કૃતિ અને આધુનિક ઔદ્યોગિક સભ્યતા વચ્ચેના સ બધોની ચર્ચા નવા તબક્કામા પ્રવેશી છે. વિકાસશીલ દેશોના શરૂઆતના નેતાઓનો એકવિધતા ધરાવતી આધુનિક સ સ્કૃતિ માટેનો ઉત્સાહ ઓસરવા લાગ્યો છે કેમ કે આ રાષ્ટ્રોને પર પરામાથી એકદમ આધુનિકતા તરફ જવાની નિષ્ફળતા સમજાણી છે તેમ જ આધુનિકતા હકીકતમા એક ખાસ પ્રકારની જીવનશૈલી વૈશ્વિક સ્તરે ઠોકી બેસાડવાની આતરરાષ્ટ્રીય પ્રવૃત્તિ છે તે વાસ્તવિકતા સમજાઈ છે. આની પુન વિચારણા માટે ઘણા કારણો છે હકીકતમા આધુનિક ઔદ્યોગિક રાષ્ટ્રો ઘણી મુશ્કેલીઓ અનુભવી રહ્યા છે અને તેમનામા વિવિધ પ્રકારની વિરોધી સ સ્કૃતિ (Counter-Culture) જેવી ચળવળો ઊભી થઈ છે ઉપભોક્તાવાદ અને ટેકનોલોજી પર આધારિત એક જ સરખી છાપ ધરાવતી વિશ્વ સ સ્કૃતિના ભયાનક ચિત્ર તરફ હવે ધ્યાન ખેચાવા લાગ્યુ છે એ પણ સમજાયુ છે કે ધનવાનો ગરીબો માટે બચાવતા નથી અને ગરીબો ઉપભોક્તાવાદથી મુશ્કેલીમા મુકાય છે આમ વિકાસનો આદર્શ આ સાકડી ગલીમા આપણને લઈ ગયો છે. હવે હકારાત્મક મૂલ્યો-સાસ્કૃતિક વિવિધતા, રાજકીય વિકેન્દ્રીકરણ અને જરૂરિયાતોમા મર્યાદા પર ભાર મૂકવાનો સમય આવી ગયો છે

ભારતીય સંસ્કૃતિના પરિપાક જેવા ગાધીવાદને વિશ્વ કદાચ નવા રૂપે સ્વીકારે તે સંભવિત છે.

સંદર્ભ :

1 રશ્મિ વ્યાસ : '૧૯મી સદીમાં ગુજરાત સ્વામિનારાયણ સ પ્રદાયનું સાંસ્કૃતિક પ્રદાન', શોધનિબધ પૃ. ૧૭૨

2 એજન : પૃ ૧૬૫

3 M. J. Mehta : 'From Sahajanand to Gandhi-Role perception and Methods.'-

S.P. Sen (ed.)–'Social and Religious Referan Movement in the 19th and 20th centuries. Calcutta 1979, P. 243.

4 'વચનામૃત' ગઢડા. અંત્ય ૨૨.

5 એજન

6 ભુપગઢ અંગેની માહિતી ગામની મુલાકાત લઈને મેળવી છે.

7 Ghanshyam Shah : 'Traditional Society and political mobilization : the experience of Bardoli Satyagrah' (1920-28). Contribution to Indian Sociology (NS) No. 8 1974

8 દુલેરાય માટલિયા–'માલપરાની વિદ્યાવાડી–૨. 'ઝાડના પરખાં ફળ પરથી–૨૨ લોકભારતી પ્રકાશન –૧૯૮૩ પૃ. ૬, ૭.

9 માલપરાની ઘણી ખરી હકીકત આ ગામની મુલાકાત લઈને મેળવી છે.

10 K. C. Panchanadikar : 'Religion Social Force & Historical Periods in India–An Analysis of Social and Cultural Dynamics' Towards A Sociology of Culture in India' ed. by T. K. N. Unnithan & others. P. 158

11 Yogendra Singh : 'Moderanization of Indian Tradition', Thomas Press Ltd. Faridabad. P. 44-45

12 K. C. Panchanadikar-Op. cit. P. 159-60

13 Ibid P. 162

14 Thomas F O'dea–'The Sociology of *Religion' Prentice hall* of India Private Ltd., New Delhi, 1969 P. 114

15 Ibid p. 115

16 Roland W. Scott–'Social Ethics in Modern Hinduisam' Y. M. C. A. Publishing House, Calcutta–1953 P. 140-41.

17 Ibid P. 217-18

18 T. N. Madan–'Culture and Development' Oxford Uni. Press 'B'bay. 1983. P. 58-59.

યુરોપમાં લગ્ન—એક આઉટડેટેડ સંસ્થા

અંજલિ મહેતા

યુરોપિયન યુનિયનના બાર દેશોમાં બેલ્જીઅમ, ડેન્માર્ક, જર્મની, ગ્રીસ, સ્પેન, પોર્ટુગલ, લક્ષમબર્ગ, આયર્લેન્ડ, નેધરલેન્ડઝ (હોલેંડ), યુ. કે., ઈટાલી અને ડેન્માર્કનો સમાવેશ થાય છે. આ બધા દેશો પશ્ચિમ યુરોપના છે. પૂર્વ યુરોપના દેશોને હજી યુરોપિયન યુનિયનમા પ્રવેશ મળ્યો નથી. યુરોપિયન યુનિયનના બાર દેશોની કુલ વસતી ભારતીય વસતીના ત્રીજા ભાગથી કાંઈક વધુ એટલે કે ૩૩ કરોડની છે. વસતી વધારાનો દર એક ટકાથી ઓછો છે અને તે ઉત્તરોત્તર ઘટતો જાય છે. ભારતનો વસતી વધારાનો દર બે ટકા છે અને આપણો 'બેઝ' એટલે કે વસતીનો પાયો જ એટલો મોટો છે કે દર વર્ષે આપણે ઓસ્ટ્રેલિયા કે કેનેડા આપણી વસતીમાં ઉમેરીએ છીએ. યુરોપિયન યુનિયનના દેશોમાં ખાનગીકરણની તરફેણમાં ધરખમ આર્થિક ફેરફારો થઈ રહ્યા છે; પરંતુ તેનાથી પણ વધુ દૂરગામી ફેરફારો કૌટુંબિક જીવન ક્ષેત્રે—ખાસ કરીને સ્ત્રીશક્તિ (વીમેન એમ્પાવરમેન્ટ) ક્ષેત્રે—થઈ રહ્યા છે. આ અંગેનો અભ્યાસ મેં પેરીસમાં દોઢ મહિનાના વસવાટ દરમિયાન કર્યો જે અંગે ઘણાં કુટુંબોનાં ઘરમાં જઈ નિરીક્ષણ કર્યું તથા કેટલાંક સ્ત્રી-પુરુષોનાં ઈન્ટરવ્યુઝ લીધા.

આપણી સ્ત્રીઓની સમસ્યાઓ જુદી છે. ગામડાની સ્ત્રીઓને રોજગારીના મુખ્ય પ્રશ્નો ઉપરાંત પીવાનું સ્વચ્છ પાણી, બળતણ તથા ઘાસચારો પ્રાપ્ત કરવાનું કઠિન બનતું જાય છે. જ્યારે ભારતના મધ્યમ વર્ગની સ્ત્રીઓ કુટુંબ, ઘરકામ કે લગ્ન અંગેના જડ નિયમોને કારણે રૂંધાય છે. આપણે સ્ત્રીશક્તિની શરૂઆત જુદી કક્ષાએ કરવાની છે. યુરોપના દેશોએ સ્ત્રીશક્તિની બાબતમાં ક્રાંતિકારી ફેરફારો જુદી દિશામાં સિદ્ધ કર્યા છે. આમાં બે સ્ત્રીસિદ્ધિઓ બહુ સ્પષ્ટ તરી આવે છે: યુરોપિયન યુનિયનના દેશોની શૈક્ષણિક સજ્જતા જેમાં સ્ત્રીઓએ શાળાકીય અને ઉચ્ચ શિક્ષણની બાબતમાં પુરુષોની બરાબરી કરી છે. ફ્રાન્સમાં, યુ. કે. માં અને નેધરલેન્ડમાં સ્ત્રીઓ સરાસરી શિક્ષણસજ્જતામાં પુરુષો કરતાં પણ આગળ છે. અહીં સ્ત્રી સાક્ષરતા એટલે કે પ્રાથમિક અક્ષરજ્ઞાનની વાતો કરતા નથી પરંતુ સ્ત્રી-શિક્ષણ અને કૌશલ્યની કરીએ છીએ. બીજી સ્ત્રીસિદ્ધિ નોકરી અંગેની છે જેમાં વધુ ને વધુ યુરોપિયન સ્ત્રીઓ નોકરી કરી રહી છે. સ્ત્રીઓને આર્થિક સ્વાવલંબન આપતી નોકરીઓ પણ બિનકુશળ નહિ પરંતુ શિક્ષણ તથા કૌશલ્ય આધારિત છે. યુરોપિયન સ્ત્રીશક્તિના તથા ફેમીનીઝમ આંદોલનના આ બે મજબૂત પાયા છે. આ બે પાયાઓ વિના સ્ત્રીશક્તિની વાતો ઘણી પોકળ લાગે છે.

સ્ત્રીઓ : શિક્ષણ અને નોકરીમાં મોટી વૃદ્ધિ

ભારતમાં આપણે સ્ત્રીકેળવણીની વાત કરીએ છીએ ત્યારે સ્ત્રીસાક્ષરતા—તેને લખતાં વાંચતાં આવડે—તે અંગેની કરીએ છીએ. અહીં આપણે સ્ત્રીસાક્ષરતાની નહિ પરંતુ સ્ત્રીઓના શિક્ષણની વાત કરીએ છીએ જેમાં ઉચ્ચ શિક્ષણનો પણ સમાવેશ થાય છે. ફ્રાંસમાં ૨૫ વર્ષથી ઉપરની વ્યક્તિઓમાં સ્ત્રીઓનું શિક્ષણ સરાસરી ૧૨.૧ વર્ષનું હતું જ્યારે પુરુષોનું સરાસરી શિક્ષણ તેનાથી કંઈક ઓછું ૧૧.૯ વર્ષનું હતું. યુ.કે. માં પણ સ્ત્રીઓ માટે આ સરાસરી ૧૧.૮ વર્ષની જ્યારે પુરુષો માટે તેનાથી તે ઓછી ૧૧.૬ વર્ષની હતી. નેધરલેંડમાં પણ સ્ત્રીઓ પુરુષો કરતાં વધુ શિક્ષિત છે

જ્યારે સ્વીડનમાં આ બંને માટેની સરાસરી ૧૧.૪ સરખી છે. અન્ય યુરોપિયન દેશોમાં પુરુષો સરાસરી શૈક્ષણિક વર્ષોમાં આગળ છે પરંતુ આ તફાવત ખૂબ ઓછો છે. આમાંથી એવું તારવી શકાય કે યુરોપિયન યુનિયનના દેશો સ્ત્રીઓને શિક્ષણ આપવાની બાબતમાં કોઈ જ ભેદભાવ રાખતા નથી. કદાચ થોડાં વર્ષો પછી એવું પણ બને કે આ દેશોમાં મા-બાપો સ્ત્રીઓને શિક્ષણ આપવાની બાબતમાં કદાચ પોતાની પુત્રીઓને પોતાના છોકરાઓ કરતાં વધુ પ્રોત્સાહનો આપે. આમ ભારત કરતાં ભેદભાવ તદ્દન ઊંધો એટલે કે છોકરીઓની તરફેણમાં ભેદભાવ હોવાનો સંભવ છે. છોકરીઓ શિક્ષણ લઈ નોકરી કરે અને આર્થિક સ્વાવલંબન પ્રાપ્ત કરે તે અહીંનાં માબાપોનું ધ્યેય છે. નોકરીઓની બાબતમાં પણ આ દેશોની સ્ત્રીઓએ અદ્ભુત પ્રગતિ સાધી છે. યુરોપિયન યુનિયનના દેશોમાં ૧૯૬૫માં નોકરી કરતી સ્ત્રીઓની સંખ્યા ૩ કરોડ અને ૯૬ લાખ હતી તેમાંથી વધીને ૧૯૯૧માં તે ૫ કરોડ અને ૭૨ લાખની થઈ. નોકરી કરતા પુરુષોની સંખ્યા આ જ ગાળા દરમિયાન ૮ કરોડ અને ૭૦ લાખમાંથી ઘટીને ૮ કરોડ અને ૧૮ લાખ થઈ. આમ નોકરી કરતા પુરુષોની સંખ્યામાં ઝાઝો ફેરફાર નથી. પરંતુ ૧૯૬૫–૧૯૯૧ના ગાળા દરમિયાન નોકરી કરતી સ્ત્રીઓની સંખ્યામાં ધરખમ વધારો થયો છે—દોઢ કરોડ વધુ સ્ત્રીઓ નોકરીઓ કરે છે. આ નોકરીઓનો મોટો ભાગ 'વ્હાઈટ કોલર'નો છે—ભારતની જેમ સ્ત્રી ખેતમજૂરો કે છૂટક મજૂરી કરતી સ્ત્રીઓનો અહીં સંદર્ભ નથી. અહીંની નોકરીઓનો સંદર્ભ બેંક, વીમા કંપનીઓ, કોમ્પ્યુટર કંપનીઓ વગેરેનો છે.

આપણે જોયું કે સમગ્ર યુરોપિયન યુનિયનના બાર દેશોમાં નોકરી કરતી સ્ત્રીઓની સંખ્યા વધી છે. અને ફ્રાંસની અલગ વાત કરીએ તો ૧૯૭૫થી ૧૯૯૦ દરમિયાન ફ્રાંસમાં પણ નોકરી કરનારાઓની સંખ્યામાં કુલ ૩૩ લાખનો વધારો થયો અને તેમાંથી ૩૦ લાખ સ્ત્રીઓ હતી. આમ ફ્રાંસમાં લગભગ બધી જ વધારાની નોકરીઓ સ્ત્રીઓને ફાળે ગઈ છે એમ કહીએ તો સત્યથી બહુ વેગળું નથી. આમાં કેટલીક મુશ્કેલીઓ છે. કારણ કે હજી નોકરીઓની પસંદગીમાં છે સ્ત્રી જાતિને અમુક જ સેવાક્ષેત્રની નોકરીઓ (ક્લાર્ક, ટાઈપીસ્ટ, કોમ્પ્યુટર ઓપરેટર, રીસેપ્શનીસ્ટ, ડેટા એન્ટ્રી ઓપરેટર, નર્સ વગેરે) અપાય અને ઉચ્ચ મેનેજમેન્ટ કે વ્યવસાયી નોકરીઓ માટે પુરુષો જ લાયક ગણાય તેવો ભેદભાવ ચાલુ છે.

સ્ત્રીઓની લગ્ન માટે વધતી જતી ઉંમર

યુરોપિયન યુનિયનના દેશોમાં સ્ત્રીઓની પ્રથમ લગ્ન કરવાની ઉંમર વધતી જાય છે. ૧૯૮૦થી ૧૯૮૯ દરમિયાન સ્ત્રીઓની લગ્ન કરવાની જે સરેરાશ ઉંમર હતી તેમાં એક વર્ષનો વધારો થયો. ડેન્માર્કમાં તો લગ્ન કરવાની સ્ત્રીની સરેરાશ ઉંમરમાં બે વર્ષનો અને નેધરલૅંડઝ (હોલૅંડ) અને જર્મનીમાં તે દોઢ વર્ષથી કાંઈક વધુ ઉપર ગઈ છે. ઈટાલીમાં કોઈ ફેરફાર થયો નથી. આ દરેક દેશમાં સ્ત્રીઓના લગ્નની સરાસરી ઉંમર ૨૪ વર્ષ કે તેથી વધુ છે. તેમાં અપવાદરૂપ માત્ર ચાર દેશો છે. ગ્રીસ (૨૭.૮ વર્ષ), પોર્ટુગલ (૨૨-૯ વર્ષ) બેલ્જીઅમ (૨૩.૨ વર્ષ) અને સ્પેન (૨૩-૯ વર્ષ) છે. આ અપવાદરૂપ દેશોમાં પણ સ્ત્રીની લગ્ન કરવાની સરાસરી ઉંમર ૨૩ વર્ષની તો થાય છે જ જ્યારે ભારતમાં તે (૧૯૮૧માં) માત્ર ૧૮.૩ છે. ભારતમાં હજી આ ઉંમર ઘણી નીચી છે. પરંતુ પહેલાનાં વર્ષો કરતાં તેમાં નાટ્યાત્મક સુધારો થયો છે. ભારતમાં ૧૯૨૧માં તો સ્ત્રીની લગ્ન કરવાની સરાસરી ઉંમર માત્ર ૧૩.૭ વર્ષની હતી. છેક ૧૯૬૧માં પણ તે માત્ર ૧૫.૮ વર્ષની થઈ અને ૧૯૭૧માં ૧૭-૨ વર્ષ થઈ. જો કે ૧૯૮૧માં તે ૧૮.૩ વર્ષની થઈ છે. પરંતુ આ બાબતમાં આપણે હજી ઘણા આગળ વધવાનું છે. જેમ સ્ત્રીની લગ્ન વય ઓછી તેમ સ્ત્રીદીઠ બાળકોના જન્મનું પ્રમાણ વધુ તે ભારતમાં નીચેની હકીકતો પરથી સ્પષ્ટ થાય છે. ભારતમાં વસતીવધારાને અંકુશમાં રાખવાનો એક ઉપાય સ્ત્રીની લગ્નની વય વધારવાનો છે. જોકે તેનાથી પણ વધુ સચોટ ઉપાય સ્ત્રી શિક્ષણમાં (માત્ર સાક્ષરતામાં) વધારો છે.

અંજલિ મહેતા

ભારતમાં લગ્નની વય અને સ્ત્રી દીઠ સરાસરી બાળજન્મનું પ્રમાણ

ભારતમાં સ્ત્રીના લગ્નની વય	સરાસરી બાળકોનો જન્મ	
	ગામડાની સ્ત્રીઓ	શહેરોની સ્ત્રીઓ
લગ્નવય ૧૮વર્ષ થી નીચેની	૫.૬૬	૫.૬૩
લગ્નવય ૧૮ થી ૨૦ વર્ષ	૪.૮૫	૪.૮૧
લગ્નવય ૨૦ થી ઉપર	૪.૨૨	૪.૨૭

ઉપરનો કોઠો જણાવે છે કે ૨૦ વર્ષથી ઉપરની વયે સ્ત્રીના લગ્ન થાય તો તે માત્ર ૪.૨૨ (ગામડામાં) કે ૪.૨૭ (શહેરમાં) સરાસરી બાળકોને જન્મ આપે છે. યુરોપિયન યુનિયનની સ્ત્રીઓ તો ગામડામાં કે શહેરમાં રહેતી હોય તો પણ તેઓના સરાસરી બાળજન્મની સંખ્યા બે થી નીચી છે. શિક્ષિત સ્ત્રીઓ વધુ પડતા બાળજન્મને ટાળે છે.

સ્ત્રીઓ અને પુરુષોની વધતી જતી આવરદા

યુરોપિયન દેશોમા સ્ત્રીઓ અને પુરુષોની આવરદામા વધારો થઈ રહ્યો છે. ઊડીને આંખે વળગે તેવી એક હકીકત એ છે કે યુરોપિયન યુનિયનના બારે ય દેશોમાં પુરુષો કરતાં સ્ત્રીઓની સરાસરી આવરદા વધારે છે. સ્ત્રીઓ પુરુષો કરતાં વધુ જીવે છે. ફ્રાસમાં સ્ત્રીઓનું સરાસરી આયુષ્ય ૮૦.૭ વર્ષ જેટલું મોટું છે, નેધરલેંડઝમાં તે ૮૦.૪ વર્ષનુ અને જર્મનીમાં ૭૮.૮ વર્ષનું, બેલ્જીઅમમાં ૭૯ વર્ષનું, ઈટાલીમા તે ૮૦.૧ વર્ષનું અને સ્પેનમાં તે ૮૦.૪ વર્ષ જેટલુ દીર્ઘ છે. ભારતમા સરાસરી આયુષ્ય (પુરુષો અને સ્ત્રીનુ ભેગા મળીને) માત્ર ૫૯.૯ વર્ષનુ છે અને તેમાય સ્ત્રીનું સરેરાશ આયુષ્ય પુરુષોના આયુષ્ય કરતા ઓછું છે. સ્ત્રીઓના જીવન માટે આ ક્રુરતા કે ઉદાસીનતા દર્શાવે છે. બાળમરણોમા સ્ત્રીબાળમરણોનું પ્રમાણ ભારતમાં વધારે છે જે બાળક સ્ત્રીઓને માટે માબાપની ક્રુરતા દર્શાવે છે.

સરેરાશ આયુષ્યમાં વધારો થાય તો ઘડપણમાં છોકરાઓને આધારે રહેવાનું ભારતમાં વલણ છે. યુરોપનાં ઘરડાં સ્ત્રીપુરુષો આવી માનહાનિ માટે તૈયાર નથી. તેઓએ રાજ્યને ફરજ પાડી છે કે તેમને વૃદ્ધાવસ્થામા સન્માનપૂર્વક જીવવાનુ 'એલાઉન્સ' રાજ્ય પોતે જ પૂરું પાડે અને અને રાજ્ય તેમ કરે છે પણ ખરું મોટા ભાગના સ્ત્રીપુરુષોએ જિંદગીભર કામ કર્યું હોય છે એટલે તેમને અ ગત પેન્શન યોજનાના પણ લાભ મળે છે. પોતાના છોકરાઓના કુટુંબજીવનમાં ઘરડાં માબાપો બોજારૂપ બનવાનું પસંદ કરતાં નથી. આપ છતા તદ્દન નિઃસહાય વૃદ્ધોને તેમનાં સ તાનો ઘરમા રાખે છે. ઘરડી માતાઓ પુત્ર કરતાં પુત્રીઓના ઘરે રહેવાનું વધુ પસંદ કરે છે.

યુરોપમાં લગ્ન પહેલાંનુ સહજીવન (કોહેબીટેશન)

યુરોપિયન યુનિયનના બારે દેશોમાં લગ્ન કર્યા પહેલાં જ છોકરો–છોકરી સાથે રહે તેનું પ્રમાણ વધતું જાય છે મોટા શહેરોમાં ઘર મેળવવાની મુશ્કેલી, નોકરી મેળવવાની મુશ્કેલી તથા લગ્નની વધી રહેલી ઉંમર આને માટે કારણભૂત છે. પરંતુ મુખ્ય કારણ છોકરીઓને 'વર્જીનીટી' જે અવિકસિત દેશોમાં 'અતિશય કીમતી' સોગાદ ગણાય છે તેવુ યુરોપિયન દેશોમાં ગણાતું નથી. અવિકસિત સમાજોએ છોકરીઓની વર્જીનીટીને અતિશય કીમતી સોગાદ ગણી તેના પર દીવાબત્તી થાય તે પહેલાં છોકરીઓએ ઘેર આવી જવાનું તેનાથી માંડી છોકરીઓને ભણવા નિશાળે જ નહિ મોકલવાની ત્યાં સુધીનાં બંધનો લાદ્યાં છે. સંતતિ નિયમનનાં સાધનોને લીધે છોકરીઓને તેમની 'ફર્ટિલીટી' પર કાબૂ મળી ગયો છે આ એક ઘણી મોટી શાંત ક્રાંતિ સ્ત્રીઓ માટે થઈ છે. જેને લીધે સહજીવન

અને બાળજન્મનો વિચ્છેદ થયો છે. એટલે કે સહજીવન હોય એટલે બાળક જન્મે જ એવું રહ્યું નથી. આ અંગેના આંકડા ઘણા સૂચક છે. ડેન્માર્કમાં લગ્ન પહેલાંના સહજીવનનું પ્રમાણ ૮૯ ટકા જેટલું ઊંચું છે. ફ્રાંસમાં આ પ્રમાણ ૭૧ ટકા, નેધરલેન્ડમાં ૩૦ ટકા અને યુનાઈટેડ કીંગડમમાં ૪૮ ટકા જેટલું છે. અમેરિકામાં આ પ્રમાણ કેટલા ટકા છે તેના આંકડા નથી પરંતુ કોલેજના અભ્યાસ દરમિયાન ઘણાં જ છોકરાં-છોકરીઓ ખર્ચો બચાવવા એક એપાર્ટમેન્ટ ભાડે રાખી રહે છે. આ સહજીવન કેટલું લાંબું ચાલે છે? શું લગ્નમાં પરિણમે છે? લગ્ન પહેલાંના આ સહજીવનની યુરોપમાં સરાસરી અવધિ ૨૦ મહિના છે. આ સહજીવન ભોગવતાં બે તૃતીયાંશ જેટલાં જોડાં લગ્ન કરે છે; પરંતુ જ્યારે તેમને બાળક જોઈએ ત્યારે જ લગ્ન કરે છે તે સિવાય નહિ. બાકીનાં છૂટાં પડી જાય છે. ભારતમાં લગ્ન પહેલાંનું સહજીવન વ્યભિચાર ગણાય છે અને તે ગુનો બને છે. યુરોપના દેશોમાં આ સહજીવન 'માર્જીનલ' નથી પરંતુ મુખ્ય પ્રવાહ (મેઈન સ્ટ્રીમ) હોવાથી ઘણાં દેશોએ તે અંગેના કાયદાકીય સુધારા કરી લીધા છે.

લગ્ન વિના સહજીવન

લગ્ન પહેલાનું સહજીવન ને લગ્નવિનાનું સહજીવન વૈચારિક રીતે જુદા છે. લગ્ન પહેલાંના સહજીવનમાં યુવાનોને માટે આર્થિક વિટંબણાઓ કે નોકરી મેળવવાની મુશ્કેલીઓ કે યુરોપિયન શહેરોનાં અત્યંત ઊંચાં ભાડાં જવાબદાર છે. આમાં સંજોગો બદલાતાં યુવાનોમાં પાછળથી લગ્ન કરી દંપતીજીવન જીવવાનો આશય પણ હોય છે. પરંતુ લગ્નવિનાના સહજીવનો મોટી ઉંમરનાં સ્ત્રીપુરુષો પણ ગાળતાં હોય છે. તેઓ એમ માને છે કે લગ્ન માટે સામાજિક વિધિની કે દસ્તાવેજની કે સામાજિક માન્યતાની કોઈ જરૂર નથી. લગ્ન જો નોંધાયેલાં હોય અને પાછળથી છૂટાછેડા લેવાના થાય તો યુરોપિયન દેશોના કાયદા એવા છે કે પુરુષો પાયમાલ થઈ જાય; માટે સ્ત્રીપુરુષ સાથે મળીને એવું નક્કી કરે છે કે જ્યાં સુધી સાથે રહીએ ત્યાં સુધી ઠીક છે પરંતુ લગ્નના કોઈ કાયદાકીય સ્વરૂપમાં ફસાવું જ નહિ. ડેન્માર્કમાં 'પેપરલેસ લગ્નો'ની ટકાવારી ૪૯.૬ટકા જેટલી ઊંચી છે. યુરોપિયન સમાજના બધાં જ વર્ગો આવા લગ્નવિનાના સહજીવન માટે સહિષ્ણુ વર્તન દાખવે છે અથવા તો તેનું સ્પષ્ટ સમર્થન કરે છે. લગ્નનું સાપેક્ષીકરણ (રેલીટીવાઈઝેશન) યુરોપિયન સમાજજીવનની છેલ્લા ત્રણ-ચાર દાયકાની (બીજા વિશ્વયુદ્ધ પછીની) અગત્યની ઘટના છે. યુરોપના દેશોમાં છૂટાછેડાનું પ્રમાણ જુદું જુદું છે. તે બધે જ વધે છે તેવું નથી. છેલ્લાં કેટલાંક વર્ષોમાં બેલ્જીઅમ, ફ્રાંસ અને પોર્ટુગલમાં તે વધ્યું છે, ડેન્માર્ક, ઈટાલી અને પોર્ટુગલમાં તે સ્થિર છે અને નેધરલેંડઝ, જર્મની અને યુ. કે. માં ઘટયું છે. એવું અનુમાન છે કે તાજેતરમાં થયેલાં લગ્નોમાંથી ડેન્માર્કમાં ૪૦ ટકા, ફ્રાંસમાં ૩૦ ટકા, યુ. કે.માં ૩૦ ટકા છૂટાછેડામાં પરિણમશે. પરંતુ આ છૂટાછેડા લીધેલાં પુરુષ-સ્ત્રીઓ અન્ય સાથીઓને શોધી બીજા લગ્ન પણ કરે છે. બેલ્જીઅમ અને ફ્રાન્સમાં છૂટાછેડા લીધેલાં ૪૫ ટકા સ્ત્રીપુરુષો પુનર્લગ્ન કરે છે. અહીં એક વાત ધ્યાન રાખવાની છે કે મોટા ભાગનાં લગ્નો યુરોપમાં ટકી જ રહે છે. ડેન્માર્કને બાદ કરો તો યુરોપિયન યુનિયનના અન્ય અગિયાર દેશોમાં બે તૃતીયાંશ જેટલા દંપતીઓ લગ્નને જીવનપર્યંત ટકાવી રાખે છે.

જન્મદરમાં ઘટાડો

છેલ્લાં પંદર વર્ષમાં યુરોપિયન યુનિયનના દેશોમાં સરેરાશ કુટુંબની સભ્ય સંખ્યામાં ઉત્તરોત્તર ઘટાડો નોંધાયો છે. આ બાર દેશોમાં ઘર એકમમાં (હાઉસહોલ્ડ) સરેરાશ ૨.૬૩ વ્યક્તિઓની સંખ્યા છે. યુરોપની સ્ત્રી એક-બેથી વધુ બાળકો જન્મે તેવું ઈચ્છતી નથી. સ્ત્રી દીઠ બાળકની સંખ્યા સ્પેનમાં ૧.૫૨. ગ્રીસમાં ૧.૫૨. લક્ઝમબર્ગમાં ૧.૪૧. પોર્ટુગલમાં ૧.૫૬. બેલ્જીયમમાં ૧.૫૭. ફ્રાન્સમાં ૧.૮૨ અને યુ. કે. માં ૧.૮૩ છે. માત્ર કેથોલિક ધર્મપ્રધાન એવા આયર્લેંડમાં આ પ્રમાણ ૨.૧૭ સરાસરી બાળકો જેટલું છે જે પશ્ચિમ યુરોપિયન દેશોમાં સૌથી વધારે

ગણી. શકામ: ડેન્માર્ક, (૧.૫૬), જર્મની (૧:૪૦), ઈટાલી (૧.૩૩) અને નેધરલૅન્ડઝ (૧.૫૬) વગેરેમાં સ્ત્રી દીઠ બાળકનું પ્રમાણ બેથી ઓછું છે. ૧૯૭૫થી ૧૯૮૬ના સમયગાળા દરમિયાન યુરોપિયન યુનિયનના દેશોમાં સ્ત્રી દીઠ બાળકની સરેરાશમાં .૫ બાળકોનો ઘટાડો નોંધાયો છે. વધતો જતો આયુષ્યદર અને ઘટતા જતા જન્મપ્રમાણનું એક પરિણામ એ આવ્યું છે કે આ દેશોમાં વૃદ્ધોનું પ્રમાણ વધતું જાય છે. ૨૦૨૫ની સાલમાં આ દેશોની વસતીમાં ૧ થી ૧૪ વર્ષનાં બાળકોની વસતી જે ૧૯૮૯માં ૧૭ ટકા હતી તે ઘટીને ૧૪ ટકા થઈ જશે જ્યારે ૬૪ વર્ષથી વધુ ઉંમરની વ્યક્તિઓની વસતી ૧૪ ટકાથી વધીને ૨૧ ટકા જેટલી થઈ જશે.

કુટુંબની વ્યાખ્યામાં ફેરફારો

જેને યુરોપમાં પરંપરાગત ન્યુક્લીયર કુટુંબ કહેવાય; જેમાં પતિ-પત્ની અને બાળકો રહેતાં હોય તેની વ્યાખ્યા બદલવી પડશે. ઘણી જાતનાં કુટુંબોને સ્વીકારવાં પડશે. એકલી મા કુટુંબની વડીલ હોય અને તેનાં બાળકો હોય; એકલો પિતા વડીલ હોય અને તે બાળકો સંભાળતો હોય; માબાપ તથા તેમના આગલા લગ્નનાં બાળકો હોય; બે સ્ત્રીઓ સાથે રહેતી હોય અને તેમણે બાળકો દત્તક લીધાં હોય કે બાળકો તેમના પાલક માતાપિતા સાથે (ફોસ્ટર હોમ્સ) રહેતાં હોય. આમ યુરોપમાં જુદી જુદી જાતનાં કુટુંબો ઊભાં થતાં જાય છે. વળી યુરોપમાં લગ્ન સંબંધની બહાર જન્મતાં બાળકોની સંખ્યામાં વધારો થતો જાય છે. આ બાળકોને 'સમાજના કલંક' તરીકે ગણવાનું બંધ થયું છે અને તેમનો યુરોપિયન કાયદો તથા સમાજ સ્વીકાર કરે છે. મોટા ભાગનાં આવાં બાળકોના કિસ્સામાં તેમનો જન્મ થયા બાદ માબાપો લગ્ન કરી તેમનો સ્વીકાર કરી લે છે. અથવા લગ્ન ના કરવા હોય તો પણ પિતા તે તેનું બાળક છે એમ જાહેર કરી તેના પિતૃત્વની જવાબદારી સ્વીકારી લે છે.

આપણે ત્યાં સ્ત્રીઓમાં શિક્ષણ હજી ઘણું ઓછું છે અને નોકરી કરતી સ્ત્રીઓનું પ્રમાણ પણ ઘણું ઓછું છે. સ્ત્રીશક્તિ શબ્દો કે સૂત્રો દ્વારા જાગૃત થતી નથી. પરંતુ તે સ્ત્રી પોતાના પગ પર સ્વમાનપૂર્વક ઊભી રહે તેવા શિક્ષણ અને સન્માન વાળી (ડિગ્નીફાઈડ) નોકરી દ્વારા જાગૃત થાય છે.

નવાં રચાતાં કુટુંબોમાં સ્ત્રીઓની સત્તા વધે છે અને પિતાની સત્તાનો હ્રાસ થાય છે તે ખરું, પરંતુ તેને લીધે હોર્કહાઈમર અને માર્કયુસ જેવા વિચારકો સમાજનું અધઃપતન થશે તેવો ભય સાચો ઠેરવતા નથી. ફ્રેન્કફર્ટ શાખાના વિચારકો યુરોપમાં કુટુંબની પડતીનો અર્થ નકારાત્મક રીતે કરે છે અને માને છે કે 'આ પરિસ્થિતિ હેઠળ બાળક સતત ભયમાં જીવે છે અને પોતાની જાતને બાહ્ય સત્તાને તાબે કરી દે છે. આ સંજોગોમાં બાહ્ય પરિબળો, દબાણો, ઔદ્યોગિક સંસ્કૃતિ અને અન્ય સત્તાઓ વધુ પ્રભાવશાળી બને છે અને તે વ્યક્તિ તરફથી અનેક નવી અપેક્ષાઓ અને નિયંત્રણોની ઇચ્છા રાખે છે. આમ ઓળખ રચનાની (આઈડેન્ટીટી કન્સ્ટ્રકશન) તરાહમાં ફેરફારો આવે છે. અત્યાર સુધી પિતાના સંદર્ભમાં બાળકનો અહમ-આદર્શ રચાતો હતો. હવે પિતાનો આદર્શ હરવતી જૂથો અને તેના નેતાઓમાં રૂપાંતરિત થાય છે. વ્યક્તિ પોતાનો આદર્શ છોડી જૂથ આદર્શ સ્વીકારે છે.' યુરોપિયન યુનિયનનાં કુટુંબોની તરાહ છેલ્લા ત્રણેક દાયકાથી બદલાતી જાય છે પરંતુ તેને પરિણામે વ્યક્તિ પોતાનો આદર્શ છોડી જૂથ આદર્શ સ્વીકારે છે કે વ્યક્તિ બાહ્ય દબાણોને વશ થાય છે તેવું હજી સુધી જણાયું નથી. વળી આ બારે દેશોમાં બદલાતી જતી કૌટુંબિક તરાહને લીધે તેમની મૂળભૂત લોકશાહીને પડકાર ફેંકાયો હોય તેવું બન્યું નથી. ઊલટાનું આ દેશનાં સ્ત્રીપુરુષો પોતાના અને સામાજિક જીવનમાં વધુ ને વધુ 'ઑટોનોમી'ની માગણી કરી રહ્યાં છે.

આવું એક અન્ય ટીકાત્મક અવલોકન પણ વ્યવહારમાં જોવાતું નથી. આ અવલોકન સ્ત્રીની

ભૂમિકાના પરિવર્તનને નકારાત્મક રીતે જુએ છે. ફ્રેંકફર્ટ શાખાના વિચારકોના મત પ્રમાણે તો 'આધુનિક કુટુંબ અન્ય સંસ્થાઓ સાથે સંકળાઈ એકહથ્થુ સત્તાવાદી સુગ્રથન ઊભું કરે છે. સાથે સાથે સ્ત્રીની ભૂમિકામાં પણ પરિવર્તન આવ્યું છે. એની બાળકો અને પોતાની વાસ્તવિકતા વચ્ચે મધ્યસ્થી બનવાની શક્તિ દબાઈ ગઈ છે. તેમણે પણ વસ્તુકરણ રૂપી સમાજની વાર્તનિક તરાહનો સ્વીકાર કર્યો છે. આર્થિક દબાણોએ પતિ-પત્ની અને બાળકોને ઘરની બહાર ધકેલી દીધાં છે. આને પરિણામે કૌટુંબિક જીવન લગભગ શૂન્ય છે.' નવી કૌટુંબિક તરાહને લીધે સ્ત્રીની બાળકો અને વાસ્તવિકતા વચ્ચે મધ્યસ્થી બનવાની શક્તિ દબાઈ ગઈ છે તે અંગે કોઈ નક્કર પુરાવા આ વિચારકો આપતા નથી. ઊલટાનું એમ બની રહ્યું છે કે યુરોપિયન કુટુંબ જે અત્યાર સુધી દમનકારી એકમ હતું તે અવસ્થામાંથી ધીમે ધીમે વધુ મોકળાશ અનુભવે છે. યુરોપિયન સંતાનો શાળાઓ, યુનિવર્સિટીઓ, પુસ્તકાલયો વગેરેમાં વધારે સમય ગાળે છે—સ્વવિકાસ માટે.

સમાપન

ભારતમાં કરોડો સ્ત્રીઓ ખેત મજૂરો તરીકે નોકરી કરે છે તે આહ્લાદદાયક છે. પરંતુ આ નોકરીઓ સન્માનપૂર્ણ નથી. તે ફુટકળ-છૂટક છે અને તે સ્ત્રી-શિક્ષણ ઉપર આધારિત નથી કે નથી સ્ત્રી-શિક્ષણ પર આધારિત. શહેરમાં પણ કાયમ મજૂરી કરતી સ્ત્રીઓ કમાતી હોવા છતાં તેના દ્વારા સ્ત્રીશક્તિ જાગૃત થતી નથી. સંપૂર્ણ આર્થિક સ્વાવલંબન આપતી નોકરીઓને ઓછી રોજગારી પૂરી પાડતી રોજગારીથી જુદી રીતે જોવી જોઈએ. ફ્રાન્સમાં સ્ત્રીઓ સેવાનાં ક્ષેત્રોમાં વધુ રોજગારી મેળવે છે અને આવી 'વ્હાઇટકોલર' નોકરીઓ તેમને આર્થિક સ્વાવલંબન પૂરું પાડે છે. તેથી તેઓ પુરુષોની કે જરીપુરાણા કાયદાની જોહુકમી સામે માથું ઊંચકી શકે છે. ફ્રાન્સની સ્ત્રીઓને પણ દુનિયાની અન્ય સ્ત્રીઓની જેમ બાળકોની અદમ્ય ઝંખના છે. પરંતુ તેઓ લગ્નને ગૌણ અને સ્વવિકાસને (સેલ્ફ ડેવલપમેન્ટ કે સેલ્ફ ફ્યુલફીલમેન્ટ) મુખ્ય ગણે છે. ભારતીય સંસ્કૃતિ ને સંસ્કારના પુરસ્કર્તાઓ ફ્રાન્સની સ્ત્રીઓને સ્વેચ્છાચારી માને અને નવી ઊભી થતી કૌટુંબિક પ્રથાને સાંસ્કૃતિક કટોકટી ગણી ધુત્કારે પરંતુ લગ્નસંસ્થાને પડકાર કરનાર આ સ્ત્રીઓ વ્યભિચારની (એડલ્ટરી) સખત વિરુદ્ધ છે. દંપતી લગ્ન વિના રહે એનો અર્થ એ નહિ કે તેઓ એકબીજાને વફાદાર નથી. સ્ત્રી અને પુરુષ-સહજ ઈર્ષા યુરોપિયન યુનિયનના દેશમાં પણ એટલાં જ વ્યાપક છે. અને બાળકોની આપણા દેશ કરતાં ત્યાંનાં માબાપો તથા રાજ્ય ભેગા મળીને અનેક ગણી વધુ કાળજી રાખે છે. હિંદુ લગ્ન સંસ્થા તથા કૌટુંબિક વ્યવસ્થાની જડતાએ સ્ત્રીઓની સ્થિતિ પશુવત કરી છે તે આપણે બધા જાણીએ છીએ. પરંતુ આપણે માટે અત્યારે ટોપ પ્રાયોરિટી સ્ત્રી શિક્ષણ અને સ્ત્રીઓનાં આર્થિક સ્વાવલંબન (પૂરક રોજી નહિ) છે.

(આ લેખને શક્ય બનાવવા પેરિસના મેઝોં ડી સાયન્સીસ, ડી લા હોમ તથા તેના ડાયરેક્ટર પ્રોફેસર મોરીસ એમાર્ડનો આભાર માનું છું. ફ્રેન્ચ સ્ત્રીપુરુષો માટે ઇન્ટરવ્યુ ગોઠવી આપવા બદલ તેમજ ઇન્ટરપ્રીટર તરીકે સેવા આપવા બદલ મેડમ બેન્ટોનો આભાર માનું છું.)

ગાંધીજી અને ગુજરાતમાં સ્ત્રીઉત્કર્ષની પ્રવૃત્તિઓ

અંજના બી. શાહ

ગાંધીજીના મન્તવ્યે સ્વરાજ્યપ્રાપ્તિનો અર્થ માત્ર રાજકીય સ્વાધીનતા ન હતો. પરંતુ આર્થિક સ્વાયત્તતા, સામાજિક સમાનતા. શૈક્ષણિક પ્રગતિ, સાંસ્કૃતિક વિકાસ તથા ધર્મ વિષેની તર્કશુદ્ધ સમજણ એવો હતો. આ માટે ગરીબી, ઊંચનીચના ભેદભાવ, સામાજિક અન્યાયો, નિરક્ષરતા, અંધશ્રદ્ધા વગેરેની નાબૂદી અનિવાર્ય હતી. એટલે આ સાધ્ય કરવા માટે ગાંધીજીએ રાજકીય સ્વાતંત્ર્ય માટેની લડતોની સાથો સાથ અન્ય રચનાત્મક કાર્યક્રમને પણ પ્રાધાન્ય આપ્યું હતું. જેમાં આર્થિક સ્વાયત્તતા માટે ખાદી તેમ જ સ્વદેશી વસ્તુઓનું ઉત્પાદન, સામાજિક સમાનતા સ્થાપવા તેમ જ સામાજિક અન્યાયો નિવારવા સ્ત્રીઉન્નતિ અને દલિત-ઉત્કર્ષ, આર્થિક અને નૈતિક અધઃપતન અટકાવવા દારૂબંધી, ભાવિ પેઢીનું યોગ્ય ઘડતર કરવા રાષ્ટ્રીય શિક્ષણ તથા હિન્દુ–મુસ્લિમ વૈમનસ્ય નિવારવા હિન્દુ–મુસ્લિમ એકતા વગેરે કાર્યક્રમો મુખ્ય હતા.

સમાજના મુખ્ય બે અંગો સ્ત્રી તથા દલિતવર્ગનું પછાતપણું તેમ જ તેમની પ્રત્યેના સામાજિક અન્યાયો સર્વેઆડી સ્વરાજ્યની પ્રાપ્તિમાં ગાંધીજીને મોટા વિઘ્નરૂપ લાગ્યા હતા. આથી તેમણે પોતાના રચનાત્મક કાર્યક્રમમાં સ્ત્રી–ઉન્નતિ તથા દલિત–ઉત્કર્ષની પ્રવૃત્તિઓને અગ્રસ્થાન આપ્યું હતું. આ માટે તેમણે સ્થાનિક નેતાગીરી ઊભી કરી અને સંનિષ્ઠ સેવકોના જૂથ દ્વારા આ પ્રવૃત્તિને વેગીલી બનાવી હતી. ગાંધીજીની પ્રેરણાથી સ્ત્રી–સંગઠનો તથા દલિત મંડળો સ્થપાયાં અને આ રીતે ગામડાઓ સુધી આ સુધારક તેમ જ સેવા પ્રવૃત્તિનો વિસ્તાર કરવામાં આવ્યો, જેનાથી સ્ત્રી–ઉન્નતિ તથા અસ્પૃશ્યતાનિવારણની દિશામાં નોંધપાત્ર પ્રગતિ સધાઈ.

ગાંધીજી પહેલાં સ્ત્રી–ઉન્નતિના પ્રયાસો પાશ્ચાત્ય તેમ જ પૌર્વાત્ય ઢબે અલગ અલગ રીતે થયા હતા. ગાંધીજીએ આ બંને વિચારસરણીઓના મૂળભૂત તત્ત્વોનો યોગ્ય રીતે સમન્વય કર્યો. આથી પાશ્ચાત્ય પદ્ધતિના નૂતન ખ્યાલો અને ભારતીય સંસ્કૃતિના આમૂલ તત્ત્વોનો સ્ત્રી ઉન્નતિ માટે સુભગ સમન્વય થયો. ગાંધીજી પહેલાં ભારતમાં રાજા રામમોહનરાય, સ્વામી દયાનંદ, સ્વામી વિવેકાનંદ, ઈશ્વરચંદ્ર વિદ્યાસાગર, બહેરામજી મલબારી, મહાદેવ ગોવિંદ રાનડે, ડૉ. એની બેસન્ટ ધોંડો કેશવ કર્વે, વગેરેએ સ્ત્રીઉન્નતિ માટે પ્રશસ્ય પ્રયાસો કરેલા. જ્યારે ગુજરાતમાં દુર્ગારામ મહેતાજી, કવિ નર્મદ દલપતરામ ડાહ્યાભાઈ, કરસનદાસ મૂળજી, મહિપતરામ રૂપરામ, લાલશંકર ઉમિયાશંકર, ગોવર્ધનરામ ત્રિપાઠી, મહારાજા સયાજીરાવ ત્રીજા વગેરેએ આ દિશામાં નોંધપાત્ર કામગીરી કરેલી. તેઓએ પ્રચલિત સામાજિક અનિષ્ટો—સતી, બાળલગ્ન, વિધવા વિવાહની મનાઈ, બહુપત્નીત્વ, દહેજ વગેરે સામે ઝુંબેશ ચલાવીને સ્ત્રી કેળવણી, વિધવા વિવાહ વગેરે સામાજિક સુધારણા માટે પ્રયત્નો કરેલા. વડોદરાના મહારાજા સયાજીરાવ ત્રીજાએ વિધવાવિવાહ, છૂટાછેડા વગેરેની છૂટ આપતા તથા બાળલગ્ન અને બહુપત્નીત્વ પર પ્રતિબંધ મૂકતા કાયદા પસાર કરેલા. તેમણે સ્ત્રી કેળવણી તેમ જ સ્ત્રી માટેના ઉદ્યોગ–કેન્દ્રનો પણ પ્રબંધ કરેલો. મહારાજાએ પોતના રાજ્યમાં સ્ત્રીશિક્ષણ મફત કરેલું. વળી 'સ્ત્રીબોધ' 'સુંદરી સુબોધ' વગેરે સામયિકોએ પણ સ્ત્રીઉત્કર્ષમાં મહત્ત્વનું પ્રદાન કરેલ.

પરંતુ એ નોંધવું ઘટે કે આ સુધારકોના પ્રયાસો મોટેભાગે ઉપલાવર્ગની તેમ જ શહેરી વિસ્તારની

ગાંધીજી અને ગુજરાતમાં સ્ત્રીઉત્કર્ષની પ્રવૃત્તિઓ

સ્ત્રીઓના ઉત્કર્ષ પૂરતા તેમ જ અમુક જ સામાજિક અનિષ્ટો નાબૂદ કરાવવા પૂરતા મર્યાદિત સ્વરૂપના હતા. તેમાં સામાજિક અનિષ્ટોના વિશાળ ફલકની દૃષ્ટિ ન હતી. ગાંધીજીએ આ પ્રવૃત્તિને સર્વગ્રાહી બનાવીને તેને ગામડાં સુધી વિસ્તારી તથા તેમાં સામાજિક અન્યાયો, અસ્પૃશ્યતા, ગરીબી, નિરક્ષરતા, મદ્યપાન, દેવદાસી, અંધશ્રદ્ધા વગેરે અનિષ્ટોને પણ આવરી લીધાં તથા સ્ત્રી કેળવણી, સ્ત્રીની આર્થિક સ્વાયત્તતા, સ્ત્રી સ્વાતંત્ર્ય, સ્ત્રીનો સમાન દરજ્જો તથા સ્ત્રી માટેની સમાન તકો વગેરે માટે પણ ભગીરથ પ્રયાસો કર્યા.

લોકમાન્ય તિલક તથા ડૉ. એની બેસન્ટે ૧૯૧૬-૧૭માં ચલાવેલ ગૃહસ્વરાજ્યની લડતમાં સ્ત્રીઓએ પહેલી વાર મોટી સંખ્યામાં ભાગ લીધો. સ્ત્રીઓએ આ લડતમાં નીડરતા તથા સહનશક્તિનો પ્રથમ પરચો કરાવ્યો તથા તેઓ જાહેર જીવનના પહેલા પાઠ શીખી. ડૉ. એની બેસન્ટે કહ્યું કે ગૃહસ્વરાજ્યની લડતમાં સ્ત્રીઓની મોટી સંખ્યામાં ભાગીદારીથી લડતની શક્તિ દશગણી વધી હતી. આના પરિણામ સ્વરૂપ ગાંધીજીની નેતાગીરી નીચે સ્વાતંત્ર્ય માટે લડાયેલ પ્રત્યેક લડતમાં સ્ત્રીઓએ સક્રિય ભાગ ભજવ્યો.

ગાંધીજીનો સ્ત્રીઉન્નતિનો ખ્યાલ સુખી કુટુંબજીવન તથા જાહેર જીવનમાં સ્ત્રીના હિસ્સા વચ્ચે યોગ્ય સુમેળ સાધવાનો હતો. એટલે કે તેઓ તંદુરસ્ત પ્રાચીન પ્રણાલિકાઓ તથા નૂતન વિચારસરણી વચ્ચે યોગ્ય સમન્વય સ્થાપિત કરવાના મતના હતા, જેથી સુખી કુટુંબજીવન સામેનાં વિઘ્નો કે તનાવો નિવારી શકાય. ગાંધીજી માનતા કે બાળલગ્ન વ્યભિચાર કરતાં પણ ખરાબ છે. ઘુંઘટપ્રથા અનૈતિક છે અને દેવદાસી એ અસ્પૃશ્યતા જેવું જ મોટું પાપ છે. એટલે હિન્દુ સમાજ અને હિન્દુ ધર્મની શુદ્ધિ માટે આ બધાં અનિષ્ટોની નાબૂદી અનિવાર્ય છે. આ માટે સ્ત્રીશિક્ષણ તેમ જ ગૃહઉદ્યોગો દ્વારા સ્ત્રીની આર્થિક સ્વાયત્તતાને ગાંધીજી આવશ્યક ગણતા. અલબત્ત, ગાંધીજી માનતા કે સ્ત્રી અને પુરુષ એ બન્નેની કૌટુંબિક તેમ જ સામાજિક ફરજો અને જવાબદારીઓમાં થોડી ભિન્નતા હોવાથી શિક્ષણના અમુક તબક્કા બાદ બન્નેના શિક્ષણ વચ્ચે થોડો ફેરફાર હોવો ઘટે જેમ કે હાલના સ્ત્રી શિક્ષણમાં ગૃહ–વિજ્ઞાનને અગત્યનું સ્થાન અપાયું છે.

ગાંધીજીએ શરૂ કરેલ સવિનય કાનૂનભંગની લડત (૧૯૩૦) તથા ત્યારબાદની લડતોમાં સ્ત્રીઓએ હજારોની સંખ્યામાં ભાગ લીધો. દારૂના પીઠાં તથા વિદેશી કાપડની દુકાનો પર પિકેટીંગ, વિશાળ સરઘસો, સભાઓ; દેખાવો વગેરેમાં અગ્રસ્થાન અને જેલવાસથી સ્ત્રીની મુક્તિ તથા શક્તિનું ગાંધીજી દ્વારા મોટા પાયા પર ઘડતર થયું. આથી જ મહર્ષિ કર્વેએ કહ્યું કે સ્ત્રી સ્વાધીનતા અને સ્વાયત્તતા માટેનું જે કાર્ય અમે દાયકાઓથી સાધી શક્યા ન હતા તે કાર્ય સાબરમતીના જાદુગરે ફક્ત એક જ કાર્યક્રમથી સિદ્ધ કર્યું. ગુજરાતના વિશ્વવિખ્યાત ધરાસણાના સત્યાગ્રહમાં સરોજિની નાયડુના નેતૃત્વ નીચે સ્ત્રીઓએ પણ મોટી સંખ્યામાં ભાગ લીધો, કસ્તૂરબા તથા મીઠુબેન પીટીટના નેતૃત્વ તળે ૧૨૦૦ ઉપરાંત સ્ત્રીઓએ સુરત જિલ્લાના દારૂનાં પીઠાં તથા વિદેશી કાપડની દુકાનો પર પિકેટીંગ કરીને તે બંધ કરવાની ફરજ પાડી. ગાંધીજી પ્રેરિત જાહેર જીવનનાં આવાં કાર્યોથી સ્ત્રીની જીવનદૃષ્ટિ તથા જીવન-પદ્ધતિમાં પણ આમૂલ પરિવર્તન થયું. તેઓએ ઘરેણાં અને મોજશોખનો ત્યાગ કર્યો તેમ જ સાદગી અને સેવાનો માર્ગ અપનાવ્યો.

ગાંધીજીએ સ્વાતંત્ર્ય સંગ્રામ ઉપરાંત ખાદીકાર્ય, આશ્રમજીવન, સ્ત્રી સંગઠનો વગેરે દ્વારા પણ સ્ત્રીશક્તિનું ઘડતર કર્યું. ગાંધીજીએ રાજકીય, સામાજિક તથા અન્ય ક્ષેત્રોમાં સ્ત્રી નેતાગીરીના કરેલ ઘડતરમાં ભારતીય સ્તરે કસ્તૂરબા, સરોજિની નાયડુ, વિજયાલક્ષ્મી પંડિત, રાજકુમારી અમૃતકુંવર, કમલાદેવી ચટ્ટોપાધ્યાય, અરુણા અસફઅલી, સુચિતા કૃપલાણી, પ્રભાવતી દેવી, મીરાબેન (કુમારી સ્લેડ), અન્તુસલામબેન વગેરે મુખ્ય હતાં. જ્યારે ગુજરાતના સ્તરે અનસૂયાબેન સારાભાઈ, શારદાબેન મહેતા, વિદ્યાબેન નીલકંઠ, ભક્તિબા દેસાઈ,

મણિબેન પટેલ, મૃદુલાબેન સારાભાઈ, પુષ્પાબેન મહેતા, ગંગાબેન વૈદ્ય, પ્રેમાબેન કંટક, મીઠુબેન પીટીટ, ઈન્દુમતી શેઠ, લક્ષ્મીબેન ખરે અને જ્યોત્સનાબેન શુક્લ મુખ્ય હતાં.

જાણીતા ઉદ્યોગપતિ અંબાલાલ સારાભાઈનાં બહેન અનસૂયાબહેન સારાભાઈએ ગાંધીજીની પ્રેરણા તળે મજૂર-કલ્યાણની અનેક પ્રવૃત્તિઓ કરી તથા ગાંધીજીની નેતાગીરી નીચે અમદાવાદની કાપડ મિલોના મજૂરોની હડતાળની સફળતામા મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો (૧૯૨૦). ગુજરાતનાં પ્રથમ સ્ત્રી સ્નાતકો શારદાબહેન મહેતા તથા વિદ્યાબહેન નીલકંઠ (૧૯૦૧) ગાંધીજીની પ્રેરણા તળે ગુજરાતના પ્રથમ સ્ત્રી સમાજસુધારકો બન્યા. ગંગાબહેન વૈદ્યે ગાંધી આશ્રમનું રસોડું વર્ષો સુધી સંભાળ્યું અને ગાંધીજી દ્વારા લડાયેલ સ્વાતંત્ર્ય સંગ્રામોમા જેલવાસ વેઠ્યો. એમ. એ થયેલ પ્રેમાબહેન કંટકે સ્ત્રીસ્વયંસેવકદળની નેતાગીરી કરી. ગાંધીજીના અવસાન બાદ થોડો સમય હિમાલય પ્રદેશમા સાધના કરી અને પછી વિનોબા ભાવેના સેવાશ્રમમા જોડાયાં અન્નુસલમબહેને ગાંધી આશ્રમ છોડયા બાદ પંજાબના રાજપુર મુકામે ખાદી ઉત્પાદન કેન્દ્ર તથા ખેતીવાડી શિક્ષણને લગતું કેન્દ્ર સ્થાપ્યું પાકિસ્તાનની સ્થાપના વખતે હજારો હિન્દુ–શીખ હિજરતી સ્ત્રીપુરુષોને થાળે પાડવામાં કિંમતી ફાળો આપ્યો મૃદુલાબહેન સારાભાઈએ પાકિસ્તાનની રચના સમયે હજારો સ્ત્રીઓની ખૂબ જ નીડરતા તથા હિંમતથી સહાય કરી. મૃદુલાબહેન તથા પુષ્પાબહેન મહેતાએ ગાંધીજીના વરદ હસ્તે ૧૯૩૪માં અમદાવાદમા જ્યોતિસંઘની સ્થાપના કરી જે હાલમાં સ્ત્રીઉન્નતિ તેમ જ સ્ત્રી સ્વાયત્તતાને ક્ષેત્રે ઉત્તમ ફળદાયી કામગીરી બજાવે છે.

પ્રથમ ગાંધીજીના સાબરમતી આશ્રમમાં અને ત્યારબાદ ભારતભરમાં લક્ષ્મીબહેન ખરે ભારતના પ્રથમ કોટિના રાષ્ટ્રીય તેમ જ ધાર્મિક ભજનિક તરીકે વિખ્યાત થયાં. તેમનાં ભજનોએ ગાંધીજી સહિત અનેક નેતાઓને પ્રભાવિત કર્યા તથા શ્રોતાજનોમાં રાષ્ટ્રભાવના, સમાજસેવા તથા ધાર્મિકતાની ઊંડી લાગણી જન્માવી. ખૂબ જ ગર્ભશ્રીમંત કુટુંબમાં જન્મેલ પારસી બાનુ મીઠુબહેન પીટીટે ગાંધીજીની પ્રેરણા અને નેતાગીરી નીચે સ્વાતંત્ર્ય સંગ્રામોમાં ભાગ લીધો તથા દક્ષિણ ગુજરાતમા મરોલી મુકામે આશ્રમ સ્થાપીને દરદીઓ, પીડિતો, આદિવાસીઓ તથા સ્ત્રીઓના જીવનઘડતરનું ઉમદા કાર્ય કર્યું.

ગાંધીજીની પ્રેરણા તળે ખાસ કરીને ત્રીસીના દશકામા રાષ્ટ્રીય તેમ જ પ્રાદેશિક સ્તરે સ્ત્રી ઉન્નતિ માટેની કેટલીક નોંધપાત્ર સ્ત્રીસંસ્થાઓ સ્થપાઈ. જેમાં રાષ્ટ્રીય સ્તરે અખિલ હિન્દ મહિલા સભા, ભારતીય સ્ત્રી રાષ્ટ્રીય સમિતિ, કસ્તૂરબા ગાંધી રાષ્ટ્રીય સ્મારક ટ્રસ્ટ વગેરે તથા પ્રાદેશિક સ્તરે ગુજરાતમાં અમદાવાદમા મૃદુલાબહેન સારાભાઈ તથા અન્ય દ્વારા સ્થાપિત જ્યોતિસંઘ, પુષ્પાબહેન મહેતા દ્વારા સ્થાપિત વિકાસગૃહ, વઢવાણમા પુષ્પાબહેન મહેતા મારફત સ્થાપિત વિકાસગૃહ, ભાવનગર મહિલા મંડળ, રાજકોટમાં કાન્તા વિકાસગૃહ, અખિલ ગુજરાત મહિલા સભા (અખિલ હિન્દ મહિલા સભાની શાખા) વગેરેને ગણાવી શકાય.

ગાંધીજી પ્રેરિત આ મહિલા સંસ્થાઓની સ્થાપના પહેલાં ગુજરાતમા વીસીના ગાળામાં શારદાબહેન મહેતા, વિદ્યાબહેન નીલકંઠ, અનસૂયાબહેન સારાભાઈ, સુલોચનાબહેન દેસાઈ વગેરેના સંચાલન હેઠળ વનિતાવિશ્રામ, ગુજરાત હિન્દુ સ્ત્રીમંડળ, ભોળાનાથ સારાભાઈ લેડીઝ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ વગેરે સંસ્થાઓ ચાલતી હતી. તેઓએ કન્યા કેળવણી, સ્ત્રીની સ્થિતિ સુધારણા વગેરે ક્ષેત્રે પ્રશંસાપાત્ર કામગીરી કરેલી. જોકે આ સંસ્થાઓ પણ પછીથી ગાંધીજીની વિચારસરણી અને કાર્યપદ્ધતિથી પ્રભાવિત થયેલી તથા પછીથી ગાંધીજી પ્રેરિત સ્થપાએલ સ્ત્રીસંસ્થાઓમાં પણ ઉપરોક્ત સ્ત્રી નેતાઓએ મહત્ત્વની સેવાઓ આપેલી.

ગાંધીજી પ્રેરિત સ્થપાયેલી સ્ત્રીસંસ્થાઓમાં જ્યોતિસંઘ તથા વિકાસગૃહનો ખાસ ઉલ્લેખ કરવો ઘટે. જ્યોતિસંઘના આદ્યસંચાલકો મૃદુલાબહેન સારાભાઈ,

અર્થાત્

પુષ્પાબહેન મહેતા, ચારુમતીબહેન યોદ્ધા, હેમલતાબહેન હેગિષ્ટે વગેરેએ ગાંધીજીના હૃદયપરિવર્તન તથા અહિંસાનાં ધોરણો અનુસાર સ્ત્રીઉન્નતિના કાર્યક્રમને ચાર વિભાગોમાં વહેંચેલ. પહેલો વિભાગ નોકરી કે રોજગાર પર જતી સ્ત્રીઓના બાળકોની સંભાળ લેવા માટે બાલસંભાળ કેન્દ્ર ચલાવે છે. બીજો વિભાગ મહિલાઓને અનુરૂપ ધંધાઓની સ્ત્રીઓને તાલીમ આપે છે. ત્રીજા વિભાગમાં જ્યોતિ સંઘના સંચાલન હેઠળ જરૂરિયાતવાળી સ્ત્રીઓ ઘર ઉપયોગી ચીજ–વસ્તુઓ ઉત્પન્ન કરીને તેનું વેચાણ કરે છે તથા રોજી મેળવે છે. ચોથા રાહત વિભાગમાં જ્યોતિસંઘ મારઝૂડ કરાયેલી, ત્યજાયેલી, અપહૃત કરાયેલી, સામાજિક અન્યાયોનો ભોગ બનેલી સ્ત્રીઓને મદદ કરે છે. ચારુમતીબેન યોદ્ધાએ આ વિભાગનું ૪૬ વર્ષ (૧૯૩૪–૧૯૮૦) સુધી સંચાલન કરીને નીડરતા, હિંમત તથા કુશળતાથી યુદ્ધના ધોરણે કાર્ય કરીને અનેક પીડિત, ત્યજાયેલ, કાઢી મૂકાયેલ, અપહરણનો ભોગ બનેલ સ્ત્રીઓને બચાવી. ૪૬ વર્ષના ગાળામાં જ્યોતિસંઘ પાસે સ્ત્રીઓની સમસ્યાઓને લગતા ૮૩૯૮૦ કેઇસ આવેલા તેમાંથી સંસ્થાએ ૭૮૫૨૬ કેસોનો નિકાલ કરેલો. બાકીના પાછા ખેંચાયા અથવા વણ ઉકલ્યા રહ્યા. સ્ત્રીકલ્યાણની જ્યોતિસંઘની તમામ પ્રવૃત્તિઓ ગાંધીજીની વિચારસરણી મુજબ જ થતી હતી અને થાય છે તે ખાસ નોંધપાત્ર છે.

બીજી નોંધપાત્ર સંસ્થા પુષ્પાબેન મહેતાએ અમદાવાદમાં સ્થાપેલ વિકાસગૃહ છે. તે પણ સ્ત્રીકલ્યાણ માટે જ્યોતિસંઘ જેવી પ્રવૃત્તિઓ કરે છે. તેના ત્રણ વિભાગમાં પ્રથમ વિભાગ કન્યા છાત્રાલય ચલાવે છે. આ છાત્રાલયની કન્યાઓને અમદાવાદની જુદી જુદી શાળાઓમાં અભ્યાસની સગવડ અપાય છે. બીજો વિભાગ સ્ત્રીને અનુરૂપ રોજગારોની તાલીમ આપે છે. આ વિભાગે વિકાસગૃહના ૪૦ વર્ષના સમયગાળામાં સ્ત્રીશિક્ષકો, નર્સો, સ્ત્રીરસોઈયાઓ, બાલ-કેન્દ્ર પરિચારિકાઓ, સીવણ કામ કરનાર સ્ત્રીઓ તથા સ્ત્રીસામાજિક કાર્યકરો અમદાવાદ તથા ગુજરાતને પૂરા પાડ્યાં છે. ત્રીજો આશ્રય વિભાગ લગ્નને બહાને અનૈતિક સંબંધની ભોગ બનેલી કુમળી વયની કન્યાઓ તેમ જ વેચી દેવાયેલી તથા પરત મેળવાયેલી કન્યાઓને આશરો આપે છે, તથા તેમને શિક્ષણ અને સંસ્કાર મારફત સન્માર્ગે વાળે છે. વિકાસગૃહની પ્રવૃત્તિઓ પણ જ્યોતિસંઘની પ્રવૃત્તિઓની માફક ગાંધીચીંધ્યા માર્ગે જ ચાલે છે.

સમાપન

ગાંધીજી પહેલાં પણ ૧૯મા સૈકા દરમ્યાન મહીપતરામ રૂપરામ, ભોળાનાથ સારાભાઈ, કરસનદાસ મૂળજી, કવિ નર્મદ અને પાર્વતીકુંવર (મહીપતરામનાં પત્ની) જેવા સ્ત્રી–પુરુષોએ સ્ત્રીઓ પ્રત્યેના અત્યાચારો સામે ઝુંબેશ શરૂ કરી હતી. તેને પરિણામે ગુજરાતમાં કેટલેક અંશે સ્ત્રીસન્માનની ભાવના પ્રગટી હતી. પરંતુ મોટાભાગના સમાજસુધારકો મુખ્યત્વે પશ્ચિમની વિચારસરણીથી પ્રભાવિત થયા હતા. વળી મોટાભાગના સુધારકો બ્રિટિશ શાસન પ્રત્યે અહોભાવનો અભિગમ ધરાવતા હતા.

ગાંધીજીએ આ અભિગમને મૂળભૂત રીતે બદલ્યો. તેમણે બ્રિટિશ સામ્રાજ્ય સામે જબરદસ્ત અને અભૂતપૂર્વ લોકલડત આદરી. આ કાર્ય કેવળ પાશ્ચાત્ય વિચારસરણીને આધારે જ થઈ શકે તેમ ન હતું. તેથી ગાંધીજીએ અસ્પૃશ્યતાનિવારણ અને સ્ત્રીઉત્કર્ષની પ્રવૃત્તિઓને લોકપ્રિય બનાવવા હિંદની પરંપરાઓનો ઉપયોગ કર્યો. મારી દૃષ્ટિએ ગાંધીજીની સફળતા પાછળનું રહસ્ય આ છે. સ્ત્રીઉત્કર્ષ માટે ગાંધીજીએ ધાર્મિક અને આધ્યાત્મિક રૂઢિપ્રયોગો, સંકેતચિહ્નો અને રૂપકોનો પૂરેપૂરો ઉપયોગ કર્યો હતો. એટલું જ નહિ પરંતુ તેમણે પોતાની વિચારસરણી ફેલાવવા લોકો સમજી શકે તેવી સાદી અને તળપદી ભાષાનો ઉપયોગ કર્યો હતો. આ રીતે ગાંધીવાદી પરિભાષાનો ઉપયોગ કરીએ તો એમ કહી શકાય કે રાષ્ટ્રીય આઝાદી અને રચનાત્મક કાર્યક્રમના મહાયજ્ઞમાં ગુજરાતની હજારો નહિ પણ લાખો સ્ત્રીઓ જોતરાઈ હતી.

સંદર્ભ સૂચિ

૧ ગાંધીજીના આ પરત્વેના નવજીવન, હરિજનબંધુ વગેરેમાં લેખો.

૨ 'સૌરાષ્ટ્ર' (૧૯૨૦ થી ૧૯૩૨) પત્રમાં આ સંબંધેના લખાણો.

૩ ફૂલછાબ, સંદેશ તથા ગુજરાત સમાચારમાં આને લગતા લેખો.

૪ ગાંધીજીના પ્રેમાબેન કંટક, ગંગાબેન વૈદ્ય તથા અન્ય બહેનો પરના પત્રો.

૫ 'સ્ત્રી અને સામાજિક ન્યાય', ૬ઠી આવૃત્તિ, નવજીવન પ્રકાશિત, ૧૯૭૦.

૬ જ્યોતિસંઘ પ્રકાશિત
'ચારૂમતી યોદ્ધા સ્મારક ગ્રંથ,' અમદાવાદ, ૧૯૮૧.

૭ જ્યોતિ વિકાસયાત્રા
જ્યોતિસંઘ, અમદાવાદ, ૧૯૭૧.

૮ શિવાભાઈ જી.
'બાપુની આશ્રમી કેળવણી'
ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ, ૧૯૬૯.

૯ કાકાસાહેબ કાલેલકર,
'ગાંધીજીકા રચનાત્મક ક્રાન્તિશાસ્ત્ર ભાગ ૧–૨' (હિન્દીમાં)
નવજીવન, ૧૯૬૦.

૧૦ ગાંધીજી :
'સત્યના પ્રયોગો.'

ગરીબીની વ્યથા અને તેના નિવારણનો વિકલ્પ રેંટિયો*

દિલીપ શાહ

વિશ્વની એક યુનિવર્સિટીમાં નોબેલ ઈનામ પ્રાપ્ત કરનાર અર્થશાસ્ત્રના પ્રાધ્યાપકો પાસે આધુનિક અર્થશાસ્ત્રનું જ્ઞાન મેળવનાર નંદિનીબેન જોષીએ આપણી ગ્રામીણ ગરીબાઈની વ્યથા ને એના વિકલ્પરૂપે રેંટિયાની હિમાયત એમના તાજેતરના પુસ્તક 'વ્યથા ને વિકલ્પ' માં એવા અદમ્ય ઉત્સાહ, શ્રદ્ધા, અને તાર્કિક દલીલોથી કરી છે કે તેમનો આ સંનિષ્ઠ પ્રયત્ન ધ્યાન ખેંચી લે છે. એટલું જ નહિ પણ આપણી ગરીબાઈ ને બેકારીથી જે સૌ વ્યથિત છે અને આજની આર્થિક વ્યવસ્થાથી નિરાશ થયેલા છે તેમના માટે આ પુસ્તક નિર્ગંધો એક વિચારભાથું પૂરું પાડે છે.

પુસ્તકની કલાત્મકતા એમાં જોવા મળે છે કે એમાં દેશની આર્થિક–સામાજિક સ્થિતિનો ચિતાર અપાયો છે, આંતરરાષ્ટ્રીય અર્થવ્યવસ્થા ને નીતિઓની કરુણ નિષ્ફળતાઓની છણાવટ થઈ છે, સાંપ્રત રાજકારણ અને આધુનિક વિજ્ઞાનની નિષ્ફળતાઓ વર્ણવાઈ છે અને આ બધી મુશ્કેલીઓના એક હલ તરીકે 'રેંટિયા'ની ભલામણ કરવામાં આવી છે.

આપણાં સર્વ દુઃખોનો એક માત્ર ઈલાજ ગાંધીજીને રેંટિયામાં મળ્યો. ગાંધીજીની રેંટિયા પાછળની ભૂમિકા ને તર્કને આજના ખાદી ગ્રામોદ્યોગના તંત્રે તો લગભગ ભૂંસી નાખીને રેંટિયાને હાંસીપાત્ર બનાવીને ટાગોરની શંકાને સાચી પડી બતાવી છે. પ્રસ્તુત પુસ્તકમાંના રેંટિયા વિશેના વિચારો આ સંદર્ભમાં ખૂબ જ કાળજીપૂર્વક સમજવા જેવા છે. સમગ્ર પુસ્તકમાં લેખિકાએ 'ખાદી' શબ્દ જ પોતાના વિચારના સમર્થનમાં પ્રયોજ્યો નથી. સમગ્ર વિચારનો ઝોક એમણે 'કાપડ' ને કેવળ ગ્રામોદ્યોગના એંજિન તરીકે જ નહિ પણ સમગ્ર ગ્રામીણ અર્થતંત્રના પુનઃ સંચાર તથા પ્રતિષ્ઠાના એક માત્ર હાથવગા સાધન તરીકે ગણાવવા પર આપ્યો છે. આજના વિવિધ ગ્રામીણ ઉદ્યોગલક્ષી ગ્રામવિકાસના વ્યૂહની નિષ્ફળતાઓમાંથી ધડો લઈને એમણે એવું બતાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે કે અનાજ પછી જેની સૌથી વિશાળ પ્રમાણમાં જરૂરિયાત હોય તો તે ગામડામાં કાપડની છે. કાપડ વિના કોને ચાલે? તેથી એનું બજાર વિશાળ પ્રમાણમાં છે. હવે પ્રશ્ન રહ્યો ખરીદશક્તિનો. લેખિકા કાપડ બનાવવાની એક એવી સાદી સીધી 'લાકડાના રેંટિયાની ટેકનોલોજી પ્રક્રિયાની' હિમાયત કરે છે. જેમાં નાના બાળકથી માંડીને નિવૃત્ત વૃદ્ધો અને બેકાર યુવાનોથી માંડીને ઘરેલુ સ્ત્રીઓ અને ઋતુગત બેકાર બનતા લોકો પણ એ કાર્ય કરી શકે. આમ નાનામાં નાની વ્યક્તિને 'ઉત્પાદક' બનવાની અનોખી તક તે પૂરી પાડે છે. વળી મઝાની વાત તો એ છે કે લેખિકા નાણાં પર આધારિત વ્યવસ્થાને (Money exchange) બદલે ચીજવસ્તુઓની બદલી (Barter)ની હિમાયત કરે છે જેમાં શોષણનો અવકાશ ન હોય. જેની પાસે વધુ 'કાપડ' હોય તે બીજી ચીજવસ્તુના બદલામાં એ કાપડ આપે એટલું જ

......

* વ્યથા અને વિકલ્પ. લે. નંદિની જોષી. (ઉન્નતિ પ્રકાશન, અમદાવાદ. પા. ૧૫૦, રૂ. ૩૦-૦૦)

નહિ પણ વણકર અને છીપાને પણ આટી ને સૂતરના માધ્યમથી જ ચુકવણી થાય ને એ રીતે ગ્રામ અર્થતંત્રના અટકી પડેલા ચક્રને સ્વશક્તિથી પુનઃ ગતિમાન કરવામા ગામડા પોતે સફળ થઈ શકે આમ ગાધીજીના મૂળભૂત વિચારનુ નવુ દર્શન પ્રસ્તુત નિબંધોમા અત્યંત રસદાયક શૈલીમા થયેલુ જોવા મળે છે

સમગ્ર પુસ્તક દરેક વિચારશીલ વ્યક્તિને વાચવુ ગમે તેવુ છે કોઈપણ જાતના જ ભિયારપણાને અનુભવ્યા વિના મુક્તપણે આજની જીવન શૈલી પર પ્રહાર કરતું આ પુસ્તક કેવળ સાપ્રત સમસ્યાઓનું એક વિવેચન માત્ર નથી પરંતુ 'વિકલ્પ' નુ માર્ગદર્શક પણ છે તે તેની વિશિષ્ટતા છે વર્તમાનપત્રમાં કટાર રૂપે આ લેખો પ્રસિદ્ધ થયા હતા તેથી કેટલીક વાર પુનરુક્તિ થતી જોવા મળે છે ને ક્યારેક તે ખટકે પણ ખરી પરંતુ દરેક પ્રશ્નના જવાબમા તેઓ રેંટિયા કાપડની વાત એવી સિફત ને તાર્કિકતાથી કરે છે કે આપણે નવાઈ પામી જઈએ આમ છતા ગંભીર રીતે લખાયેલા નિબંધો કેવળ વિચાર-વિહાર નથી લેખિકા એક કર્મશીલ તરીકે એના અમલ માટે સતત પ્રયત્નશીલ છે હકીકતમા આ કર્મશીલતા જ એમને રેંટિયા તરફ લઈ આવી છે. દા ત 'એકડા વગરના આકડાની' વાત એમના અનુભવની છે જેમા સૌને અન્ન મળે તે માટેની જરૂરી આવક મળ્યા બાદ જ કેળવણી ને ખેતીસુધારા વગેરેના કાર્યક્રમોને ગામડાના ગ્રામીણ ગરીબોમા સફળ બનાવી શકાય આ વાતમા આપણી વાસ્તવિકતા છતી થાય છે બીજી એક વેધક વાસ્તવિકતા એમણે જુદા સંદર્ભમા આપણા સરકારીતંત્રની ઠુમાર, જડતા અને સંકલનના અભાવની સુંદર ઉદાહરણ આપીને સમજાવી છે અંતમા, દરેક વિચારશીલ વાચકને પ્રશ્ન ઊઠે કે રેંટિયા આટલો બધો સારો છે અને સહેલો છે તો અત્યાર સુધી કેમ વપરાતો થયો નથી? આ તાતણો કેમ તૂટ્યો? એ પ્રશ્નના જવાબમા એમણે ખાદી વિષે ગાધીજીની મૂળભૂત દૃષ્ટિ અને વિચારની ઊડાણપૂર્વક છણાવટ કરી છે તે ખૂબ નોધવા જેવી છે. એમણે નોધ્યુ છે કે ગાધીજીએ છેલ્લા વર્ષોમા ખૂબ ભારપૂર્વક પોતાના અનુયાયીઓને સમજાવ્યુ હતુ કે 'ગામડામા કાતનારાઓને મજૂરી આપીને એમણે બનાવેલી ખાદીનો અર્થ તો એ કે દરેક ગામડુ પોતાના કપાસમાથી પોતાના બનાવેલા રેંટિયો-સાળથી પોતાના માટે કાપડ બનાવે' (પાનું નં ૩૭) આ વિચારથી તદ્દન વિપરીત નંદિનીબેનના મત પ્રમાણે 'ખાદી કમિશનની પ્રવૃત્તિ છે જેમા તેઓ ગામડામા ન બની શકે તેવા અંબર ચરખા અને પૂણી મોકલી, સૂતર કતાવી વણાવી કાંતનારને મજૂરી આપી શહેરમા ખાદી વેચે છે અને વેચાણની આવક તથા સરકારની ગ્રાન્ટમાથી પોતાનુ તંત્ર ચલાવે છે. આમા વ્યવસ્થા વાહનવ્યવહાર, વેચાણ વગેરેનું ખર્ચ વધે અને તેથી કાતનારના હાથમા ખાદીની કિંમતના થોડાક જ લાભ આવે છે જો ગામડામા બનતી ખાદી ત્યા જ વપરાય તો એની પૂરી કિંમત માત્ર કાતનારને અને વણનારને મળે!' (પા ૩૭) ગાધીજીએ ૧૯૪૫મા નોધ્યુ હતું કે 'દેશમા ખાદીની પ્રવૃત્તિ જે રીતે ચાલી રહી હતી તે એમનો ખ્યાલ હતો એનાથી ઊંધી જ દિશામા ચાલી રહી હતી તેને બદલે જ છુટકો!' આ વાતને માનવાને બદલે આપણે ગાધીજીએ જેને ભૂલભર્યો અભિગમ ગણાવ્યો તેનુ સંસ્થાકરણ કરીને વ્યાપક કરવા પ્રયત્ન કર્યો ને આજે પણ કરીએ છીએ નંદિનીબેન ગાધીજીના વિચાર ને અભિગમને ધ્યાનમા રાખીને ખાદી/કાપડને ગરીબાઈ નિવારણનો વિકલ્પ ગણે છે જે આજના ખાદીગ્રામો દ્યોગ કમિશનના અભિગમથી સ્પષ્ટ વિરોધી છે.

અત્રે એ નોધવુ રસપ્રદ થઈ પડશે કે વિનોબાજી એ પણ ગ્રામ સંકલન આધારિત ખાદીની હિમાયત કરી ને નંદિનીબેન જોષીની વાતને જ સમર્થન આપ્યું જરાક જુદી રીતે આ વાતને સમજાવતાં એમણે કે 'ખરું જોતા ખાદીનુ ઉત્પાદન તો એ જોઈએ કે જ્યા ખાદી પેદા થાય ત્યા જ તે થાય દૂર દૂર જઈને વેચવી તે ઠીક ન લોકોની દયા ઉપર નભતી ખાદી તો ચાદરણા જેવી જ સાબિત થવાની

કેટલી ટકવાની ? આવી લાચારી ઉપર નભતી ખાદી રોજના રોટલા જેવી વસ્તુ નહિ બને... આજે જે ખાદી છે તે રેસિડયુઅલ ઈન્ડસ્ટ્રી (અવશિષ્ટ ઉદ્યોગ) છે તેને બદલે તે ગ્રામઅર્થતંત્રના પાયા રૂપ ઉદ્યોગ બનશે અને ગ્રામસ્વરાજ્યનો પણ પાયો બનશે... ખાદી કાર્યકરોને કહ્યું કે આપણને ખાદી કમિશનની નહિ પણ ખાદી મિશનની જરૂર છે. ખાદી ગ્રામ સ્વરાજ્યનો પાયો બને, એક હિસ્સો બને એ થયું ખાદી મિશન'. ('ભૂમિપુત્ર' અંક ૧૫, પાન ૧-૨, ૧૯૯૨)

હવે સમગ્ર પુસ્તકના વાંચનમાંથી ઊભી થતી મુંઝવણમાંથી નીકળીને વાસ્તવિક ગ્રામીણ જીવન, આજનો આર્થિક વિકાસ વ્યૂહ અને આધુનિકતાની આબોહવાના સંદર્ભમાં વિચારીએ છીએ ત્યારે સ્વાભાવિક જ કેટલાક મૂંઝવનારા પ્રશ્નો મનમાં થઈ આવે છે જેમ કે–

(૧) સૌ પ્રથમ ગાંધીજીના મૂળભૂત ખાદીના વિચારનો અમલ ન થયો તેથી આ 'રેંટિયો' ગરીબાઈ નિવારણનું સાધન ન બની શક્યો તેમ સ્પષ્ટ થાય છે. હવે, પ્રશ્ન એ થાય છે કે ખાદી ગ્રામોદ્યોગે અંબર ચરખો એટલા માટે અપનાવેલો કે સાદા રેંટિયાથી જીવનનિર્વાહ થઈ શકે તેટલી રોજી મળતી ન હતી. –જ્યારે 'અંબર ચરખા'ને કારણે ઉત્પાદનક્ષમતા વધતાં પૂરતી આવક મળી શકે છે તેમ ગુજરાતનાં કેટલાંક ખાદીકેન્દ્રોમાં સાબિત થયેલું. આથી પ્રસ્તુત પુસ્તિકામાં જણાવ્યા મુજબના અભિગમ પ્રમાણે ખાદીકાર્ય કરવાનું થાય તો કદાચ વધુ વિકટ પુરવાર થાય અને આ અભિગમ નિષ્ફળ જવાનો પણ વધુ સંભવ રહે.

(૨) કાપડ બનાવીને કાપડની અવેજીમાં વસ્તુ વિનિમયની પદ્ધતિ પ્રમાણે બધા એકબીજાની જરૂરી ચીજવસ્તુઓ પર્યાપ્ત પ્રમાણમાં બનાવે તે વાતમાં કદાચ અવાસ્તવિકતા છે કારણ કે આજે આપણા ગામડાની પોતાની પાયાની જીવન જરૂરિયાતો પણ ક્યાં મર્યાદિત રહી છે ? ખૂબ જ સાદા અને લઘુતમ જરૂરિયાતવાળા લગભગ બંધ અર્થતંત્ર જેવા ગામની કલ્પના આજે કરવી મુશ્કેલ છે. વળી આ પ્રથામાં પણ શોષણ ન થઈ શકે તેવું ધારવું પણ અવાસ્તવિક છે.

(૩) આજના સમાજમાં સહેલાઈથી શ્રમ વિના પૈસો રળવાની મનોવૃત્તિ એટલી બધી વ્યાપ્ત બની છે કે તદ્દન ગરીબવર્ગ કે જેને કોઈ આરો કે સહારો નથી તે સિવાય રેંટિયાના વિકલ્પનો કોઈ સ્વીકાર કરે તેમ માનવું મુશ્કેલ છે.

(૪) જ્યારે આપણે રેંટિયાનો વિકલ્પ ગ્રામીણ ગરીબો સમક્ષ મૂકીએ ત્યારે ગ્રામ વિકાસ યોજનાના વિકલ્પો સાથે લોકો સ્વાભાવિક રીતે તેની સરખામણી કરે અને તેથી પ્રમાણમાં સહેલા વિકલ્પ લોકોમાં વધુ પ્રિય બને. જેમ કે– જવાહર યોજનામાં મળતી રોજના ૨૦–૨૫ રૂ.ની રોજી.

(૫) અને આજના અસમાનતાપ્રેરક આર્થિક વિકાસના ઝગારામાંથી ગરીબોને માટે પણ મુક્ત રહેવું શક્ય નથી ત્યારે રેંટિયા દ્વારા વિકાસની વાત તે કેટલે અંશે તેમના ગળે ઉતારી શકાશે ?

નહિ પણ વણકર અને છીપાને પણ આંટી ને સૂતરના માધ્યમથી જ ચુકવણી થાય ને એ રીતે ગ્રામ અર્થતંત્રના અટકી પડેલા ચક્રને સ્વશક્તિથી પુનઃ ગતિમાન કરવામાં ગામડાં પોતે સફળ થઈ શકે. 'આમ ગાંધીજીના મૂળભૂત વિચારનું નવું દર્શન પ્રસ્તુત નિબંધોમાં અત્યંત રસદાયક શૈલીમાં થયેલું જોવા મળે છે.

સમગ્ર પુસ્તક દરેક વિચારશીલ વ્યક્તિને વાંચવું ગમે તેવું છે. કોઈપણ જાતના બંધિયારપણાને અનુભવ્યા વિના મુક્તપણે આજની જીવન શૈલી પર પ્રહાર કરતું આ પુસ્તક કેવળ સાંપ્રત સમસ્યાઓનું એક વિવેચન માત્ર નથી પરંતુ 'વિકલ્પ' નું માર્ગદર્શક પણ છે તે તેની વિશિષ્ટતા છે. વર્તમાનપત્રમાં કટાર રૂપે આ લેખો પ્રસિદ્ધ થયા હતા તેથી કેટલીક વાર પુનરુક્તિ થતી જોવા મળે છે ને ક્યારેક તે ખટકે પણ ખરી પરંતુ દરેક પ્રશ્નના જવાબમાં તેઓ રેંટિયા કાપડની વાત એવી સિફ્ત ને તાર્કિકતાથી કરે છે કે આપણે નવાઈ પામી જઈએ. આમ છતાં ગંભીર રીતે લખાયેલા નિબંધો કેવળ વિચાર-વિહાર નથી, લેખિકા એક કર્મશીલ તરીકે એના અમલ માટે સતત પ્રયત્નશીલ છે. હકીકતમાં આ કર્મશીલતા જ એમને રેંટિયા તરફ લઈ આવી છે. દા. ત. 'એકડા વગરના આંકડાની' વાત એમના અનુભવની છે જેમાં સૌને અન્ન મળે તે માટેની જરૂરી આવક મળ્યા બાદ જ કેળવણી ને ખેતીસુધારા વગેરેના કાર્યક્રમોને ગામડાના ગ્રામીણ ગરીબોમાં સફળ બનાવી શકાય. આ વાતમાં આપણી વાસ્તવિકતા છતી થાય છે. બીજી એક વેધક વાસ્તવિકતા એમણે જુદા સંદર્ભમાં આપણા સરકારીતંત્રની ખુમાર, જડતા અને સંકલનના અભાવની સુંદર ઉદાહરણ આપીને સમજાવી છે. અંતમાં, દરેક વિચારશીલ વાચકને પ્રશ્ન ઊઠે કે રેંટિયો આટલો બધો સારો છે અને સહેલો છે તો અત્યાર સુધી કેમ વપરાતો થયો નથી ? આ તાંતણો કેમ તૂટ્યો ? એ પ્રશ્નના જવાબમાં એમણે ખાદી વિષે ગાંધીજીની મૂળભૂત દૃષ્ટિ અને વિચારની ઊંડાણપૂર્વક છણાવટ કરી છે તે ખૂબ નોંધવા જેવી છે. એમણે નોંધ્યું છે કે ગાંધીજીએ છેલ્લાં વર્ષોમાં ખૂબ ભારપૂર્વક પોતાના અનુયાયીઓને સમજાવ્યું હતું કે 'ગામડામાં કાંતનારાઓને મજૂરી આપીને એમણે બનાવેલી ખાદીનો અર્થ તો એ કે દરેક ગામડું પોતાના કપાસમાંથી પોતાના બનાવેલા રેંટિયો-સાળથી પોતાના માટે કાપડ બનાવે.' (પાનું નં. ૩૭) આ વિચારથી તદ્દન વિપરીત નંદિનીબેનના મત પ્રમાણે 'ખાદી કમિશનની પ્રવૃત્તિ છે જેમાં તેઓ ગામડામાં ન બની શકે તેવા અંબર ચરખા અને પૂણી મોકલી, સૂતર કંતાવી વણાવી કાંતનારને મજૂરી આપી શહેરમાં ખાદી વેચે છે અને વેચાણની આવક તથા સરકારની ગ્રાન્ટમાંથી પોતાનું તંત્ર ચલાવે છે. આમાં વ્યવસ્થા, વાહનવ્યવહાર, વેચાણ વગેરેનું ખર્ચ વધે અને તેથી કાંતનારના હાથમાં ખાદીની કિંમતના થોડાક જ લાભ આવે છે. જો ગામડામાં બનતી ખાદી ત્યાં જ વપરાય તો એની પૂરી કિંમત માત્ર કાંતનારને અને વણનારને મળે !' (પા. ૩૭) ગાંધીજીએ ૧૯૪૫માં નોંધ્યું હતું કે દેશમાં ખાદીની પ્રવૃત્તિ જે રીતે ચાલી રહી હતી તે એમનો ખ્યાલ હતો એનાથી ઊંધી જ દિશામાં ચાલી રહી હતી તેને બદલે જ 'છૂટકો !' આ વાતને માનવાને બદલે આપણે ગાંધીજીએ જેને ભૂલભર્યો અભિગમ ગણાવ્યો તેનું સંસ્થાકરણ કરીને વ્યાપક કરવા પ્રયત્ન કર્યો ને આજે પણ કરીએ છીએ. નંદિનીબેન ગાંધીજીના વિચાર ને અભિગમને ધ્યાનમાં રાખીને ખાદી/કાપડને ગરીબાઈ નિવારણનો વિકલ્પ ગણે છે જે આજના ખાદીગ્રામોદ્યોગ કમિશનના અભિગમથી સ્પષ્ટ વિરોધી છે.

અત્રે એ નોંધવું રસપ્રદ થઈ પડશે કે વિનોબાજીએ પણ ગ્રામ-સંકલન આધારિત ખાદીની હિમાયત કરીને નંદિનીબેન જોષીની વાતને જ સમર્થન આપ્યું છે. જરાક જુદી રીતે આ વાતને સમજાવતાં એમણે કહેલું કે 'ખરું જોતાં ખાદીનું ઉત્પાદન તો એ રીતે થવું જોઈએ કે જ્યાં ખાદી પેદા થાય ત્યાં જ તેનો ઉપયોગ થાય. દૂર દૂર જઈને વેચવી તે ઠીક નથી...શહેરના લોકોની દયા ઉપર નભતી ખાદી તો ચાર દિવસના ચાંદરણા જેવી જ સાબિત થવાની. એવી દયા પર

ગરીબીની વ્યથા અને તેના નિવારણનો વિકલ્પ રેંટિયો

કેટલી ટકવાની ? આવી લાચારી ઉપર નભતી ખાદી રોજના રોટલા જેવી વસ્તુ નહિ બને... આજે જે ખાદી છે તે રેસિડ્યુઅલ ઈન્ડસ્ટ્રી (અવશિષ્ટ ઉદ્યોગ) છે તેને બદલે તે ગ્રામઅર્થતંત્રના પાયા રૂપ ઉદ્યોગ બનશે અને ગ્રામસ્વરાજ્યનો પણ પાયો બનશે... ખાદી કાર્યકરોને કહું કે આપણને ખાદી કમિશનની નહિ પણ ખાદી મિશનની જરૂર છે. ખાદી ગ્રામ સ્વરાજ્યનો પાયો બને, એક હિસ્સો બને એ થયું ખાદી મિશન'. ('ભૂમિપુત્ર' અંક ૧૫, પાન ૧-૨, ૧૯૯૨)

હવે સમગ્ર પુસ્તકના વાંચનમાંથી ઊભી થતી મુંઝવણમાંથી નીકળીને વાસ્તવિક ગ્રામીણ જીવન, આજનો આર્થિક વિકાસ વ્યૂહ અને આધુનિકતાની આબોહવાના સંદર્ભમાં વિચારીએ છીએ ત્યારે સ્વાભાવિક જ કેટલાક મૂંઝવનારા પ્રશ્નો મનમાં થઈ આવે છે જેમ કે–

(૧) સૌ પ્રથમ ગાંધીજીના મૂળભૂત ખાદીના વિચારનો અમલ ન થયો તેથી આ 'રેંટિયો' ગરીબાઈ નિવારણનું સાધન ન બની શક્યો તેમ સ્પષ્ટ થાય છે. હવે, પ્રશ્ન એ થાય છે કે ખાદી ગ્રામોદ્યોગે અંબર ચરખો એટલા માટે અપનાવેલો કે સાદા રેંટિયાથી જીવનનિર્વાહ થઈ શકે તેટલી રોજી મળતી ન હતી. –જ્યારે 'અંબર ચરખા'ને કારણે ઉત્પાદનક્ષમતા વધતાં પૂરતી આવક મળી શકે છે તેમ ગુજરાતનાં કેટલાંક ખાદીકેન્દ્રોમાં સાબિત થયેલું. આથી પ્રસ્તુત પુસ્તિકામાં જણાવ્યા મુજબના અભિગમ પ્રમાણે ખાદીકાર્ય કરવાનું થાય તો કદાચ વધુ વિકટ પુરવાર થાય અને આ અભિગમ નિષ્ફળ જવાનો પણ વધુ સંભવ રહે.

(૨) કાપડ બનાવીને કાપડની અવેજીમાં વસ્તુ વિનિમયની પદ્ધતિ પ્રમાણે બધા એકબીજાની જરૂરી ચીજવસ્તુઓ પર્યાપ્ત પ્રમાણમાં બનાવે તે વાતમાં કદાચ અવાસ્તવિકતા છે કારણ કે આજે આપણા ગામડાની પોતાની પાયાની જીવન જરૂરિયાતો પણ ક્યાં મર્યાદિત રહી છે ? ખૂબ જ સાદા અને લઘુતમ જરૂરિયાતવાળા લગભગ બંધ અર્થતંત્ર જેવા ગામની કલ્પના આજે કરવી મુશ્કેલ છે. વળી આ પ્રથામાં પણ શોષણ ન થઈ શકે તેવું ધારવું પણ અવાસ્તવિક છે.

(૩) આજના સમાજમાં સહેલાઈથી શ્રમ વિના પૈસો રળવાની મનોવૃત્તિ એટલી બધી વ્યાપ્ત બની છે કે તદ્દન ગરીબવર્ગ કે જેને કોઈ આરો કે સહારો નથી તે સિવાય રેંટિયાના વિકલ્પનો કોઈ સ્વીકાર કરે તેમ માનવું મુશ્કેલ છે.

(૪) જ્યારે આપણે રેંટિયાનો વિકલ્પ ગ્રામીણ ગરીબો સમક્ષ મૂકીએ ત્યારે ગ્રામ વિકાસ યોજનાના વિકલ્પો સાથે લોકો સ્વાભાવિક રીતે તેની સરખામણી કરે અને તેથી પ્રમાણમાં સહેલા વિકલ્પ લોકોમાં વધુ પ્રિય બને. જેમ કે– જવાહર યોજનામાં મળતી રોજના ૨૦–૨૫ રૂ.ની રોજી.

(૫) અને આજના અસમાનતાપ્રેરક આર્થિક વિકાસના ઝગારામાંથી ગરીબોને માટે પણ મુક્ત રહેવું શક્ય નથી ત્યારે રેંટિયા દ્વારા વિકાસની વાત તે કેટલે અંશે તેમના ગળે ઉતારી શકાશે ?

સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિ. કેમ્પસ, સુરતનાં ગુજરાતી પ્રકાશનો

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામાં કુટુંબ નિયોજન અંગે સંશોધન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	(ઝેરોક્ષ)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમાં આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનું સૂત્ર	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	(ઝેરોક્ષ)
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ. જોષી	૧૯૮૦	(ઝેરોક્ષ)
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	(ઝેરોક્ષ)
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરંગી સમાજમાં ભાષા	પ્રબોધ બે. પંડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમાં પરંપરાગત વ્યવસાય : ગુજરાતના કુંભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારમાં હાટ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાંધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ઘનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના : એક પરિચય	સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમાં સૂરતના ઈતિહાસમાં વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી. જી. ગોખલે	૧૯૮૪	(ઝેરોક્ષ)
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચૌધરી આદિવાસીઓ : ગઈકાલે અને આજે	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	'પછાતપણા'નો માપદંડ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ	સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આંદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	શું બંધવા મજૂરો છે ?	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સં. સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો : એક અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦

ગુજરાતી પ્રકાશનો—ચાલુ

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનું પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	સ્ત્રી સમાનતા : પ્રશ્નો અને પડકારો	સં. કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	(ઝેરોક્ષ)
૨૬	ગોવર્ધનરામ : કેટલાંક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાંઓ	સં. સુધીર ચંદ્ર	૧૯૮૮	૨૫–૦૦
૨૭	બદલાતું ગામ	એ. એસ. પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં શ્રમ સ્થળાંતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
૨૯	ભારતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦
૩૦	ગુજરાતમાં પાણીનો પ્રશ્ન	રોહિત શુક્લ	૧૯૯૩	૧૦–૦૦
૩૧	જ્ઞાતિ વિભાગો અને ઊંચનીચનો ક્રમ : ગુજરાતમાં જ્ઞાતિઓનું વિહંગાવલોકન	એ. એમ. શાહ અને આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૯૩	૬૦–૦૦
૩૨	જંગલ વિસ્તારમાં સત્તાના સંબંધો	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૯૩	૩૦–૦૦
૩૩	બદલાતા સમાજમાં જ્ઞાતિઓ	અર્જુન પટેલ	૧૯૯૩	૬૦–૦૦
૩૪	કોમવાદ અને સેક્યુલારીઝમ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૯૪	
૩૫	સુરતમાં કોમી રમખાણો	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૯૪	

• પત્રવ્યવહાર અને સરનામું •

પ્રકાશન અધિકારી, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ,

દ. ગુ. યુનિવર્સિટી કેમ્પસ, ઉધના–મગદલ્લા રોડ સુરત ૩૯૫ ૦૦૭



૪

‘સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક’
ઓક્ટોબર-ડિસેમ્બર ૧૯૯૪ ▫ ગ્રંથ ૧૩ : અંક ૪

લેખકોને આમંત્રણ

સમાજવિજ્ઞાન (સમાજ દર્શન અને ઇતિહાસ સહિત)ના કોઈપણ ક્ષેત્રને આવરી લેતા વૈચારિક અને સંશોધનલક્ષી લેખો, વિવેચનાત્મક ગ્રંથાવલોકન અને તે ઉપરાંત, સંશોધન, પરિસંવાદ અને સમાજ-વિજ્ઞાનને આનુષંગિક પ્રવૃત્તિના સમાચાર આવકાર્ય છે. ગુજરાતના સમાજને લગતા અભ્યાસોને પ્રાધાન્ય આપવામા આવે છે

ટાચા સાધનોને કારણે લેખકોને પુરસ્કાર આપવાનુ શક્ય નથી પણ પ્રકાશિત થયેલ લેખવાળો અંક અને પાચ ઑફપ્રિન્ટ મોકલવામા આવે છે

લવાજમ–જાહેરાતના દર

વ્યક્તિગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ. ૩૦; વિદ્યાર્થી વાર્ષિક લવાજમ રૂ ૨૫, સંસ્થાગત વાર્ષિક લવાજમ રૂ ૫૦; વ્યક્તિગત આજીવન લવાજમ રૂ. ૨૫૦; સંસ્થા આજીવન લવાજમ રૂ ૫૦૦; લવાજમની રકમ રોકડ, બેંકડ્રાફ્ટ કે મનીઑર્ડર દ્વારા મોકલવી. ચેક મોકલો તો રૂ. ૭ બેંક વટાવના ઉમેરવા બેંકડ્રાફ્ટ કે ચેક 'સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત'ના નામે મોકલવા વિનંતી.

જાહેરાત : કવરપેજ બહારના રૂ ૨,૦૦૦; કવરપેજ અંદર રૂ. ૧,૫૦૦;
આખું પાનું રૂ. ૧,૦૦૦; અડધુ પાનુ રૂ. ૫૦૦ અને પા પાનાના રૂ. ૨૫૦

પત્રવ્યવહાર

અંક ન મળે તો તે અંગે અને લવાજમ અંગેનો પત્રવ્યવહાર
એમ. આર. મેક, ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, ઉધના-મગદલ્લા રોડ, સુરત ૩૯૫ ૦૦૭ એ સરનામે કરવો.
લેખ, ગ્રંથાવલોકન અને સંશોધન–સમાચાર અંગેનો પત્રવ્યવહાર સંપાદક સાથે કરવો.

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝનું ત્રૈમાસિક



ઓક્ટોબર–ડિસેમ્બર ૧૯૯૪ ગ્રંથ : ૧૩ ▫ અંક : ૪

અનુક્રમણિકા

લેખક વૃંદ

કલ્પના શાહ

રીડર, એમ આર. એસ ડિપાર્ટમેન્ટ, દ ગુ યુનિવર્સિટી સુરત

એ એમ શાહ

પ્રસિદ્ધ સમાજ વિજ્ઞાની

ઘનશ્યામ શાહ

સીનિયર ફેલો અને ડાયરેક્ટર, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત

સત્યકામ જોષી

રીસર્ચ એસોસીએટ, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત

હિના શાહ

સહાયક ગ્રંથપાલ, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, સુરત.

ચિરસ્થાયી ક્રાંતિના હિમાયતી ડૉ. અક્ષય દેસાઈ

કલ્પના શાહ
ઘનશ્યામ શાહ

શોષણવિહીન સમાજરચના માટે કટિબદ્ધ અને કાર્યશીલ એવા કર્મશીલો માટે આજે કપરો કાળ છે. ચારે બાજુએ તેઓને મૂલ્યનિષ્ઠ રાજકારણ ખતમ થતું દેખાય છે. સતત નિરાશા અને હતાશાથી તેઓ ઘેરાયેલા છે. મનોમન સવાલ કરે છે કે શું ન્યાયી સમાજ રચી શકાશે ખરો? માનવીય ગૌરવ સમાજમાં ક્યારે પ્રસ્થાપિત થશે? પણ ડૉ. અક્ષય દેસાઈ (એ. આર. દેસાઈ) આવી કોઈ હતાશાના ભોગ બન્યા ન હતા. હકીકતમાં એમને જ્યારે જ્યારે મળીએ ત્યારે ત્યારે એમ જ લાગે કે હતાશાનું કોઈ કારણ નથી. તેઓ દેશના જુદા જુદા ખૂણાઓમાં શોષિત લોકો અને તેમનાં સંગઠનો જે આંદોલનો ચલાવે છે તેની વાતો કરે. જુદી જુદી વ્યક્તિઓ જે કામ કરે છે તેની માહિતી આપે. તેમની સાથે વાત કરતાં તમારો ઉત્સાહ વધી જાય અને તમને પણ થાય કે હતાશાનું કોઈ કારણ નથી. જીવનમાં નવી દૃષ્ટિ અને પ્રેરણા મળે. આજે અક્ષયભાઈ રહ્યા નથી. જ્યારે તેમની ખાસ જરૂર છે. ત્યારે શનિવાર, ૧૨મી ઑક્ટોબરે વહેલી સવારે વડોદરામાં તેઓએ ચિરવિદાય લીધી છે.

આમ તો તેમની વિદાય પાકટ ઉંમરે, ૭૯ વર્ષે થઈ છે. પણ જેઓ તેમને જાણે છે તેઓને અક્ષયભાઈ યુવાન જ લાગ્યા છે, સતત કાર્યશીલ અને ઉત્સાહી. રોજના ૧૮–૧૯ કલાક કામ કરે—લખવા-વાંચવાનું, પ્રવાસ, મિટિંગો, સભા-સરઘસ—અને સૌની સાથે ચર્ચા વિચારણા. કોઈ દિવસ થાક કે કંટાળાની ફરિયાદ નહિ. કદી લાગે જ નહિ કે તેઓ વયોવૃદ્ધ છે.

ડૉ. એ. આર. દેસાઈ કાર્યશીલ સમાજ વૈજ્ઞાનિક અને ક્રાંતિકારી કાર્યકર હતા. તેમના માટે એકેડેમિક અને રાજકીય કાર્ય બન્ને ક્ષેત્રો અલગ અલગ ન હતાં. મુંબઈ યુનિવર્સિટીના સમાજશાસ્ત્રના પ્રોફેસર તરીકે રાજાબાઈ ટાવરમાં બેસી સમાજશાસ્ત્ર ભણાવનાર અને સમાજશાસ્ત્રનાં પુસ્તકો લખવા માટે આરામખુરશીમાં બેસી વાતો કરનાર તેઓ સમાજશાસ્ત્રી ન હતા. સમાજશાસ્ત્રનાં પુસ્તકો અને સંશોધનના નિબંધો સાથે સાથે ગુજરાતીમાં લોકભોગ્ય ભાષામાં તેઓએ અનેક પુસ્તિકાઓ લખી છે અને 'પડકાર' દ્વિમાસિકનું તેઓ સંપાદન કરતા હતા. તેમનાં લખાણો ન્યાયી સમાજરચના માટે કામ કરતા રાજકીય કર્મશીલો માટે હતા. ડૉ. દેસાઈ રાજકીય કર્મશીલ હતા. સમાજવાદી સમાજરચના તેમના જીવનનું એક મિશન હતું. આવો સમાજ કેવી રીતે રચી શકાય તે માટે તેઓ સતત પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા.

અક્ષયભાઈનો જન્મ ૧૬ એપ્રિલ, ૧૯૧૫ ના રોજ નડિયાદમાં થયો હતો. માતા કૈલાસબહેન તેઓ નાની ઉંમરના હતા ત્યારે જ ગુજરી ગયાં હતાં. ગુજરાતના જાણીતા સાક્ષર રમણલાલ વસંતલાલ દેસાઈ તેમના પિતા હતા. પિતાની સંવેદનશીલતા તેઆને વારસામાં મળી હતી. રમણલાલ દેસાઈ વડોદરા રાજ્યમાં કારભારીની નોકરી કરતા. તેઓની સાથે અક્ષયકુમાર ગુજરાતના જુદા જુદા પ્રદેશોમાં ફર્યો અને ગુજરાતના સમાજનાં જુદાં જુદાં પાસાંઓને તેઓ સમજ્યા. વિદ્યાર્થીકાળ દરમ્યાન વડોદરા, સુરત અને મુંબઈમાં

તેઓ વિદ્યાર્થી ચળવળમાં સક્રિય હતા. હકીકતમા હડતાળ પડાવવાને કારણે વડોદરા યુનિવર્સિટી તેમણે છોડવી પડી હતી અને ત્યાર પછી મુંબઈ જઈ કાયદાનો અને સમાજશાસ્ત્રનો તેમણે અભ્યાસ કર્યો હતો. ૧૯૪૬મા પ્રોફેસર જી એસ. ઘુર્યેના માર્ગદર્શન હેઠળ તેઓએ પીએચ ડી કર્યું હતું

કોલેજના અભ્યાસ દરમ્યાન તેમની રાજકીય પ્રવૃત્તિઓ ચાલુ હતી ખાસ કરીને મજદૂર પ્રવૃત્તિમા તેઓ સક્રિય હતા અને મુંબઈ ઈલેક્ટ્રિસિટી સપ્લાય કામદાર, ગોદી કામદાર, કાચ બનાવવાના કામદાર યુનિયનમા તેઓ કામ કરતા હતા. કામદારોના અભ્યાસવર્તુળ ચલાવતા આ સમય દરમ્યાન તેઓ નીરાબહેન દેસાઈના સંપર્કમા આવ્યા અને બન્નેએ લગ્ન કર્યાં નીરા દેસાઈ પોતે જ સમાજશાસ્ત્રી છે અને નારી અભ્યાસો વિકસાવવામા તેમનુ ઘણું પ્રદાન છે. બન્નેએ એકબીજાના જીવનઘડતરમા ઘણો મોટો ફાળો આપ્યો છે.

૧૯૩૦ના દાયકામા મુંબઈના પ્રખર વિદ્વાન માર્ક્સવાદી સી જી. શાહ હતા. અક્ષયભાઈ પર તેમની ઘણી મોટી અસર હતી. ૧૯૩૪મા તેઓ સામ્યવાદી પક્ષના સભ્ય બન્યા પણ પક્ષના માળખા અને કાર્ય પદ્ધતિથી તેઓ અકળાઈ ઊઠ્યા. ખાસ કરીને બીજા વિશ્વયુદ્ધ વખતે જ્યારે પક્ષે બ્રિટિશ સરકારને ટેકો આપવાનું નક્કી કર્યું ત્યારે તે નિર્ણયની વિરુદ્ધમા તેઓએ પક્ષમાથી રાજીનામુ આપ્યુ આ સમય દરમ્યાન લીઓન ટ્રોટસ્કીના લખાણો ખાસ કરીને 'રશિયન ક્રાંતિ' અને 'રીવોલ્યુશન બિટ્રેડ'થી તેઓ પ્રભાવિત થયા. જુદાજુદા બીજા માર્ક્સવાદી લેખકો તેઓએ વાચ્યા અને તેઓ ટ્રોટસ્કીવાદી બન્યા સ્ટાલીનવાદીઓથી છૂટા પડી ટ્રોટસ્કીવાદીઓએ જે ચોથા આંતરરાષ્ટ્રીય પરિષદની સ્થાપના કરી તેની પ્રવૃત્તિઓમા તેઓ સક્રિય બન્યા.

૧૯૫૩મા તઓ ધી રેવોલ્યુશનરી સોસ્યાલીસ્ટ પાર્ટી (આર. એસ પી.)ના સભ્ય બન્યા. પણ તમના લખાણોનો પક્ષે અસ્વીકાર કર્યો એટલે તેઓએ ૧૯૮૧મા તે પક્ષ છોડ્યો. ત્યારપછી તેઓ કોઈ પક્ષમા જોડાયા નહિ; પણ ઈન્કલાબી કોમ્યુનીસ્ટ સંગઠનની પ્રવૃત્તિઓમાં તેઓએ જુદી જુદી રીતે સાથ અને સહકાર છેવટ સુધી આપ્યો. આ સંગઠનની વડોદરાની પ્રવૃત્તિમા તેઓ સક્રિય હતા. ગુજરાતમા આદિવાસી અને દલિતોની અસ્મિતા અને ન્યાયની માગણી અંગે ચાલતી પ્રવૃત્તિઓ, માનવ અધિકાર અંગેના આંદોલનો તથા સ્ત્રી મુક્તિ અને કામદારોના અધિકારો માટેના સંઘર્ષમા અક્ષયભાઈ સતત સંકળાયેલા રહ્યા હતા આ પ્રવૃત્તિઓ ચલાવનારાઓને તેમના તરફથી સતત પ્રોત્સાહન અને માર્ગદર્શન મળતુ રહ્યુ હતુ.

ડો એ. આર. દેસાઈએ એકેડેમિક કારકિર્દીની શરૂઆત મુંબઈની સિદ્ધાર્થ કોલેજના સમાજશાસ્ત્રના વ્યાખ્યાતા તરીકે ૧૯૪૬મા કરી ૧૯૫૧મા મુંબઈ યુનિવર્સિટીમા જોડાયા. ત્યાથી તેઓ પ્રોફેસર અને સમાજશાસ્ત્ર વિભાગના વડા તરીકે ૧૯૬૭મા નિવૃત્ત થયા રાષ્ટ્રીય સમાજશાસ્ત્ર મંડળ અને ગુજરાત મંડળના સમાજશાસ્ત્ર તેઓ પ્રમુખ હતા

ભારતીય રાષ્ટ્રવાદ અને રાષ્ટ્રીયતા, વિકાસની તરાહ, ખેડૂત આંદોલન અને માનવ લોકશાહી અધિકારો આ વિષયોની આજુબાજુ તેઓએ અનેક લખાણો લખ્યા છે તેઓનુ પુસ્તક 'સોશીયલ બેકગ્રાઉન્ડ ઓફ ઈન્ડીયન નેશનાલીઝમ' જે ૧૯૪૮મા પ્રસિદ્ધ થયું હતુ તે ખૂબ જ ખ્યાતિ પામ્યુ છે તેની ૧૦ કરતા પણ વધુ આવૃત્તિઓ થઈ છે અને ભારતની લગભગ બધી જ ભાષાઓમા એનો અનુવાદ થયો છે ભારતમા જે પ્રકારનો મૂડીવાદી વિકાસ થઈ રહ્યો છે તેના તેઓ આલોચક હતા તેઓ માનતા હતા કે ભારતનો મૂડીવાદી વર્ગ ભારતનો વિકાસ કરવા માટે શકિતશાળી નથી અને આ વિકાસ દ્વારા ભારતની ગરીબાઈ અને આર્થિક પછાતપણું દૂર થશે નહિ માનવ અધિકારો અંગેના અભ્યાસોમા તેઓએ પ્રતિપાદિત કર્યું છે કે દિવસે ને દિવસે રાજ્ય ગરીબ શોષિત લોકો સામે વધુ જુલ્મી અને ક્રુર બનતુ જાય છે અને લોકોના મૂળભૂત પ્રાથમિક અધિકારોને છીનવી લે છે આ સામે તેઓ

વ્યક્તિગત રીતે જે કંઈ થાય તે પ્રયત્નો સક્રિય રીતે છેવટ સુધી કરતા હતા.

'પડકાર'ના છેલ્લા અંકમાં નવી આર્થિક નીતિની આમ જનતા પર જે અસર પડી છે તે સામે તેઓ આક્રોશ વ્યક્ત કરતા લખે છે. 'નવી આર્થિકનીતિનો અમલ એટલે શોષણચક્ર વધુ તીવ્ર બનાવવું. શાસકોની એક જ ફરજ ગણવામાં આવી છે કે નફાખોર ખાનગી સાહસોને બધી છૂટ—કાનૂન ભંગની, કાળા ધોળા કરવાની, લઘુતમ સગવડો અંગે તેમના અમાનવીય અભિગમ તરફ આંખ આડા કાન કરવાની, કરચોરીની—આપવી અને વર્ષોના સંઘર્ષ પછી જે થોડી ઘણી સુવિધા અને આર્થિક સુરક્ષા સરકાર દ્વારા પ્રાપ્ત કરી હતી તે સર્વને તિલાંજલિ આપવી. સામાન્ય ગરીબ શ્રમજીવી જનતા આ સર્વ સામે અવાજ ઉઠાવે તો તેમને "રાષ્ટ્રીય એકતા" અને કાયદો વ્યવસ્થા જાળવવાનાં બહાના નીચે વ્યાપક દમન દ્વારા કચડી નાખવા.'

અક્ષુભાઈ માટે 'સમાજવાદ' અને 'લોકશાહી' એકબીજાના પૂરક હતા, વિરોધી નહિ. લોકશાહી એટલે મૂડીદાર મૂડીવાદીઓના વર્ચસ્વ વાળી અને ચૂંટણીનો તમાશો કરતી વ્યવસ્થા નહિ, પણ લોકશાહી એટલે શ્રમજીવી લોકોના વર્ચસ્વવાળી સામાજિક–રાજકીય વ્યવસ્થા જે વ્યવસ્થામાં શ્રમજીવીઓની ભાગીદારી હોય તો જ 'સમાજવાદ' વિકસી શકે. આથી તેઓ અમલદારશાહી 'સમાજવાદ' ને કહેવાતો સમાજવાદ કહેતા. તેમની દૃષ્ટિએ રશિયામાં જે ક્રાંતિ થઈ હતી તે ચિરસ્થાયી ક્રાંતિ ન હતી. ટ્રોટસ્કીને અનુસરીને તેઓ માનતા કે કોઈ એક રાષ્ટ્રમાં તે રાષ્ટ્ર પૂરતી સીમિત સમાજવાદી ક્રાંતિ લાવી શકાય નહિ. તે માટે દુનિયાના બધા રાષ્ટ્રોમાં ક્રાંતિ લાવવી પડે. 'કામદારવર્ગના હાથે સત્તાપ્રાપ્તિ એ ક્રાંતિનો અંત નથી, પણ તે ક્રાંતિની શરૂઆત છે. રાષ્ટ્રીય અને આંતરરાષ્ટ્રીય વર્ગ-વિગ્રહના પાયા પર જ સમાજવાદી સમાજરચના રચવી શક્ય છે." સમાજવાદી ક્રાંતિ રાષ્ટ્રીય માળખામાં શરૂ થાય પણ જો તે આંતરરાષ્ટ્રીય ક્ષેત્રે ન વિકસે અને વિશ્વમાં ન ફેલાય તો એક દેશમાં આવેલ ક્રાંતિ લાંબો વખત ટકી ન શકે.

દેશમાં અને ખાસ કરીને ગુજરાતમાં સમાજવાદી સમાજરચના માટેના પરિવર્તન માટે જેઓ કામ કરે છે તે સંગઠનો અને વ્યક્તિઓ માટે અક્ષુભાઈની ચિરવિદાયની ખોટ ભાગ્યે જ પૂરી શકાશે.

ભારતમાં સમાજશાસ્ત્રીય સંશોધન અને અધ્યાપન સંબંધી કેટલાક વિચારો

એ. એમ. શાહ

૧૯૫૦ પછીના સમયમા ભારતમા સમાજશાસ્ત્રીય વ્યવસાય અંગે જે કોઈ વ્યક્તિ સર્વેક્ષણ કરે તેને સમાજશાસ્ત્રીય વ્યવસાયના કદમા જે ગંજાવર વધારો થયો છે તે જાણીને આશ્ચર્ય ઉદ્ભવે તેવુ છે દાખલા તરીકે આ સમયગાળામા ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટીના આજીવન સભ્યોની સખ્યા ૧૦૦ માથી વધીને ૧૫૦૦ જેટલી થઈ છે આ ઉપરાત એવા ઘણા અધ્યાપકો હશે કે જેઓ સમાજશાસ્ત્રના વ્યવસાયમા હોય પણ ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટીનુ સભ્ય પદ નહિ ધરાવતા હોય

વ્યવસાયનુ જે વિશાળ કદ છે તેના સદર્ભમા સમાજશાસ્ત્રીય સશોધન અને લખાણોનુ પ્રમાણ ઓછુ છે, એ ખેદજનક ગણાય. જોકે ૧૯૫૦ સુધીના સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્યની સરખામણીએ છેલ્લા ૪૦ વર્ષોના ગાળામા વિષય સંબધી નોંધપાત્ર સાહિત્ય પ્રગટ થયું છે. આ વિકાસ વિષયની જુદી જુદી શાખાપ્રશાખાઓમા પણ જોઈ શકાય છે જેમકે ઉદ્યોગલક્ષી સમાજશાસ્ત્ર, શિક્ષણનુ સમાજશાસ્ત્ર, તબીબી સમાજશાસ્ત્ર, રાજકારણનુ સમાજશાસ્ત્ર વગેરે જેમા જ્ઞાતિ, ગામડુ અને સયુક્ત કુટુબનો જ સમાવેશ થતો હોય તેવા ફક્ત ભારતીય સમાજશાસ્ત્ર વિષે હવે આપણે બોલી શકીશુ નહિ.

સમાજશાસ્ત્રીય સશોધન અને લખાણોમા જે નવી શાખાપ્રશાખાઓનો વિકાસ થઈ રહ્યો છે એ જોઈને ખરેખર આનંદ થાય છે આમ છતાં સમાજશાસ્ત્રમા સશોધન માટેના જે પારંપરિક ક્ષેત્રો અને વિષયો છે તેના તરફ જે ઉપેક્ષા વધી રહી છે તે પણ જોઈ શકાય છે

સશોધનનુ આવુ એક ક્ષેત્ર ગ્રામીણ અભ્યાસોને લગતુ છે. આપણે એ સ્વીકારવુ જોઈએ કે ભારતીય સમાજશાસ્ત્ર માટે ૧૯૫૦ અને ૧૯૬૦મા થયેલા ગ્રામીણ અભ્યાસો દ્વારા અનુભવજન્ય તેમજ સૈદ્ધાંતિક રીતે નક્કર પાયો નાખવાનુ કામ થયુ હતુ. કોઈને કદાચ એમ લાગે કે હવે એ જ પ્રકારના ગ્રામીણ અભ્યાસો કરવાની જરૂર નથી.

પરતુ ગ્રામીણ અભ્યાસો બિલકુલ ન જ કરવા એ ગભીર ભૂલ ગણાશે ૩૦ થી ૪૦ વર્ષ પછી ગામડાઓમા શુ થઈ રહ્યુ છે એ જાણવુ નિર્વિવાદ રીતે જરૂરી છે. આપણે જેવુ માન્યું હતુ તેમ ગ્રામીણ સમુદાયો ખરેખર વિઘટિત થઈ ગયા છે કે નહિ તે આપણે જાણવાની જરૂર છે.

જો ગ્રામીણ સમુદાયો વિઘટિત થઈ ગયા હોય તો ગામડાના લોકો કઈ નવી સામાજિક રચનામા જીવે છે? આજે ગ્રામીણ સમાજમા વિભિન્ન સામાજિક સંસ્થાઓનુ સ્વરૂપ કેવુ છે ત પણ આપણે જાણવાની જરૂર છે. આ બધી જાણકારી મેળવવા માટે દેશના જુદા જુદા ભાગોમા ગ્રામીણ અભ્યાસો કરવા જરૂરી બની રહે છે

સશોધન માટે એવુ જ બીજુ એક પારપરિક ક્ષેત્ર જ્ઞાતિપ્રથાનુ છે આ સસ્થા સબધી અગાઉ અનેક અભ્યાસો થયા છે જ્ઞાતિવ્યવસ્થા સમાજના ઘણા શક્તિશાળી પરિબળ તરીકે ચાલુ હોવા છતાં

હાલમાં તેના અભ્યાસો પરત્વે પર્યાપ્ત ધ્યાન અપાતું નથી.

આઝાદી મળ્યા પછી રાજકારણમાં જ્ઞાતિની ભૂમિકામાં ઘણો વધારો થયો છે. તદ્ઉપરાંત મંડલ કમિશનના અહેવાલના અમલીકરણના આંદોલન પછી તો જ્ઞાતિપ્રથાની ભૂમિકા રાજકારણમાં ઓર વધી જાય છે.

સમાજશાસ્ત્રીઓ જ્ઞાતિના રાજકીય પાસાથી માહિતગાર છે. પરંતુ જ્ઞાતિનાં અન્ય પાસાંઓના અભ્યાસો અંગે સમાજશાસ્ત્રીઓ જાણે કે દુર્લક્ષ સેવી રહ્યા છે. ઉદાહરણ તરીકે વિશાળ જ્ઞાતિસમુદાયોને અથવા તો ઊભા એકમો (Vertical Units)ને સંગઠિત અને વિઘટિત કરનારાં પરિબળો કયાં છે? યાદવ, જાટ, મરાઠા, કોળી, લિંગાયત, ઓકલીગા, કામા અને રેડ્ડી જેવા ઊભા મોટા એકમો કાયમ સંપીલા રહી શકશે એવું કેટલે અંશે કહી શકાય તેમ છે?

શું આપણે એવું વિશ્વાસપૂર્વક કહી શકીશું ખરા કે જૂના પેટાજ્ઞાતિના અને પેટા પેટા જ્ઞાતિના એકમોએ પોતાની પ્રસ્તુતતા પૂરેપૂરી ગુમાવી દીધી છે? આ પ્રશ્નોનો અમુક અંશે ઉત્તર સગપણ સંબંધોના ક્ષેત્રમાંથી મળી શકે એમ છે. વળી નગરીય કેન્દ્રોમાં જ્ઞાતિના સ્વરૂપ વિશે પણ આપણે હજુ અજ્ઞાન જ છીએ.

ખરેખર તો લગ્નક્ષેત્રના અત્યાર સુધીમાં જેટલા અભ્યાસો થયા છે તેના કરતાં વધુ ઊંડાણભર્યા અને વ્યાપક સ્વરૂપના અભ્યાસો થવાની જરૂર છે. લગ્ન અંગેના મોટા ભાગના અભ્યાસો લગ્ન વિચ્છેદ વિરુદ્ધ જોડાણના સર્વસામાન્ય સિદ્ધાંતોના સંદર્ભચોકઠામાં રહ્યા કર્યા છે.

અભ્યાસ કરવા પૂરતી આ બાબત ઠીક છે, પણ આ જાતના અભિગમથી લગ્ન ગોઠવવામાં કુટુંબની સંપત્તિ અને દરજ્જો તથા વ્યક્તિના અંગત ગુણો જેવાં પરિબળોની તપાસની અવગણના થઈ છે. આ ઉપરાંત ગોઠવણીના લગ્નનો પારંપારિક ખ્યાલ પશ્ચાદ્ભૂમાં રહી જાય છે અને તેની પૂરતી તપાસ કરવામાં આવી નથી.

આધુનિક સમયમાં લગ્ન કરનારાઓની ઉંમરમાં જ્યારે વધારો થઈ રહ્યો છે અને જીવનસાથીની પસંદગીમાં વ્યક્તિના અધિકારની વિચારસરણીની (કે જેને પ્રેમલગ્ન તરીકે ઓળખવામાં આવે છે) હિમાયત થઈ રહી છે ત્યારે લગ્ન અંગેના આપણા અજ્ઞાનની ખાઈ વધુ ઊંડી અને પહોળી બની છે.

બાળલગ્નો જ્યારે સર્વસામાન્ય હતાં ત્યારે જીવનસાથીની પસંદગીની ચિંતામાંથી સંતાનો મુક્ત રહી શકતાં હતાં. પોતાનાં સંતાનોનાં લગ્ન થઈ જાય એની ચિંતા માત્ર માબાપો અને વડીલો જ કરતાં હતાં. આજે આ ચિંતા યુવા અને વડીલ એમ બંને પેઢીના સભ્યો અનુભવે છે. બંને પેઢીના સભ્યોમાં તનાવો જોવા મળે છે.

જો કે નવાં પરિબળો તરફ અનુકૂલનની પ્રક્રિયા ધીમી છતાં ક્રમિક રીતે જાણે ઉદ્ભવી રહી છે. જીવનસાથીની પસંદગી કરવાનું કામ હવે માબાપો અને સંતાનો એમ બન્નેને માટે સંયુક્ત કવાયત જેવું બનતું જાય છે.

જીવનસાથીને પસંદ કરવામાં સંતાનો અમુક પ્રમાણમાં સ્વતંત્રતા ભોગવે છે. સાથોસાથ માબાપની લાગણીની તેઓ સદંતર ઉપેક્ષા પણ કરતા નથી. તેવી જ રીતે માબાપો પોતાના વિચાર અનુસાર સંબંધ થાય એમ કરવા માગતા હોવા છતાં એ માટે સંતાનો ઉપર દબાણ પણ કરતા નથી. માબાપો સમાજીકરણની પ્રક્રિયા દ્વારા નવા વિચારોની અસરોને ચાલાકીપૂર્વક હળવી કરવા મથામણ કરતા હોય છે.

આમ જીવનસાથીની પસંદગીની બાબત સાથે સંકળાયેલી મર્યાદાઓની અંદર રહીને સ્વતંત્રતાનો ઉપયોગ થાય છે. બદલાયેલી પરિસ્થિતિમાં જીવનસાથીની પસંદગીને પ્રભાવિત કરતાં પરિબળો અને દેશના કુટુંબજીવન ઉપર તેના પ્રભાવો અંગે ગંભીર સમાજશાસ્ત્રીય સંશોધનો થાય એ જરૂરી છે.

હિંદુઓમાં લગ્નને લાગેવળગે છે ત્યાં સુધી આપણે

કહેવાતા આંતરજ્ઞાતિય લગ્નનો પ્રશ્ન બરાબર સમજી લેવો જોઈએ. એક બાજુએથી આંતરજ્ઞાતિય લગ્નોનું પ્રમાણ વધતું જતું હોય એમ આપણે જોઈએ છીએ. એનો અર્થ એમ થાય કે લગ્ન પોતાની જ્ઞાતિની અંદર જ થઈ શકે એવા અંતર્લગ્નના નિયમ ઉપર આધારિત જ્ઞાતિસંસ્થાની સરહદો શિથિલ થઈ છે. એટલે કે જ્ઞાતિ ઢીલી બની છે. તો બીજી બાજુએથી સરકારમાંથી અનામતના લાભો લેવા માટે જ્ઞાતિ સરહદો ઉપર વધુ ભાર મુકાતો જાય છે. અર્થાત્ જ્ઞાતિ મજબૂત બની છે.

પછાત વર્ગોમાં આંતરજ્ઞાતિય લગ્નના કિસ્સાઓ બહુ બનતા નહિ હોય એમ લાગે છે. વસ્તીમાં પછાત વર્ગોનું ઘણું મોટું પ્રમાણ છે. તેઓ મુખ્યત્વે ગ્રામીણ વિસ્તારોમાં રહે છે. આંતરજ્ઞાતિય લગ્નો મોટેભાગે ઉપલી જ્ઞાતિઓ કે જે નગરીય કેન્દ્રોમાં રહે છે તેમાં થતાં જણાય છે.

શું એમ કહી શકાય ખરું કે ઉપલી જ્ઞાતિઓ વર્ગના ધોરણે જોડાણો કરે છે અને પોતાની સ્થિતિ જાળવી રાખવા માટે અંદરોઅંદર લગ્ન કરે છે? આપણે સમજી શકીએ તેના કરતાં આ પરિસ્થિતિ ઘણી જટિલ છે કેમકે મોટા ભાગના આંતરજ્ઞાતિય લગ્નો આંતર પેટા જ્ઞાતિય અને આંતર પેટા પેટા જ્ઞાતિય લગ્નો હોય છે.

લગ્ન પોતાની લક્ષ્મણરેખાની અંદર જ થાય તે માટે દરેક જ્ઞાતિ પ્રયત્નશીલ હોય છે. આ બાબતમાં જ્ઞાતિની આધુનિક વ્યૂહરચના લગ્નમેળાના આયોજનમાં જોઈ શકાય છે. બદલાયેલી પરિસ્થિતિમાં જ્ઞાતિ અને લગ્ન વચ્ચેના સંબંધો અંગે તલસ્પર્શી અભ્યાસો હાથ ધરવાની જરૂર છે.

છેલ્લા બે દસકાઓમાં ભારતીય સમાજશાસ્ત્રમાં જો કોઈ નોંધપાત્ર વિકાસ થયો હોય તો તે જાતિ (જેન્ડર) ના અભ્યાસો વિકસ્યા તે છે. આને લીધે કુટુંબ અને લગ્નના અભ્યાસો કરવા માટે ઘણા નવા પડકારો ઉદ્ભવ્યા છે.

તો બીજી બાજુએથી જાતિ અંગે અભ્યાસો કરનારા વિદ્વાનોને એમ મહેસૂસ થવા લાગ્યું છે કે જાતિઅભ્યાસોને કુટુંબસંસ્થાના સમગ્રતયા અભ્યાસો સાથે જોડવાની જરૂર છે. મારું એમ માનવું છે કે આ બાબતમાં ભારતીય રસ્તો ખોળી કાઢવો જોઈએ અને પશ્ચિમના મોડેલ્સનું આંધળું અનુકરણ કરવું જોઈએ નહિ.

આનું કારણ એ છે કે આપણે હજુ ભારતમાં કુટુંબસંસ્થા શિથિલ થવાની શક્યતા નિહાળતા નથી. સંયુક્ત કુટુંબ કે બૃહદ કુટુંબ સંસ્થા શિથિલ થઈ હોય એવી શક્યતા છે. આ વાસ્તવિકતા સાથે જાતિ અભ્યાસોનો મેળ બેસાડવો પડશે.

ભારતમાં કુટુંબનો અભ્યાસ કરવામાં બીજો પડકાર દેશમા વૃદ્ધો અને પ્રૌઢોની વસ્તીમાં ઝડપથી થઈ રહેલ વધારાનો છે. રાજ્ય વૃદ્ધોને સામાજિક સલામતીની જોગવાઈઓ નજીકના ભવિષ્યમાં પૂરી પાડે એવા સંજોગો દેખાતા નથી

આથી કુટુંબે જ વૃદ્ધોની સારસંભાળ લેવાનું કામ ચાલુ રાખવુ પડશે. શું કુટુંબ આ કાર્ય સંતોષકારક રીતે બજાવી શકશે? એનો જવાબ વૃદ્ધો અને યુવા પેઢીના સભ્યો નવી પરિસ્થિતિમાં કઈ રીતે અનુકૂલન કરી શકશે તેના ઉપર મહદ અંશે આધારિત છે.

જાતિ સંબંધો—પછી ભલે તેમાં વૃદ્ધોની અને સંતાનોની પરિસ્થિતિનો સમાવેશ થતો હોય—કુટુંબ-સગપણ સંબંધો અને લગ્નના સમગ્ર સંકુલ સાથે વિચાર કરવો જોઈએ. આમાંથી કોઈ એકની અલગ રીતે વિચારણા કરીને સમજૂતી મેળવીશું તો ગંભીર વિકૃતિઓના ભોગ બનીશું અને ઉપાયો યોજવામાં મુશ્કેલીઓ પડશે.

કુટુંબનો અભ્યાસ કરવા માટેના જ્યારે પડકારો વધી રહ્યા છે ત્યારે તેના અભ્યાસ માટેની રુચિમાં એટલો વધારો થયો હોય એમ જોવા મળતું નથી. સંશોધન માટેનું આ એક એવું વધારાનું ક્ષેત્ર છે કે જેની

ઉપેક્ષા થઈ રહી છે.

ભારતીય સમાજશાસ્ત્રનું ભાવિ ઘડવા માટે નગરીય અભ્યાસો તરફ અત્યાર સુધીમાં જેટલું ધ્યાન અપાયું છે તેના કરતાં વધુ ધ્યાન આપવાની જરૂર છે. ૧૯૯૧ની વસ્તી ગણતરીના અહેવાલ અનુસાર ભારતની ૨૭% વસ્તી નગરોમાં રહે છે. આ ટકાવારીમાં પણ ઝડપથી વધારો થઈ રહ્યો છે.

તદ્ઉપરાંત નગરીય સમાજ ગ્રામીણ સમાજ તથા સમગ્ર સમાજવ્યવસ્થા ઉપર જબરદસ્ત પ્રમાણમાં અસર કરી રહ્યો છે. નગરીય સમાજ અંગેના સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસો એટલા પ્રમાણમાં વિકસ્યા નથી.

મારું એવું મંતવ્ય છે કે નગરીય અભ્યાસો અંગે મહત્ત્વની વિચારણા કરવાની ખાસ જરૂર છે. આ સંદર્ભમાં ગ્રામીણ સમાજશાસ્ત્રના વિકાસનો ઇતિહાસ યાદ કરીએ તો જણાશે કે ૧૯૫૦ અને ૧૯૬૦ના દશકામાં ભારતના જુદાજુદા ભાગોમાં ભારતના અને પશ્ચિમના જુદાજુદા પ્રતિષ્ઠિત સમાજશાસ્ત્રીઓ દ્વારા ગ્રામીણ ક્ષેત્રીય અભ્યાસો હાથ ધરવામાં આવ્યા હતા. ભારતમાં ગ્રામીણ સમાજશાસ્ત્રના વિકાસમાં આ અભ્યાસોનો નોંધપાત્ર ફાળો હતો.

નગર સમાજશાસ્ત્રના નક્કર વિકાસ માટે ભારતના જુદાજુદા પ્રદેશોમાં આવેલાં નગરોના આ રીતે અભ્યાસો હાથ ધરવાની હિલચાલ કરવાની જરૂર છે. જો કે ગામડાંઓના જે રીતે ક્ષેત્રીય અભ્યાસો થાય તે જ ક્ષેત્રીય રીતે નગરોના અભ્યાસો થઈ શકે નહિ. નગરોના ક્ષેત્રીય અભ્યાસો કરવાની રીત જુદી હોવી જોઈએ અને તેનું કાળજીપૂર્વક આયોજન થયેલું હોવું જોઈએ.

જો આપણે નગરીય સમાજને સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિબિંદુથી સમજવો હોય તો નગરીય કેન્દ્રોના ક્ષેત્રીય અભ્યાસની અનિવાર્ય જરૂરિયાત છે. મને એવી દૃઢ આશંકા છે કે ભારતીય સમાજ અને સંસ્કૃતિના સ્વરૂપ અંગેના દૃષ્ટાંતો અને ખ્યાલો કાં તો પૂરેપૂરા ગ્રામીણ સમાજ ઉપર આધારિત છે અથવા તો નગરીય સમાજ વિષેના ખ્યાલો ઉપર આંશિક પ્રમાણમાં આધારિત છે. નગરીય સમાજશાસ્ત્રનો નક્કર વિકાસ ભારતીય સમાજ અને સંસ્કૃતિ વિષે સંતુલિત અને સુગ્રથિત દૃષ્ટિબિંદુ ઉત્પન્ન કરાવવામાં આપણને મદદ કરશે. કોઈ એમ દલીલ કરી શકે કે નગરના અમુક કારખાનાં, સરકારી કાર્યાલય, દવાખાના કે શાળાનો અભ્યાસ એ નગરીય સમાજનો જ અભ્યાસ કહી શકાય. આ અલબત્ત સાચું છે.

પણ આપણે નગરીય સમાજના સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિબિંદુની જરૂર છે. નગરના જુદા જુદા લત્તા-મહોલ્લાના અભ્યાસો દ્વારા આ પ્રાપ્ત કરી શકાય. આવા અભ્યાસોએ નગરીય માનવીને ઘર અને પરિવારમાં, સગપણ અને લગ્ન સંબંધમાં, જ્ઞાતિ અને ધર્મમાં, મિત્રો, સહકાર્યકરો અને સ્વૈચ્છિક સંગઠનોમાં નિર્દેશવો જોઈએ.

આવા અભ્યાસો થયા પછી જ તેને નગરની કોઈ વિશેષ રચના સાથે જોડવો જોઈએ. નગરીય સમાજના પડકારો ઘણા છે અને વિવિધ જાતના છે. ભારતીય સમાજશાસ્ત્રે આ પડકારો સાથે કામ પાડવાનો સમય પાકી ગયો છે.

દેશના મુખ્ય ધાર્મિક સમુદાયો વચ્ચે તાજેતરમાં જે હિંસક સંઘર્ષની ઘટનાઓ બની છે તેણે ભારતીય સમાજ અને સંસ્કૃતિમાં ધર્મ કેટલું પ્રભાવશાળી પરિબળ છે તે તરફ અભ્યાસીઓનું ફરીથી ધ્યાન ખેંચ્યું છે. આ સંઘર્ષને લીધે ધર્મ વિરુદ્ધ બિનસાંપ્રદાયિકતાની ચર્ચા ઉત્પન્ન થવી જોઈએ. ધર્મનું રાજકીય ક્ષેત્રે પ્રગટીકરણ સમજી શકાય તેવું છે.

આમ છતાં લોકોના રોજિંદા જીવનમાં ધર્મના સ્થાનને સમજવાની અને દરેક ધર્મમાં ઉદ્ભવતી પરિવર્તનની પ્રક્રિયાને સમજવાની સમાજશાસ્ત્રીય ચુનોતી તો ઊભી જ છે. બહુત્વવાદી સમાજમાં ઉદ્ભવતી સંઘર્ષની પરિસ્થિતિની ઘટનાથી ધાર્મિક ઓળખને પરિભાષિત કરી શકાય નહિ.

દરેક ધર્મની અંદર શું બની રહ્યું છે તે પણ

ધ્યાનમાં લેવાવું જોઈએ ધર્મને સમજવા માટે સંઘર્ષની ઘટના જેટલી અગત્યની છે. એટલી જ ધર્મમા થતાં પરિવર્તનની ઘટના પણ મહત્ત્વની છે કમનસીબે આજના સમયમા ધર્મના અભ્યાસને સમાજશાસ્ત્રમા જોઈએ એટલી અગતા આપવામા આવી નથી ઘણી યુનિવર્સિટીઓના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગોમા ધર્મના વિષયનુ અધ્યાપન ઠામુકુ થતુ નથી ધર્મ અંગે સંશોધનનું પ્રમાણ પણ ઘણુ અલ્પ છે

મને એમ પણ લાગે છે કે ભારતમા ધર્મ સંબંધી તાજેતરના સંશોધનોમા ધર્મના ખ્યાલો અને સંજ્ઞાઓ કે સંકેતો ઉપર વધુ પડતો ભાર મુકાયો છે ધર્મના સામાજિક સંગઠનના પાસા ઉપર એટલુ મહત્ત્વ આપવામા આવ્યુ નથી. સમાજશાસ્ત્રીઓ એમ માનતા આવ્યા છે કે હિન્દુધર્મ એક એવો ધર્મ છે કે જમા ઔપચારિક સંગઠન જેવું કશું નથી લાંબા વખતથી ચાલતો આવતો આવો ખ્યાલ આને માટે આંશિક પ્રમાણમા જવાબદાર હોઈ શકે. આવા ખ્યાલોનુ પુનરાવલોકન કરવુ જરૂરી છે

હિંદુ ધર્મના સામાજિક સંગઠન અંગે વધુ ધ્યાન આપવાની જરૂર છે હિંદુ ધર્મમા એક સૌથી અગત્યનુ સામાજિક સંગઠન છે જે પંથ, માર્ગ કે સંપ્રદાયને નામે ઓળખાય છે સંપ્રદાયનો અંગ્રેજી અનુવાદ Sect થઈ શકે. દુર્ભાગ્યે સમાજશાસ્ત્રીઓએ અભ્યાસ માટે આને પર્યાપ્ત મહત્ત્વ આપ્યું નથી તેમ જ હિંદુ સામાજિક સંગઠનની અખંડિતતામા તેની ભૂમિકાને સ્વીકૃતિ આપી નથી.

દાખલા તરીકે પ્રોફેસર ટી એન મદનના ધર્મ અંગેના તાજેતરના પ્રકાશનમા (ઑક્સફર્ડ યુનિ પ્રેસ, દિલ્હી ૧૯૯૧) સંપ્રદાય અંગે કશી વિગતો નથી એટલું જ નહિ પણ શબ્દાનુક્રમમા Sectનો ઉલ્લેખ પણ નથી અન્યથા મદનનુ ધર્મ અંગેનુ આ પ્રકાશન એક સારુ પ્રકાશન છે.

જુદા જુદા સંપ્રદાયોની વસ્તી અંગે કશી આધારભૂત કહી શકાય તેવી માહિતી નથી આ વિષય સંબંધી વ્યાપક સ્વરૂપનાં સંશોધનોનો અભાવ પ્રવર્તે છે આમ છતા મારી મર્યાદિત જાણકારીને આધારે હું એમ કહેવાનુ સાહસ કરીશ કે કોઈપણ સંપ્રદાયમાં નવા સભ્યોની જે ભરતી થાય છે, તે અન્ય સંપ્રદાયના અનુયાયીઓનુ ધર્મપરિવર્તન કરાવીને થતી નથી પરંતુ જેમણે કોઈ સંપ્રદાયની કંઠી બાંધી હોતી નથી એવા હિંદુઓની ભરતી કરવામા આવે છે સંપ્રદાયમા નવા સભ્યોની ભરતીની પ્રક્રિયા ધીમી અને અદૃશ્ય રીતે થયા કરતી હોય છે

નગરીય સમુદાયોના ધર્મમા સંપ્રદાયનુ લક્ષણ આગળ પડતું હોઈને નગરીય વસ્તીમા તાજેતરમા જોવા મળેલ ઊંચા વૃદ્ધિ દરે સંપ્રદાયની વસ્તીના દરમા પણ વૃદ્ધિ સર્જી છે. એ પણ નોંધપાત્ર ગણાશે કે જે હિંદુ સ્થળાંતરિતો પરદેશમા ગયા છે તેઓ પોતાની સાથે સંપ્રદાયની સંલગ્નતાને પણ લેતા ગયા છે

હિંદુ સંપ્રદાયની સંજ્ઞાઓ લંડન અને ન્યુયૉર્કની શેરીઓમા પણ જોવા મળે છે. સંપ્રદાયના સભ્ય બનવાથી ઘણી બધી બાબતામા આગવાપણાને પ્રોત્સાહન મળે છે જેમકે હિંદુ ધર્મમાના અમુક દેવદેવીઓની પૂજાનુ આગવાપણુ, અમુક ચોક્કસ ગ્રંથોના વાચનનું આગવાપણું અમુક ચોક્કસ ક્રિયાકાંડ કરવાનુ આગવાપણુ, અમુક ચોક્કસ ધાર્મિક અને આધ્યાત્મિક વિચારોમાં માન્યતાનુ આગવાપણુ અને અમુક વિશિષ્ટ સામાજિક સંગઠનના સભ્ય હોવાનું આગવાપણુ

એક દૃષ્ટિ જોઈએ તો સંપ્રદાયને કારણે ધર્મમા ભાગલા કે વિભક્તતાની સ્થિતિ ઊભી થાય છે પણ બીજી દૃષ્ટિએ જોઈએ તો આમ થવાથી સમાજના બહુત્વવાદી સ્વરૂપને પ્રોત્સાહન મળે છે હિંદુધર્મમાં જુદા જુદા સંપ્રદાયોના જુદા જુદા સ્તરે કેવા આંતર સંબંધો પ્રવર્તે છે તે વિષે આપણી પાસે બહુ માહિતી નથી.

ખાસ કરીને જુદાજુદા સંપ્રદાયોના નેતાઓ વચ્ચેની

આંતરક્રિયાના સ્વરૂપને સમજવા આપણે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. આવી આંતરક્રિયા હિંદુધર્મના સુસંવાદી કે સુગ્રથિત દષ્ટિબિંદુનો નિર્દેશ છે કે નહિ તે પણ સમજવા આપણે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ.

એ બહુ સૂચક છે કે દરેક સંપ્રદાયમાં એક જ વિસ્તારની એક કરતાં વધુ જ્ઞાતિના સભ્યોની ભરતી કરવામાં આવતી હોય છે તેમ જ દરેક મોટો સંપ્રદાય એક કરતાં વધુ વિસ્તારોમાં ફેલાયેલ હોય છે. મુંબઈ કે દિલ્હી જેવાં મોટાં નગરોના કોઈ સંપ્રદાયને વરેલો સમૂહ જુદાજુદા વિસ્તારોના અને એક જ વિસ્તારની જુદીજુદી જ્ઞાતિના સભ્યોથી બનેલ હોય છે.

જ્ઞાતિનાં જે બધાં બંધનો છે તેનો સંપ્રદાય નાશ કરતો નથી પણ તેના વડે જુદીજુદી જ્ઞાતિઓ વચ્ચેની રૂઢિચુસ્તતા ઢીલી પડે છે. સમાજશાસ્ત્રીઓએ ગામડામાં, નગરમાં, પ્રદેશમાં અને સમગ્ર સમાજમાં જ્ઞાતિ અને સંપ્રદાય વચ્ચેના પારસ્પરિક સંબંધોના સૂચિતાર્થોનો હજુ અભ્યાસ કરવાનો રહે છે.

હું થોડા સંપ્રદાયો સંબંધી જે જાણું છું તેના આધારે એમ કહેવાનું સાહસ કરીશ કે દરેક સંપ્રદાયમાં સુધારકો અને ક્રાંતિકારીઓ પણ હોય છે. તેઓ કદાચ પ્રખર બૌદ્ધિકો ન હોય તો પણ પ્રભાવશાળી પ્રવક્તા તો હોય જ છે. તેઓ નવાં પગલાંઓ માટે કાર્યક્રમો સૂચવતા હોય છે. તેમનામાંથી ઘણા આશ્રમો, મંદિરો અને પાઠશાળાઓ જેવી સંસ્થાઓ ચલાવવા ઉપરાંત દવાખાનાં અને શાળાકોલેજો જેવી નવી સંસ્થાઓ પણ સ્થાપતા હોય છે. એમાંના કેટલાક બહુ વિદ્વાન હોય છે. નવું સાહિત્ય પ્રકાશિત કરતા હોય છે. પ્રવચનો આપતા હોય છે અને શાસ્ત્રોનું નવું અર્થઘટન પણ કરતા હોય છે.

પોતાના રાજકીય ઉદ્દેશોની પ્રાપ્તિ માટે રાજકીય પક્ષો ધર્મનો કઈ રીતે અને કેટલો ઉપયોગ કરે છે તેની સાથે હિંદુ ધર્મના ભાવિને ઝાઝું લાગતુંવળગતું નથી. હિંદુ ધર્મના ભાવિનો આધાર તો જુદાજુદા સુધારકો અને ક્રાંતિકારીઓના પ્રયત્નોને લીધે સંપ્રદાયમાં કેટલું અને કેવું પરિવર્તન નીપજી શકે છે તેના ઉપર રહે છે.

છેલ્લા બે દસકા દરમ્યાન આપણા વ્યવસાયમાં જો કોઈ નોંધપાત્ર પરિવર્તન આવ્યું હોય તો તે પ્રાદેશિકતાનું છે. દરેક પ્રદેશમાં ઉચ્ચતર માધ્યમિક શાળાઓમાં, કૉલેજોમાં અને યુનિવર્સિટીઓમાં સમાજશાસ્ત્રના અધ્યાપકોની વધતી જતી સંખ્યા આને માટે મોટે ભાગે કારણભૂત છે. જુદાંજુદાં કારણોસર એક જ પ્રદેશના તેમ જ જુદાજુદા પ્રદેશોના સમાજશાસ્ત્રના અધ્યાપકો વચ્ચે અગાઉના કરતાં હવે આંતરક્રિયા વધતી જાય છે.

જુદા જુદા વર્ગોની પરીક્ષામાં શોધનિબંધોના પરીક્ષકો, અભ્યાસસમિતિના સભ્યો અને એકેડેમિક સમિતિઓના સભ્યો તરીકે એક જ પ્રદેશના અધ્યાપકોની નિમણૂંકો થતી હોય છે. લગભગ દરેક પ્રદેશમાં સમાજશાસ્ત્ર વિષયના પ્રાદેશિક સ્વરૂપનાં મંડળો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. કેટલાક પ્રદેશોમાં તો પેટા પ્રાદેશિક સ્વરૂપનાં મંડળ હોય છે. જેમકે 'મેંગલોર સોશ્યોલોજી એસોશિયેશન.'

આવાં મંડળો વાર્ષિક અધિવેશનો ભરે છે અને પરિસંવાદોનું આયોજન પણ કરે છે. આ મંડળોની કાર્યવાહીનું માધ્યમ સામાન્ય રીતે પ્રાદેશિક ભાષા જ હોય છે. કેટલાંક મંડળો પ્રાદેશિક ભાષામાં સામયિકો પ્રગટ કરે છે. મેંગલોર સોશ્યોલોજી એસોશિયેશન જેવું પેટા પ્રાદેશિક મંડળ અંગ્રેજીમાં પણ સામયિક પ્રકાશિત કરે છે. આ મંડળો અને તેની કામગીરીનું સર્વેક્ષણ થાય તેમ જ અન્ય વિજ્ઞાનોનાં આવાં મંડળો સાથે તેમની તુલના થાય તે જરૂરી છે.

વધુ પાયાનું પરિવર્તન તો એ આવ્યું છે કે સમાજશાસ્ત્રનું પ્રાદેશિક ભાષામાં અધ્યાપન થવા લાગ્યું છે. એક એવો તબક્કો હતો કે જ્યારે વિદ્યાર્થીઓને પ્રાદેશિક ભાષામાં શીખવવામાં આવતું હતું પરંતુ

અધ્યાપકો સમાજશાસ્ત્રનું સાહિત્ય અંગ્રેજીમા વાંચવાનું રાખતા હતા. એમાંના કેટલાક અધ્યાપકોએ તો અંગ્રેજી ભાષામા મૌલિક પુસ્તકો અને લેખો પણ લખ્યા હતા.

આજે આપણે એવે તબક્કે પહોચ્યા છીએ કે મોટા ભાગના અધ્યાપકો અંગ્રેજીમા લખાયેલ સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્ય વાંચતા નથી. માત્ર સ્નાતક કક્ષાએ જ નહિ અનુસ્નાતક કક્ષાએ પણ પ્રાદેશિક ભાષા દ્વારા જ ભણાવવામાં આવે છે એમ. ફીલ. અને પીએચ. ડી. કક્ષાના પ્રાદેશિક ભાષામાં લખાયેલા શોધનિબંધોની સંખ્યા પણ વધતી જાય છે.

આ બધાને કારણે જે અગત્યનો પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે તે અધ્યાપન અને સંશોધનની ગુણવત્તાનો છે તથા પ્રાદેશિક ભાષામા સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્ય અંગેનો છે. હું બધા પ્રદેશોની પરિસ્થિતિથી વાકેફ નથી. સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્ય પ્રગટ કરવામા કોઈ એક પ્રદેશે બીજા પ્રદેશ કરતાં સરખામણીએ સારુ કામ કર્યું હશે. કેટલાક પ્રદેશોમા સારા મૌલિક ગ્રંથો અને ઉત્તમ અનુવાદો પણ પ્રસિદ્ધ થયા હશે

સંશોધનને વરેલી કેટલીક સંસ્થાઓએ આ બાબતમા નોંધપાત્ર પહેલ કરી છે. જુદી જુદી ભાષામા વિષય અંગેના સાહિત્યનું સર્વેક્ષણ કરાવવાની જરૂર છે પ્રાદેશિક ભાષામા પ્રગટ થયેલ વિવિધ પુસ્તકો અને લેખોના અંગ્રેજી ભાષામાં સાર-ભાગ પૂરો પાડવાની જરૂર છે. પ્રાદેશિક ભાષામાં પ્રકાશિત થયેલ સમાજ શાસ્ત્રીય સાહિત્યનો શૈક્ષણિક પ્રક્રિયામા કેટલા પ્રમાણમાં ઉપયોગ થાય છે તેની આપણે તપાસ કરવી જોઈએ

ગુજરાતી ભાષામા લખાયેલા કેટલાક એમ. ફીલ અને પીએચ. ડી. શોધનિબંધોના પરીક્ષણનો મારો અનુભવ એવો છે કે સંશોધન કરતા વિદ્યાર્થીઓ દ્વારા પ્રાદેશિક ભાષામાં ઉપલબ્ધ સાહિત્યનો પણ પૂરેપૂરો ઉપયોગ કરવામાં આવતો નથી.

અંગ્રેજી ભાષામાં લખાયેલ વિષયને સંબંધિત સાહિત્યનો ઉપયોગ ન કરવો એ ખરાબ બાબત છે પણ પ્રાદેશિક ભાષામાં લખાયેલ સાહિત્યનો પણ ઉપયોગ ન કરવો એ ખેદજનક છે. પ્રાદેશિક ભાષાના સાહિત્યનો પણ ઉપયોગ ન થવાથી વિદ્વત્તાનું ધોરણ ઘણુ નીચું ઊતરતું જાય છે. મારે એ પણ નિર્દેશવુ જોઈએ કે ઘણા શોધનિબંધોમા પ્રાદેશિક ભાષાની ગુણવત્તાનું સ્તર પણ ઘણું નિમ્ન કક્ષાનુ હોય છે.

બીજી રીતે કહીએ તો આપણે અંગ્રેજી ભાષા વિરુદ્ધ પ્રાદેશિક ભાષાની સમસ્યાનો જ સામનો કરવાનો નથી પરંતુ એમ. ફીલ અને પીએચ. ડી ના વિદ્યાર્થીઓની ભાષાકીય અને વિદ્વત્તા વિષયક નિમ્ન સ્તરની મૂળભૂત સમસ્યાનો પણ સામનો કરવાનો છે બી. એ. અને એમ. એ. કક્ષાએ અધ્યાપનની સ્થિતિ તો આનાથી પણ બદતર છે

આપણે ત્યા વિદ્યાર્થીઓની વિશાળ સંખ્યાનાં ઘોડાપૂર ઊમટ્યાં છે. આમાના મોટા ભાગના વિદ્યાર્થીઓને સમાજશાસ્ત્ર શીખવા માટે પ્રામાણિક રસ નથી. જોકે આ પ્રશ્ન ઉચ્ચ શિક્ષણ ક્ષેત્રનો આખા દેશમાં છે. તો પણ આપણે તો આપણી જાતને સવાલ કરવો જોઈએ કે સમાજશાસ્ત્રના અધ્યાપકો તરીકે આપણે આપણા વ્યવસાયને અલ્પતમ પ્રમાણમા પણ ન્યાય આપીએ છીએ ખરા ?

અભ્યાસક્રમોને નિયમિત અંતરે અદ્યતન બનાવવામા આવતા નથી. મને એ જાણીને આઘાત લાગ્યો હતો કે કેટલાક પાઠ્યપુસ્તકો જેમકે મેકાઈવર અને પેજ કે જે હું જ્યારે વિદ્યાર્થી અવસ્થામા હતો ત્યારે જરીપુરાણા થઈ ગયા હતા એવા લેખકોના અંગ્રેજીના અને પ્રાદેશિક ભાષાના પુસ્તકો ઘણી યુનિવર્સિટીઓના અભ્યાસક્રમોમાં આજે પણ ચાલુ છે. આપણે એ રીતે મેકાઈવર અને પેજને ખરેખર અજરઅમર કરી દીધા છે.

૧૯૬૦ અને ૧૯૭૦મા કેટલાક પાઠ્યપુસ્તકોનો પ્રાદેશિક ભાષામા અનુવાદ થયો હશે અને ત્યારથી એનો અભ્યાસક્રમમાં સમાવેશ થઈ ગયો હોય એમ કદાચ બનવા પામ્યું હોય અધ્યાપન અને પરીક્ષાની સમગ્ર વ્યવસ્થા

તેમ જ માર્ગદર્શિકાઓ અને ટ્યુશનના વર્ગો આ પાઠ્યપુસ્તકોની આસપાસ જ વિકસ્યા છે. પરિણામે એક વિષચક્ર પેદા થયું છે.

આજે નવાં પાઠ્યપુસ્તકો લખવા માટે કે તેનું ભાષાંતર કરવા માટે કોઈ પ્રોત્સાહનો નથી. પરિણામે કલુષિત વર્તુળ વધુ ને વધુ કલુષિત બનતું જાય છે. આનુ પરિણામ એ આવ્યુ છે કે સમાજશાસ્ત્રનું આપણે જે જ્ઞાન આપીએ છીએ તે ૩૦ થી ૪૦ વર્ષ જેટલુ પાછળું અને જૂનું છે.

મારે એ સ્પષ્ટતા કરવી જોઈએ કે પ્રાદેશિક ભાષામાં સમાજશાસ્ત્ર ભણાવવાની કે તેમાં સાહિત્ય લખવાની વિરુદ્ધમાં હું નથી. પ્રાદેશિક ભાષાઓમાં સમાજશાસ્ત્ર વિકસાવવા માટેની તરફેણમાં નિઃશંક કેટલીક સબળ દલીલો છે. સમાજનું કોઈ સાર્વત્રિક વિજ્ઞાન નથી એ બાબતનો વધુ ને વધુ સ્વીકાર થવા લાગ્યો છે. આવા વિજ્ઞાનના સાર્વત્રિક રીતે યથાર્થ હોય તેવા કોઈ ખ્યાલો અને સિદ્ધાંતો નથી. સમાજ અને સંસ્કૃતિનું દર્શન લોકોને પોતાના ખ્યાલો અને વિચારોની મદદથી થવું જોઈએ.

સમાજશાસ્ત્રને અને સામાજિક તથા સાંસ્કૃતિક માનવશાસ્ત્રને જે તે ભૂમિ સાથે જોડવાની માગ છે. આ દષ્ટિબિંદુ અનુસાર સમાજશાસ્ત્રને અને સામાજિક તથા સાંસ્કૃતિક માનવશાસ્ત્રને પ્રાદેશિક ભાષામાં વિકસાવવા એ જ સાચી બાબત છે. પરંતુ કોઈપણ પ્રાદેશિક ભાષામાં સમાજશાસ્ત્રને વિકસાવવું એ એટલી આસાન વાત નથી. ખૂબ જ અલ્પ સમયની અંદર આ બની શકે નહિ.

આજે જે પરિસ્થિતિ પ્રવર્તે છે તેને સુધારવા માટે કેટલાંક પગલાંઓ ભરવાની જરૂર છે. એક પ્રાદેશિક ભાષામાં જે સારાં સંશોધનો થાય તેની કદર કરવી જોઈએ. જો કે એની ગુણવત્તા સખત માપ દંડો દ્વારા ચકાસવી જોઈએ. બીજું, પ્રાદેશિક ભાષામાં જે કંઈ સારું સાહિત્ય પ્રગટ થયું હોય તેને સમાજશાસ્ત્રની અધ્યાપન પ્રક્રિયામા તે જ ભાષા દ્વારા સાંકળવું જોઈએ. ત્રીજું, પ્રાદેશિક ભાષાના સાહિત્યના વિદ્વાનોનો અંગ્રેજી ભાષાના સાહિત્યના વિદ્વાનો સાથે નિરંતર વિચાર-વિમર્શ થયા કરવો જોઈએ.

જુદીજુદી પ્રાદેશિક ભાષાઓ વચ્ચે અંગ્રેજી ભાષાનો સાંકળરૂપ ભાષા તરીકે ઉપયોગ કર્યા સિવાય અન્ય કોઈ વિકલ્પ દેખાતો નથી. જે વિદ્યાર્થીઓ અને સંશોધકો પ્રાદેશિક ભાષામાં અધ્યયન અને લેખન કરતા હોય તેમણે અંગ્રેજી ભાષાની પર્યાપ્ત આવડત કેળવી લેવી જોઈએ. જેથી કરીને તેઓ પોતાના અભ્યાસ અને સંશોધનમાં અંગ્રેજીમાં લખાયેલ સમાજશાસ્ત્રીય સાહિત્યનો ઉપયોગ કરવા શક્તિમાન બની શકે.

આ વર્ષને આપણે પ્રો. જી. એસ. ઘુર્યેની જન્મ શતાબ્દીના વર્ષ તરીકે ઉજવીએ છીએ. ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટી તેમ જ તેના મુખપત્ર 'સોશ્યોલોજીકલ બુલેટીન'ના પ્રો. ઘુર્યે સ્થાપક હતા. આ અધિવેશન દરમ્યાન ભારતમાં સમાજશાસ્ત્રના વિકાસમાં તેમના પ્રદાનને આપણી અંજલિ આપવા વિચાર-ગોષ્ઠિનું આયોજન કર્યું છે. 'સોશ્યોલોજીકલ બુલેટીન'નો તાજેતરનો અંક આપણે તેમની સ્મૃતિને સમાપત કર્યો છે.

ઘુર્યેનો એક મોટો વારસો તેમણે જે રીતે પોતાની અને પોતાના વિદ્યાર્થીઓની સમાજશાસ્ત્રીય કામગીરીનું કાર્યક્ષેત્ર દર્શાવ્યું છે તે છે. તેમણે પોતાના સમય દરમ્યાન પ્રવર્તતી ત્રણ પરંપરાઓનું સમાજશાસ્ત્રમાં એકીકરણ કર્યું હતું. આ ત્રણ પરંપરાઓ તે માનવશાસ્ત્રીય પરંપરા, સમાજશાસ્ત્રીય પરંપરા અને ભારતીય પરંપરા.

તેમણે પોતાના વિદ્યાર્થીઓને આ ત્રણે પરંપરાઓમાં સંશોધન કરવા વાસ્તે પ્રોત્સાહિત કર્યા હતા. એમના વિદ્યાર્થીઓએ એમના વિદ્યાર્થીઓને પણ આમ જ કરવા પ્રેર્યા હતા. દા. ત. પ્રોફેસર એમ. એન. શ્રીનિવાસે બરોડા અને દિલ્હી યુનિવર્સિટીના બન્ને સમાજશાસ્ત્રના વિભાગોમાં આ ત્રણે પરંપરાઓનું એકીકરણ

કર્યું હતું. અને હવે તેમના વિદ્યાર્થીઓ પણ આમ જ કરે છે.

આથી સમાજશાસ્ત્રના વ્યાપક દષ્ટિબિંદુનો ઉદ્ભવ થયો છે. આવા વ્યાપક દષ્ટિબિંદુને પરિણામે ગણે પરંપરાના વિદ્વાનો 'ઇન્ડિયન સોશ્યોલોજીકલ સોસાયટી'ના સભ્યો અને હોદ્દેદારો પણ બની શકયા છે. એટલે આજે જ્યારે કેટલાક સમાજશાસ્ત્રીઓ સમાજ-શાસ્ત્ર અને સામાજિક માનવશાસ્ત્ર વચ્ચે વૈયક્તિક સ્વરૂપના તફાવતો ઊભા કરી એ તફાવતોને સંસ્થાકૃત કરવાનું યોગ્ય ગણાવે છે એ જાણીને ખેદ થાય છે.

કેટલીક યુનિવર્સિટીઓના સમાજશાસ્ત્ર વિભાગના અધ્યાપનકાર્યમાં પણ આ તફાવતને દાખલ કરવામાં આવે છેઃ એ તેનું વધુ કમનશીબ પાસું છે. આ બધું કેટલીકવાર ખુલ્લંખુલ્લા તો કેટલીકવાર પ્રચ્છન્ન રીતે કરવમાં આવે છે. ઉદાહરણ તરીકે કેટલાક વિભાગોમાં સગપણ સંબંધો અને લગ્ન તથા જાદુ અને ધર્મના વિષયો જ શીખવવામાં આવતા નથી—એટલા જ માટે કે આ ક્ષેત્રોમાં પશ્ચિમના દેશોના મોટેભાગે સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક માનવશાસ્ત્રીઓએ ખેડાણ કર્યું છે. આમ થવાથી ભારતીય વિદ્યાર્થીઓ પોતાના સમાજનાં બે મહત્ત્વનાં પાસાઓ શીખવાની તકથી વંચિત રહી જાય છે.

સમાજશાસ્ત્ર અને સામાજિક માનવશાસ્ત્રને ક્ષેત્રીય કાર્ય અથવા સહભાગી નિરીક્ષણ પદ્ધતિને આધારે પણ જુદા પાડવામાં આવે છે. પણ આવો તફાવત યોગ્ય નથી. હકીકતે તો પ્રોફેસર એમ. એન. શ્રીનિવાસે જણાવ્યું છે તેમ ઠેઠ ઘુર્યેના સમયથી ક્ષેત્રીય અભ્યાસો માટે આગ્રહ રાખવામાં આવ્યો છે, કે જે ક્ષેત્રીય અભ્યાસોના ભારતીય સમાજશાસ્ત્રમાં ઘણાં ઊંડાં મૂળ છે અને જેને કારણે ભારતીય સમાજશાસ્ત્રને ખીચડો બનતા અટકાવી શકાયું છે. ક્ષેત્રીય અભ્યાસોએ જુદા જુદા વિશેષીકરણના અને સંશોધનના નવા સિદ્ધાંતોના વિકાસમાં મહત્ત્વની ભૂમિકા નિભાવી છે. આનો ઉલ્લેખ મેં મારા પ્રવચનના શરૂઆતના ભાગમાં જ કરેલો છે.

અંતમાં હું એમ કહીશ કે સમાજશાસ્ત્ર વિષે ઘુર્યેનું જે ભવ્ય દર્શન હતું તેમાં સમાજનાં બધાં પાસાંઓ આવરી લેવાતાં હોય. આ બધાં એવાં પાસાંઓ છે કે જે સર્વ સ્થળકાળના હોય શકે અને તેનો અભ્યાસ કરવા માટે અસંખ્ય પદ્ધતિઓનો ઉપયોગ થઈ શકતો હોય. આપણે એવા દર્શનને આપણી જાતને પુનર્સમર્પિત કરીએ.*

(અનુ. રમણિક ચુડાસમા)

* ૨૯-૩૧ ડિસેમ્બર ૧૯૯૩માં મેંગ્લોર મુકામે મળેલ અખિલ ભારતીય સમાજશાસ્ત્ર પરિષદનું અધ્યક્ષીય ઉદ્‌બોધન.

(સોશ્યોલોજીકલ બુલેટીન. ૪૩ (૧) માર્ચ ૧૯૯૪)



સુરતનો આર્થિક વિકાસ અને જાહેર જીવન

ઘનશ્યામ શાહ

સુરત ન્યુમોનિક પ્લેગથી ઘેરાઈ ગયું હતું અને તેને કારણે દુનિયાભરમાં તેણે નામોશી વહોરી લીધી. ૨૨ સપ્ટેમ્બરથી ૫ ઑક્ટોબર ૧૯૯૪ દરમ્યાન ૮૮૦ પ્લેગના શંકાસ્પદ દર્દીઓ સિવિલ હોસ્પિટલમાં દાખલ થયા હતા. તેમાંથી ૫૨ દર્દીઓનાં મૃત્યુ થયાં. આધુનિક દવાઓ ટેટ્રાસાયકલીન તથા ડીડીટી અને ગેમેક્ષીનના બેફામ અને આડેધડ ઉપયોગને કારણે રોગ ધાર્યા કરતાં ઘણી ઝડપથી કાબૂમાં આવ્યો અને મૃત્યુ આંક ખૂબ જ મર્યાદિત રહ્યો. ઑક્ટોબરના અંત પછી પ્લેગને કારણે મૃત્યુના કેસ નોંધાયા નથી. અલબત્ત, આ પ્લેગ હતો કે નહિ તેની ચર્ચા ચાલે છે. કોઈક નિષ્ણાત કહે છે કે પ્લેગ હતો અને બીજા નિષ્ણાતો કહે છે કે તે પ્લેગ ન હતો. જે હતો તે રોગ ચેપી હતો અને જીવલેણ પણ હતો કારણ કે જોતજોતામાં સારવાર ન અપાય તો દર્દીનું મૃત્યુ થતું હતું. આ રોગના દર્દી પર ટેટ્રાસાયકલીનની ટ્રીટમેન્ટ કારગત નીવડી છે. આનો વિગતે વૈજ્ઞાનિક અભ્યાસ થવો જોઈએ. એ થવો અત્યંત જરૂરી છે કે જેથી આગ લાગે ત્યારે આપણે કૂવો ખોદવા ન બેસીએ.

આ રોગને કારણે ભારતીયોને અમુક દેશોએ પોતાના દેશમાં દાખલ થતા અટકાવ્યા. આપણી નિકાસ પર વિપરિત અસર પડી. વિદેશી રોકાણકારો આ દેશમાં આવતાં પહેલાં બે વખત વિચાર કરશે. વળી આ શહેરે બે સપ્તાહમાં રૂ. ૧૦૩૩ કરોડનું ઉત્પાદન ગુમાવ્યું. શહેરના ૩૦ ટકા લોકો રોગના ભયથી શહેર છોડીને ભાગી ગયા હતા. આ બધાની શહેરના આર્થિક તંત્ર પર ઘણી મોટી વિપરિત અસર પડી છે.

આ ત્યારે બન્યું કે જ્યારે હજુ ૧૯૯૨નાં કોમી રમખાણોના વજ્રાઘાતમાંથી શહેર બહાર નીકળ્યું નહોતું. આ રમખાણો દરમ્યાન ૨૫૦ જેટલા માણસોનાં ખૂન થયાં હતાં અને ૨૭૮ વ્યક્તિઓને ઈજા થઈ હતી. શહેરે રૂ. ૩૧.૮ કરોડ રૂપિયાની સંપત્તિનું નુકસાન સહન કર્યું હતું. ઉત્પાદનમાં થયેલ નુકસાન તો વધારાનું. વળી આ સમયગાળામાં જે માનસિક યાતનામાંથી શહેરીજનો પસાર થયા હતા તે તો રૂપિયા-પૈસામાં ગણી શકાય નહિ. આ ન પુરાય તેવી ખોટ હતી. આ યાતનામાંથી શહેર માંડ માંડ નોર્મલ અને સ્વસ્થ થવા પ્રયત્ન કરતું હતું અને એક કહેવાતા જ્યોતિષીની આગાહીએ શહેરમાં હાહાકાર ફેલાવી દીધો. કોઈકે એવી આગાહી કરી (આ આગાહી કોણે કરી તે તો હજુ સુધી કોઈને ખબર નથી) કે ઉકાઈ ડેમ ફાટશે અને શહેર ડૂબી જશે. આ સાંભળતાં લોકો ભયભીત થયા અને ઘણા ભાગ્યા. સરકાર કહે કે આ અફવા છે, પણ કોણ માને? ત્યાર પછી પૂર આવ્યું અને તેણે શહેરમાં તારાજી કરી અને પૂર ઊતર્યાં ન ઊતર્યાં ત્યાં તો પ્લેગે દેખા દીધી. આ બધા બનાવો જોકે અલગ અલગ છે અને જુદાંજુદાં કારણોસર છે પણ તે બધામાં એક સામ્ય છે અને તે એ કે શહેરનું વહીવટી તંત્ર તૂટી પડ્યું છે. અને સૌથી મોટી વાત એ છે કે રાજ્ય તેમ જ સરકાર પર લોકોને વિશ્વાસ નથી. જાહેરતંત્રની વિશ્વસનીયતા તદ્દન નીચલી સપાટી પર પહોંચી છે. આ સૌથી વધુ ચિંતાનો વિષય છે.

અલબત્ત, આ લખું છું ત્યારે શહેર પાછું રોજિંદી યથાવત્ જિંદગી તરફ ઝડપથી ફરી રહ્યું છે. નવરાત્રિ-

મા ભલે ગરબા મોગા પાયા પર ન થયા પણ દિવાળી તો ઉત્સાહમા ઉજવાઈ ચડ્ડી પડવાની ધારી પણ ઠીક ઠીક ખવાઈ (અલબત્ત, દર વર્ષ જેટલી નહિ) ચૂટણીઓના નગારા વાગી રહ્યા છે હીરાની ઘટીઓ અને સાળ યથ વત્ ચાલી રહ્યા છે લગનગાળો શરૂ થતા જમણવાર પણ થશે આમ છતા ભય વર્તાઈ રહ્યો છે સૌને—નીતિ ઘડનારાઓ અને સામાન્ય માનવીને—લાગે છે કે આપણે જ્વાળામુખીની ટોચ પર બેઠા છીએ આ શહેરમા કઇ પણ થઈ શકે સૌને લાગે છે કે રોગ એ કારમી ઘટનાએ ની શ્રેણીનો અત નથી બલકે હવે પછી જે ઘણી આપત્તિઓ આવવાની છે તમાની આ એક છે એટલે જ જો વિકલ્પ મળતા હોય તો દરેક વર્ગના ઘણા બધા લોકો તમના જીવનના બાકીના સમય માટે શહેરને 'રામ રામ' કરવાનુ પસદ કરે

અર્થત નનો પ્રકાર, નગરપાલિકાનુ તત્ર અને સમાજમા બદલાતી જતી મૂલ્યપદ્ધતિ આ પ્રકારની મૃત્યુના ઓળા પાથરનારી ઘટનાઓ માટે મહદાશે જવાબદાર છે સુરત શહેરે તેનુ સાસ્કૃતિક લક્ષણ કેટલેક અશે જાળવી રાખ્યુ હોવા છતા તે કેટલાક વૈશ્વિક પરિબળોનુ પ્રતિનિધિત્વ કરે છે, જેમકે લુટારુ અને જુગારિયા તરીકે કામ કરતા મૂડીવાદનુ સ્વરૂપ, સમાજ માથી નૈતિક તાણાવાણાનો થઈ રહેલો ઉચ્છેદ તથા લકવાગ્રસ્ત પ્રજાતત્ર આ લેખ સુરત શહેરનો સામાજિક આર્થિક ચહેરો જે રીતે બદલાઈ રહ્યો છે તેના પર પ્રકાશ પાડવાનો એક પ્રયત્ન છે

સુરતનો ઇતિહાસ તડકાછાયડાવાળો રહ્યો છે ૧૭ મી અને ૧૮મી સદીમા સુરત દેશમા અને વિદેશમા એક સમૃદ્ધ વેપારનુ કેન્દ્ર હતુ તની સમૃદ્ધિ મુબઈના વિકાસના કારણે તથા હરીફાઈ કરતા વેપારીઓના અદર અદરના કલહને કારણે નાશ પામી સ્થગિતતા અને અવનતિના ખૂબ લાબા સમયગાળા પછી ૧૯૬૦ના મધ્ય ભાગથી તેની સમૃદ્ધ થવાની શરૂઆત થઈ છેલ્ના ત્રણ દસકામા તેની વસ્તી ચાર ગણા કરતા પણ વધુ વધી છે ૧૯૭૧મા તે વસ્તી ૩ ૯૧ લાખની હતી ૧૯૯૧મા તે ૧૪ ૯૧ લાખની થઈ હાલમા એ વસ્તી ૨૦ લાખની સખ્યાને વટાવી ગઈ છે ૧૯૭૧ મા દેશના મોટા શહેરોમા તેનો ક્રમ ૧૦મો હતો, હાલમા ૧૨મો છે

આર્થિક વિકાસ

જિનસ ગઠિત ક્ષેત્રમા થયેલા લઘુ ઉદ્યોગોના એકાએક વિકાસે શહેરની વસ્તી વધારવામા ફાળો આપ્યો છે જરી અને હાથસાળ ઉદ્યોગ—જે પછીથી પાવર લુમમા બદલાયો—પર પરાગત ઉદ્યોગો છે, આમ છતા જરીનુ કેન્દ્ર અત્યત મર્યાદિત છે હીરાને પહેલ પાડવા અને પોલિશ કરવાનો ઉદ્યોગ તાજેતરનો વધારો છે ૧૯૮૦ના મધ્ય ભાગથી મોટા પાયાના પેટ્રો કેમિકલ ઉદ્યોગોએ શહેરના વિકાસની ગતિમા વધારો કર્યો છે

પાવર લુમ ઉદ્યોગ

મુખ્યત્વે નાયલોન અને પોલિસ્ટર જેવા સિન્થેટિક કાપડના ઉત્પાદનનુ દેશના મોટા કેન્દ્રો પૈકીનુ સુરત એક મોટુ કેદ્ર છે એક જમાનામા આ શહેર તના કિનખાબ કાપડ માટે મશહૂર હતુ સાડીઓ, રેશમી સામાન, કિનખાબ અને દુપટ્ટાઓનુ વણાટકામ શહેરમા મુખ્ય પર પરાગત વ્યવસાય હતો ૧૭૯૫મા ૧૫,૭૭૭ સાળો હતી આમાની ત્રીજા ભાગની મુસ્લિમો દ્વારા ચલાવાતી અને બાકીની ખત્રીઓ અને કણબીઓ દ્વારા (હવે જેઓ પાટીદારો તરીકે ઓળખાય છે)[૧] ૧૮મી સદીમા યુરોપમા ટેક્સટાઇલ ઉદ્યોગની ચઢતી થવાથી સળોની સખ્યામા ઘટાડો થયો વીજળીનો પુરવઠો મળતો થવાથી તેમ જ સિન્થેટિક યાર્ન મળતુ થવાથી બીજા વિશ્વ યુદ્ધ પછી હાથસાળોનુ સ્થાન પાવર લુમોએ લીધુ

૧૯૫૬ના મહાલાનોબીસના મોડેલને અનુસરીને ભારત સરકારે લઘુ ઉદ્યોગોને પ્રોત્સાહન અને રક્ષણ પૂરુ પાડવાની નીતિ અમલમા મૂકવાથી સુરતમા પાવર લુમ ઉદ્યોગના વિકાસને ભારે ગતિ મળી બીજી પચવર્ષીય યોજનાએ ગામડાને અને લઘુ

ઉદ્યોગોને વિકેન્દ્રિતતાના ધોરણે ચાવીરૂપ ભૂમિકા ભજવવાની તક આપી જેથી વપરાશી માલ પેદા કરતા ઉદ્યોગોમાં રોજગારીની તકો વધે. એવી પણ આશા રાખવામાં આવી કે 'આયોજન વગરનું શહેરીકરણ જે કેટલીક સમસ્યાઓ સર્જે છે તે આખા દેશમાં ઔદ્યોગિક ઉત્પાદનનાં નાનાં કેન્દ્રો ઊભાં કરવાથી દૂર થશે.'[૨] લઘુ ઉદ્યોગ પરનું ખર્ચ જે પહેલી પંચવર્ષીય યોજનામાં રૂપિયા ૪૮ કરોડ હતું તે બીજી યોજનામાં રૂપિયા ૧૮૭ કરોડ અને ત્રીજી યોજનામાં રૂપિયા ૨૪૮ કરોડ કરાયું. ઉપરાંત ૧૯૫૦માં અને તે પછી કેન્દ્ર સરકારે અને રાજ્યોની સરકારોએ લઘુ ઉદ્યોગના વિકાસ માટે અનેક પ્રકારનાં નાણાંકીય પ્રોત્સાહનો પૂરાં પાડયાં. એવું નિરીક્ષણ કરવામાં આવ્યું છે કે કદાચ ભારતે 'દુનિયાનો લઘુ સાહસિકતાના વિકાસના કાર્યક્રમો પૈકી-નો એક ખૂબ જ કાળજીપૂર્વકનો કાર્યક્રમ અમલમાં મૂક્યો છે જે શહેરી અને ગ્રામ્ય વિસ્તારોમાં લઘુ ઉદ્યોગોની સ્થાપના માટે વ્યક્તિઓને અને સંસ્થાઓને સહાય પૂરી પાડે છે.'[૩]

ટેક્સટાઈલ ઇન્કવાયરી કમિટી (૧૯૫૪) દ્વારા કરવામાં આવેલી ભલામણોને આધારે સામાન્ય સાળોને સુધારેલી સાળોમાં (આંશિકપણે સ્વયંસંચાલિત) અથવા વિકેન્દ્રિત પાવરલૂમોમાં પરિવર્તન કરવાના કાર્યક્રમને પ્રોત્સાહન આપવામાં આવ્યું. ઉપરાંત પાવરલુમના એકમોને વિશેષ પ્રોત્સાહન પૂરું પાડવા પાવરલુમ દ્વારા ઉત્પાદિત કાપડને મિલ દ્વારા ઉત્પાદિત કાપડની સામે એકસાઈઝમાં કેટલીક છૂટછાટો આપવામાં આવી.[૪] આમ છતાં મહાલાનોબીસનું મોડલ વેતનના દર બાબત મૌન હતું. આ મોડલમાં ગરીબોનું ભાગ્ય સુધારવાનો પ્રગટ હેતુ જાહેર કરાયો હોવા છતાં.[૫] નિર્મલા બેનર્જી નોંધે છે કે મહાલાનોબીસના મોડેલનું એક નોંધપાત્ર લક્ષણ એ હકીકત હતું કે બિનસંગઠિત ક્ષેત્રમાં એવી પ્રક્રિયાઓને પ્રોત્સાહન આપવું કે જે વધારેલી કાર્યક્ષમતા તથા રોજગારીથી 'સરપ્લસ' પેદા કરે. પણ આ સરપ્લસને તેઓએ તેમના હાથમાં જ રાખ્યું. યોજનાની ફ્રેમમાં ગૃહઉદ્યોગના એકમો પર અથવા તેમાં કામ કરતા કામદારો પર કોઈપણ પ્રકારના વેરાની જોગવાઈ નહોતી. આ સરપ્લસને ગૃહઉદ્યોગની અથવા બિનગૃહઉદ્યોગની બનાવટો સાથે સંબંધ ધરાવતી પ્રક્રિયાનો ઉપયોગ કરીને એ ચી લેવાનો કોઈ ઈરાદો નહોતો. ઊલટાનું બીજી યોજનામાં ખાસ ઉલ્લેખ કરાયો હતો કે તેમની ઓછી કાર્યક્ષમ ટેકનોલોજીને કારણે ગૃહઉદ્યોગના એકમોને સ્પર્ધાત્મક લાભ આપવા માટે ફેક્ટરીના એકમો જુદી જુદી એકસાઈઝ ડયુટીને પાત્ર બનશે.'[૬]

સુરતના વણાટકામ કરનારાઓએ આ પ્રોત્સાહનનો લાભ લેવાનું શરૂ કર્યું અને હાથસાળોની જગ્યાએ પાવરલુમો વસાવી. બીજા સ્થળોની જેમ અહીં પણ પાવરલુમોનો શરૂઆતનો વિકાસ ધીમો હતો. પરંપરાગત રીતે જેઓ વણાટકામ કરતા હતા તેમના પૂરતો મર્યાદિત હતો. સરકારના ટેકાને કારણે તેમ જ બેંકમાંથી મળતી ધિરાણની સગવડને કારણે બીજાઓ આ ઉદ્યોગમાં દાખલ થયા. ૧૯૬૦માં સાળોની સંખ્યા ૮,૧૦૫ હતી તે ૧૯૭૦માં વધીને ૧૮,૦૨૫ થઈ. એક વર્ષમાં લગભગ ૧૪ ટકાના દરે વધારો. ૧૯૬૯માં થયેલા બેંકના રાષ્ટ્રીયકરણે બેંકમાંથી વધુ રકમ મેળવવા માટેના દરવાજા ખુલ્લા કર્યા. ઉપરાંત ઉધના ઉદ્યોગનગરની સ્થાપનાએ તથા કતારગામ, સચીન અને પાંડેસરા જેવા શહેરના પરિઘ પરના વિસ્તારોમાં ૬૦ના ગાળામાં ઔદ્યોગિક વસાહતોની સ્થાપનાએ નાના સાહસિકો માટે જરૂરી પાયાની સુવિધાઓ પૂરી પાડી. ૮૦ના આરંભના ગાળામાં દત્તા સામંતની આગેવાની હેઠળ મુંબઈની મિલોમાં પડેલી લાંબી હડતાલે સુરતમાં પાવરલુમ ઉદ્યોગના વધારાની ગતિ પૂરી પાડી. મુંબઈમાં કાપડનું ઉત્પાદન જેમ ઘટતું ગયું તેમ રોકાણકારોએ સુરતની પાવરલુમોમાં રોકાણ વધાર્યું, જ્યાં કામગારોનો પ્રશ્ન ન હતો. ૭૦ના ગાળા દરમ્યાન લુમોનો વિકાસ ૨૧ ટકા અને ૮૦ના ગાળા દરમ્યાન ૩૩ ટકા હતો. આજે ૧૯૯૪માં અંદાજે ૨.૫ લાખ જેટલી લુમો છે. આમાં અપટિવસ્ટીંગ, ક્રીમ્પીંગ/ટેક્સ્ચુરાઈઝીંગ એકમોનો પણ સમાવેશ થાય છે. જેમની સંખ્યા પ્રક્રિયા કરેલા યાર્નની

પ્રાપ્તિ સરળ થવાથી અને એવા નફાનું પ્રમાણ વધારે હોવાથી વધી. આમ વિકેન્દ્રિત ક્ષેત્ર માટેના સોલિસી પ્લાનીંગના હેતુઓથી તદ્દન ઊલટાં પરિણામ સુરતના વિકાસમાં જોવા મળે છે. આ હેતુ આ પ્રકારનો છે, 'ભારતની વસ્તીને ગામડાંઓમાં રાખવી અને શહેરી પાયાની સુવિધાઓમાં રોકાણ કરવામાંથી દેશને બચાવવો.'[7]

કોઠો–૧ : પાવરલુમોનો સુરતમાં વિકાસ

	શહેરી વિસ્તાર	
વર્ષ	લુમોની સંખ્યા	વિકાસનો ઇન્ડેક્ષ
૧૯૫૦	૨૮૮૨	૧૦૭
૧૯૬૦	૮૧૦૫	૨૮૧
૧૯૭૦	૧૯૦૨૫	૬૬૦
૧૯૮૦	૨૫૪૮૮	૮૮૪
૧૯૯૦	૨૦૦૦૦૦	૬૯૩૯

સ્રોત : આર. એસ. ગાંધી ૧૯૯૧

પરંપરાગત રીતે વણાટકામમાં રોકાયેલાં કેટલાંક કુટુંબોએ શહેરમાં પાવરલુમના વિકાસમાં મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો છે. મોટેભાગે આવાં કુટુંબો જ્ઞાતિની દૃષ્ટિએ ખત્રી, કણબી અને વાણિયા જ્ઞાતિના જોવા મળ્યાં છે. દાખલા તરીકે બચકાનીવાલા કુટુંબ. આ કુટુંબ ખત્રી જ્ઞાતિનું છે. એમની પાસે ૧૯૩૮-૩૯ માં માત્ર ૪ સાળો હતી. આજે તેમની પાસે ૪૦૦ કરતાં વધારે સાળો છે. અને તેઓ ૧૯૫૬ થી હિમસન ગ્રુપ તરીકે ઓળખાય છે. પાવરલુમો ઉપરાંત તેઓ આર્ટસિલ્ક કાપડનું પ્રોસેસિંગ, ફિલામેન્ટ, સાઈઝીંગ, ટ્વીસ્ટીંગ અને ટેક્સુરાઈઝીંગ ટેકસટાઈલ મશીનરીનું ઉત્પાદન તથા રેપ નિટીંગ પણ કરે છે. આ રીતે તેમણે આ ઉદ્યોગમાં વૈવિધ્યકરણ સાધેલું છે. અમીચંદ શાહ દ્વારા ૧૯૩૦ માં શરૂ કરવામાં આવેલી ગાર્ડન સિલ્ક મિલ્સ માનવસર્જિત ટેક્સટાઈલ્સના વણાટ અને પ્રોસેસિંગ માટેનું સુરત ખાતેનું સૌથી મોટું એકમ છે. એનું ભગિની એકમ વરેલી શહેરથી લગભગ ૮ કિલોમીટરના અંતરે આવેલું છે.

પાવરલુમના સાહસિકો પૈકી સૌથી મોટાં સામાજિક જૂથો ખત્રી અને કણબીઓનાં છે. જેઓ પરંપરાગત રીતે આ ધંધામાં રોકાયેલાં હતાં. વાણિયા–જૈનો અને હિન્દુઓ–તથા પાટીદારોનું પણ મોટું જૂથ છે. લગભગ ૧૨ થી ૧૫ ટકા પાવરલુમ્સના માલિક મુસ્લિમો છે–જેઓ મુખ્યત્વે મેમણ અને બોરા છે. સ્થાનિક સાહસિકો ઉપરાંત મુખ્યત્વે પંજાબ અને રાજસ્થાન માંથી આવેલા વસાહતીઓ પણ આમાં છે. આ લોકો ૬૦ ના ગાળામાં આ ધંધામાં વેપારીઓ અને કમિશન એજન્ટ તરીકે દાખલ થયા હતા અને પછી વર્ષો વીતતાં એમણે સાળોમાં રોકાણ કર્યું. તેઓની આરંભિક મૂડી વ્યાજવટામાંથી આવી આ રીતે પ્રાપ્ત થયેલી વધારાની આવક સાળોમાં અને કાપડના ઉત્પાદનમાં રોકવામાં આવી.

સ્થાનિક અને બહારના સાહસિકોની માલિકીના મોટા એકમોની સંખ્યા ઘણી ઓછી છે. ૭૦ ટકા ઉપરાંતના આવા એકમો પાસે ૧૨ કરતાં ઓછી સાળો છે. ૪૦ એકમો પાસે ૧૦૦ કરતાં વધારે સાળો છે કેટલાક નાના એકમો અસલ (genuine) છે. જે સ્થાનિક વણાટકામ કરનારાઓ દ્વારા ચલાવાય છે. અને જેઓ આ રીતે સ્વ–રોજગારી પ્રાપ્ત કરે છે. તેઓ વેપારીઓ અને મોટા ઉદ્યોગો માટે કામ કરે છે જેઓ તેમને કાપડના ઉત્પાદન માટે યાર્ન પૂરું પાડે છે. આમ છતાં નાના એકમો પૈકીના મોટા ભાગનાં ફેકટરી કાયદાના નિયમોમાંથી છટકી જવા માટે માલિકો દ્વારા બનાવટી રીતે અલગ કરાયેલા હોય છે. તેઓ સાળોની માલિકી કુટુંબના હયાત સભ્યોના નામે અથવા કાલ્પનિક નામે વહેંચી નાખે છે. બાકી બીજી બધી રીતે સાળોનું કામ એક જ કુટુંબ દ્વારા એક જ છાપરા હેઠળ ચલાવાતું હોય છે. આ યુક્તિને સ્થાનિક રીતે 'ભાગલા' તરીકે ઓળખાવામાં આવે છે. વખત જતાં આ પદ્ધતિ આ ઉદ્યોગ પર પ્રભુત્વ ધરાવતી થઈ ગઈ. દાખલા તરીકે આ એકમો પૈકીના ૪૧ ટકા ૧૯૬૨ માં ૫૦ કરતાં વધારે કામદારોને કામે રાખતા. ૧૯૭૧–૭૨ માં

અર્થાત્

આ સંખ્યા ૩ ટકા જેટલી થઈ ગઈ. ૧૯૭૨ માં ૭૭ ટકા જેટલા એકમોમાં ફક્ત ૧૦ જ કામદારો હતા એની નોંધ થઈ છે. છેલ્લા બે દસકાઓમાં આ વલણ ચાલુ રહેલું જણાય છે. ઉત્પાદન કરતાં એકમોના આ પ્રકારના ભાગલાએ કામદારોના પણ ભાગલા પાડી નાખ્યા છે. આ એકમો પૈકીના મોટા ભાગનાનું સંચાલન કુટુંબના સભ્યો અથવા નજીકના સગાસંબંધી પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે. એમાં ઉપયોગમાં લેવાયેલી ટેક્નોલોજી પણ પરંપરાગત છે. 'લગભગ બધા જ એકમો સાદી સાળોનો ઉપયોગ કરે છે. તેઓ એવું સિન્થેટિક કાપડ ઉત્પાદન કરતા હોવા છતાં તાણા-વાણામાં ફિલામેન્ટ યાર્નનો ઉપયોગ કરતા આ જ પ્રકારના કાપડ માટે જાપાન જેવા દેશોમાં જે ઝડપ હોય છે. તેની સાથે સરખાવતાં અહીંની સાળોની ઝડપ ઓછી હોય છે.'[૮]

કોઠો–૨ : લુમોની સંખ્યા પ્રમાણે એકમોની વહેંચણી (૧૯૮૧)

લુમો	એકમોની સંખ્યા	કુલ લુમો	લુમોની ટકાવારી
૪ અથવા ઓછી	૧૦૪૦	૩૩૪૯	૬.૨૮
૫ થી ૮	૨૫૭૯	૧૮૫૮૧	૩૪.૪૦
૯ થી ૧૨	૧૫૮૪	૧૬૯૬૯	૩૧.૯૩
૧૩ થી ૧૬	૨૧૪	૩૨૪૬	૬.૦૯
૧૭ થી ૨૦	૧૧૭	૨૧૮૬	૪.૧૦
૨૧ અને વધારે	૨૦૦	૮૮૧૯	૧૬.૫૬
કુલ	૫૭૪૧	૫૩૧૫૦	૧૦૦.૦૦

પાવરલુમોના વિકાસ સાથે પ્રોસેસિંગ ઉદ્યોગનો વિકાસ થયો. પહેલું 'પ્રોસેસ હાઉસ' ૧૯૩૧ માં સ્થપાયું. ૧૯૬૧માં માત્ર ૮ પ્રોસેસ એકમો હતા. તેમની સંખ્યા ૧૯૭૧ માં ૩૫, ૧૯૮૧ માં ૧૨૨, ૧૯૮૬ માં ૧૫૦ અને ૧૯૯૨ માં ૨૫૦ થઈ. આ પ્રોસેસિંગ એકમોની માલિકી હિંદુઓ અને મુસ્લિમો બંનેની છે અને તેમાં સ્થાનિકો પણ છે અને બહારના પણ છે. પ્રોસેસિંગ હાઉસોએ તેમની પ્રોસેસિંગ ક્ષમતાને ઘણી વધારી છે જેથી તેઓ પોલિસ્ટરમાંથી ઉત્તમ પ્રકારનું કાપડ વધારે પ્રમાણમાં ઉત્પન્ન કરી શકે.[૯]

આમાંના મોટા ભાગના હાઉસો 'જોબ વર્ક' કરે છે. અધિકૃત આંકડાઓ મુજબ આ હાઉસો ૧૯૯૦માં ૩૯-૭૫ લાખ મીટર ગ્રે કાપડ પ્રોસેસ કરતા. પણ ગ્રે કાપડનું એ વર્ષમાં શહેરનું કુલ ઉત્પાદન લગભગ ૧૨.૬૦૦ લાખ મીટર અંદાજવામાં આવ્યું હતું. આનો અર્થ એ થયો કે પ્રોસેસિંગ હાઉસોએ કુલ ઉત્પાદિત કાપડમાંથી માત્ર ૩૨ ટકા જ કાપડ પ્રોસેસ કર્યું. અલબત્ત, શહેરોમાં ઉત્પાદિત થતા ગ્રે કાપડમાંનું થોડુંક મુંબઈ અને અમદાવાદમાં પણ પ્રોસેસ થાય છે. પણ કર છુપાવવાના આશયથી ચોક્કસપણે ઓછું પ્રમાણ દર્શાવાયેલું જણાય છે.[૧૦] આ એકમોમાં નફાનું પ્રમાણ એટલું ઊંચું છે કે તેઓએ ૧૦ વર્ષમાં તેમની મિલકત બેથી પાંચ ગણી વધારી છે. ઉત્પાદન ઓછું જણાવવા પાછળ વીજળીનો ગેરકાયદેસર ઉપયોગ, એક્સાઈઝ ડ્યૂટી ન ભરવી તથા કામદારો અંગેના કાયદાનો ભંગ જેવાં કારણો પણ સંકળાયેલાં છે. શહેરમાં વ્યાપકપણે એવું માનવામાં આવે છે કે આ સાહસિકો, અંધારી આલમના માણસો, પોલિસ તથા એક્સાઈઝ અને ઓક્ટ્રોય ખાતાંઓ એક બીજાના મેળાપીપણામાં ચાલે છે. ફૅક્ટરીના માલિકો જેઓ શહેરમાં ઓક્ટ્રોય ભર્યા વિના યાર્નની દાણચોરી કરે છે તે ગેંગ લીડરોને એ માટે કમિશન આપે છે. આ ઉપરાંત આ લોકોને ફૅક્ટરીમાંથી જકાત ભર્યા વિના કાપડની દાણચોરી કરવા માટે પણ કમિશન આપવામાં આવે છે. જે કામદારો તેમના કાયદેસર હક્કની માગણી કરે છે તેમની સામે ગેંગસ્ટરોનો ઉપયોગ કરવામાં આવે છે. આમ પાવરલુમ ક્ષેત્રના ઝડપી અને ઊંચા નફાએ માત્ર વેપારીઓ, સ્વ-રોજગારવાળાઓ અને વ્હાઈટ-કોલર કામ કરનારાઓને જ આકર્ષ્યા નથી પણ બૂટલેગરો, સ્મગલરો અને અન્ય ખોટા ધંધા કરનારાં તત્ત્વોને પણ આકર્ષ્યાં છે. વીવીંગ, ડાઈંગ અને પ્રોસેસિંગ એકમો ભેગા મળીને શહેરમાં મોટા પ્રમાણમાં કાળું નાણું પેદા કરે છે જે સામાન્ય લોકોને માટે

જીવન વધારે મોઘું બનાવે છે.

હીરાને પહેલ પાડવાનો અને પોલિશ કરવાનો ઉદ્યોગ

હીરાને પહેલ પાડવા માટેના દેશના મોટા કેન્દ્રો પૈકીનું સુરત પણ એક મોટું કેન્દ્ર છે આ પણ એક અસંગઠિત લઘુ ઉદ્યોગ છે ૧૯૫૮મા દાખલ કરાયેલી ઈમ્પોર્ટ રીપ્લેનીશમેન્ટ સ્કીમ હેઠળ હીરાના વેપારીઓને ડીટીસી (ડાયમન્ડ ટ્રેડ કોર્પોરેશન લડન) માથી તથા પરદેશના અન્ય સ્રોતામાથી કટ અને પોલિશ્ડ હીરાઓની નિકાસ સામે 'રફ' આયાત કરવાની છૂટ આપવામા આવી અગાઉ ઉલ્લેખ કર્યો તમ લઘુ ઉદ્યોગોને આ સમયગાળા દરમ્યાન સરકાર તરફથી પ્રોત્સાહન મળતુ થયુ હીરાના સાહસિકો આને કારણે કટિંગ અને પોલિશીંગ માટેના નાના એકમો સ્થાપવા માટે પ્રેરાયા ૫૦ના પાછલા ભાગમા આવા ૧૦૦ જેટલા એકમો કામ કરતા થયા સાઠના શરૂઆતના ભાગમા અગાઉના રાજાઓની માલિકીનું ખૂબ બધુ જરઝવેરાત આતરરાષ્ટ્રીય બજારમા વેચાણ માટે મુકાયું વળી નિકાસ વધારવા માટે ૧૯૬૬મા સરકારે 'જેમ્સ એન્ડ જ્વેલરી એક્સપોર્ટ પ્રમોશન કાઉન્સિલ'-ની રચના કરી નિકાસની માગને પહોચી વળવા કાચા હીરાની આયાતની છૂટ આપવામા આવી ૧૯૬૩-૬૪મા હીરાની નિકાસ ૨૪૩ ૪૩ લાખ રૂપિયા જેટલી હતી તે ૧૯૬૮-૬૯મા ,૦૭૪ ૭૧ લાખ રૂપિયા જેટલી વધી[11] આની સાથે હીરાનુ કટિંગ અને પોલિશીંગ કરનારા એકમોની સખ્યામા વધારો થયો. ૭૦ના શરૂઆતના ગાળામા ૨૦,૦૦૦ કામદારોને રોજગારી આપતા ૧,૨૦૦ જેટલા એકમો હતા. કશ્યપ અને તિવારીના જણાવ્યા મુજબ શોપ એન્ડ એસ્ટાબ્લિશમેન્ટ ડીપાર્ટમેન્ટમા ૧૯૭૮-૭૯મા ૫,૬૬૭ નોધાયેલા હતા તઓ ૪૦,૭૩૩ કામદારોને રોજગારી પૂરી પાડતા હતા ૯૦ના આરભના ગાળામા અદાજે ૧૩,૦૦૦ એકમો હતા એ એક લાખ કરતા વધારે કામદારોને રોજગારી પૂરી પાડતા હતા[12] આમ છતાં આ ઉદ્યોગમા ૧૯૮૯ના પાછલા ભાગથી ૧૯૯૧ સુધી પરદેશના બજારોમા પોલિશ્ડ હીરાની માગ ઘટવાથી મદીનુ વલણ શરૂ થયુ હતુ કાચા હીરાની આયાત દર મહિને સરેરાશ ૫૯૦ લાખ કેરેટસમાથી ઘટીને ૧૯૯૦-૯૧મા ૩૭૦ લાખ કેરેટસ થઈ ગઈ રોજગારીનુ પ્રમાણ ઝડપભેર ઘટી ગયું જેને પરિણામે ઘણા કામદારો તેમના વતનના ગામોમા ચાલ્યા ગયા. આમ છતા પરિસ્થિતિ સુધરવાથી તેઓ પાછા આવ્યા ૧૯૯૧-૯૨મા કાચા હીરાની માસિક આયાત ૫૪૦ લાખ કેરેટસ જેટલી ઊચે ગઈ.

હીરા ઉદ્યોગના આરભના તબક્કાના મુખ્ય સાહસિકો ઉત્તર ગુજરાતના જૈન વણિકો હતા જેઓ ઘણા વર્ષોથી ઝવેરાતના ધધામા પડેલા હતા પછીથી ૮૦ના શરૂઆતના વર્ષોમા સૌરાષ્ટ્ર, ઉત્તર ગુજરાત અને સુરત જિલ્લાના પાટીદારો આ ઉદ્યોગમા દાખલ થયા માલિકો પૈકીનું એક સૌથી મોટું જૂથ સૌરાષ્ટ્રના પાટીદારોનું છે મુસ્લિમોની નાનકડી સખ્યા (લગભગ ૩ ટકા) પણ આ ધધામા છે લેથ મશીન અને/અથવા ઘટી ખરીદવા નાના રોકાણની જરૂર પડતી હોવાથી ઉદ્યોગના કેટલાક કારીગરોએ પણ સાહસિકો તરીકે આ ધધામા ઝુકાવ્યુ તેમણે પોતાની બચતાનુ રોકાણ કરીને અથવા મિત્રો, સગાસબધીઓ કે એકમાથી પૈસા વ્યાજે લઈને આમ કર્યું લગભગ ૮૦ ટકા જેટલા સાહસિકો અને કારીગરો જ્ઞાતિના સબધથી કે સગપણના સબધથી આ ધધામા દાખલ થયા[13]

પાવરલુમની જેમ મોટા ભાગના એકમો (૬૪ ટકા) નાના છે અને દસ કરતા ઓછા કારીગરોને કામે રાખે છે. ફૅક્ટરી એક્ટના અમલને ટાળવા માટે અહી પણ 'ભાગલા' પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરવામા આવે છે ૮૦ની શરૂઆતમા હાથ ધરાયેલા એક અભ્યાસમા નિરીક્ષણ કરાયું હતુ કે માલિકો આ ઉદ્યોગમા કામે રખાતા માણસોની સખ્યા 'મજૂરીના પૈસા બચાવવા' અને 'શ્રમિકો અગેના કાયદામાથી છટકવા અથવા કામદારોને કાયમી લાભથી વચિત રાખવા અને

અર્થાત્

તેમને કાયમ ગરજાઉ સ્થિતિમાં રાખવા' સૂચવે છે.[14]

કામદારોની સ્થિતિ

પાવરલૂમ ઉદ્યોગમાં ગુજરાત ઉપરાંત યુ.પી., મહારાષ્ટ્ર, ઓરિસ્સા, આંધ્રપ્રદેશ વગેરે રાજ્યના કામદારો કામ કરે છે. આ સૌ જુદાંજુદાં સામાજિક જૂથો—હિંદુ, મુસ્લિમ, દલિત, આદિવાસી તથા અન્ય પછાત જાતિઓ—માંથી આવે છે. આની સામે હીરા ઉદ્યોગમાં કામદારો વધારે સરખાપણું ધરાવે છે. કારણ કે એઓમાંના મોટા ભાગના સૌરાષ્ટ્ર અને ઉત્તર ગુજરાતના છે તથા જ્ઞાતિએ પાટીદાર છે. ઉપરાંત સૌરાષ્ટ્રના અને શહેરના થોડાક મુસ્લિમો પણ છે. કામદારો પૈકીના મોટા ભાગના મહીધરપુરા અને વરાછા રોડમાં રહે છે.

હીરા, પાવરલૂમ, જરી અને એમ્બ્રોઈડરીના કારીગરોને નિશ્ચિત વેતન મળતું નથી. તેઓમાંના મોટા ભાગના કામચલાઉ અને જરૂર પડે ત્યારે કામે રખાતા કારીગરો હોય છે. તેમના કામના કલાકો નક્કી હોતા નથી અને તેમને કોઈ રજા મળતી નથી. તેઓ જેટલું કામ કરે તેના ઉપર તેમની આવક આધાર રાખતી હોય છે. ૧૯૮૧-૮૨માં સુરતની ઝૂંપડપટ્ટીઓ અંગે હાથ ધરાયેલો અભ્યાસ દર્શાવે છે કે પાવરલૂમ અને હીરા ઉદ્યોગના મોટા ભાગના કામદારો મહિને રૂ. ૧૦૦૦થી ઓછું કમાય છે. ૭૬ થી ૭૮ ટકા જેટલા મહિને રૂ ૧૦૦૧ થી રૂ ૧૫૦૦ વચ્ચે કમાય છે. ઘણો જ નાનો હિસ્સો મહિને રૂ. ૨૦૦૦થી વધારે કમાય છે.[15] એવું સંભવિત છે કે જેઓ વધારે કમાય છે, તેઓ ઝૂંપડપટ્ટીમાં નહિ રહેતા હોય તથા તેમની નોંધ ઝૂંપડપટ્ટી અંગેના અહેવાલમાં ન લેવાઈ હોય. ગમે તેમ પણ તેમની સંખ્યા મોટી હોવાની શક્યતા નથી. કારણ કે આર્ટ-સિલ્ક ઉદ્યોગ અંગે ૧૯૮૧માં હાથ ધરાયેલો અભ્યાસ પણ આવાં જ નિરીક્ષણો બતાવે છે.[16] બીજો એક જરી કામદારો અંગેના ૧૯૮૮માં હાથ ધરાયેલો અભ્યાસ પણ દર્શાવે છે કે મોટા ભાગના જરી કામદારો મહિને રૂ. ૧૦૦૦થી ઓછું કમાતા હતા.[17]

પાવરલૂમ અને હીરા ઉદ્યોગના કામદારોનાં વેતન છેલ્લા બે દાયકામાં વધ્યાં છે પણ તેઓમાંના મોટા ભાગનાના જીવનની ગુણવત્તામાં એથી કંઈ ખાસ ફેર પડ્યો નથી. જીવનજરૂરિયાતની ચીજવસ્તુઓના ભાવો પણ વધ્યા છે. પગાર સહિતની રજાઓ, વૈદકીય સગવડો, પ્રૉવિડન્ટ ફંડ, નિશ્ચિત કામના કલાકો વગેરે લાભો તેમને માટે હજુ દૂરનું સ્વપ્નું છે. સતત અસલામતી, માલિક ગમે તે ઘડીએ પોતાને છૂટા કરશે એવો ભય કામદારોને સતત આતંકિત રાખે છે. સ્થળાંતરિત મજૂરો રોજ ને રોજ શહેરમાં ઠલવાતા રહે છે તેથી સોદાબાજી કરવાની તેમની કોઈ શક્તિ નથી. દસેક ટકા કામદારોને છોડીને બાકીનાને આખા મહિના માટે કામ મળતું નથી. લગભગ ૮૦ ટકા જેટલા કામદારોને કૉન્ટ્રાક્ટ લેબર પદ્ધતિથી કામે રખાય છે. આને પરિણામે ડાઇંગ અને પ્રોસેસિંગ ફેક્ટરીઓ તથા મોટા મોટા લૂમ એકમોને કામદારોનો કોઈ પ્રશ્ન સતાવતો નથી. 'ઉત્પાદનના જથ્થા અને ગુણવત્તા માટે કૉન્ટ્રાક્ટર જવાબદાર છે. કામદારો ઉપર તે નિયંત્રણ ધરાવે છે અને જરૂરિયાત મુજબ તેમની ભરતી કરે છે અથવા તેમને છૂટા કરે છે. તે કામદારોને એક એકમમાંથી બીજા એકમમાં બદલતો રહે છે. (તે જુદા જુદા એકમો સાથે જુદા જુદા કૉન્ટ્રાક્ટ ધરાવતો હોય છે.)[18] આથી મોટા ભાગના કામદારો એક જ માલિક સાથે લાંબો સમય કામ કરવાને બદલે એક ફેક્ટરીમાંથી બીજી ફેક્ટરીમાં બદલાતા રહે છે. ૧૯૯૪માં દક્ષિણ ગુજરાત યુનિવર્સિટીએ હાથ ધરેલા અભ્યાસમાં નોંધાયું છે કે '૩૭.૮૬ ટકા જેટલા કામદારો હાલના માલિક સાથે એક વર્ષ કરતાં ઓછા સમયથી છે અને ૭.૫ ટકા બે કરતાં ઓછાં વર્ષથી છે. ફક્ત ૧૯.૬૩ ટકા તેમના હાલના કામમાં બે કરતાં વધારે વર્ષના સમયગાળાથી હતા.'[19]

ફક્ત કામદારો—૧૦૦ માંથી ૫— કોઈક

રીતે પોતાની ઝુમ ધરાવવામાં સફળ થયા છે અને પોતે એના પર કામ કરે છે અથવા અન્ય કામદારોને કામે રાખે છે તેઓની સ્થિતિ સુધરી છે. બાકીના ઘણા, અલબત્ત બધા નહિ, લુમના માલિક થવાની આશાથી જીવે છે. કેટલાક એમ માને છે કે તેઓ થોડા વધારે કલાક કામ કરે તો પોતે થોડું વધારે કમાઈ શકે. સમગ્રપણે પ્રાથમિક સગવડોનો અભાવ હોવા છતાં અને મુસીબતો તથા સતત સંઘર્ષમય રીતે જીવવાનુ હોવા છતાં તેઓને એમ લાગે છે કે તેમનુ જીવન તેમના વતનમાં હોત તેના કરતાં સુખી છે. જોકે એઓ પ્રસંગોપાત્ત તેમનો વિરોધ અને ફરિયાદ પ્રગટ કરે છે છતા તેઓમાંના મોટા ભાગના લાચારીનો અનુભવ કરે છે અથવા ચાલુ સ્થિતિ સાથે સમાધાન કરી લે છે. જે કંઈ પરિસ્થિતિ છે તેમાં તેમને જે કોઈ વિકલ્પ પ્રાપ્ત છે તે પૈકી વધારે સારો વિકલ્પ અહીં હોય તેવું તેમને લાગે છે. કદાચ આને કારણે જ મોટા ભાગના કામદારો એકવાર અહીં આવ્યા પછી પોતાના વતનમાં જવાની ઇચ્છા કરતા નથી. વાસ્તવમાં તેઓ તેમના સગાસંબંધીઓ અને મિત્રોને તેમનાં ગામોમાંથી અહીં બોલાવે છે. 'જીવવા માટે આ સલામત અને સારી જગ્યા નથી. પણ અમારા વતનમાં અમને શું મળશે? ત્યા તો જીવવું પણ મુશ્કેલ બની જશે. તેથી અહીં રહવા સિવાય અમારી પાસે બીજો કોઈ રસ્તો નથી. જેનું ઘર ડિસેમ્બર ૧૯૯૨ અને સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૩ એમ બે વાર સળગાવવામાં આવ્યું હતું એવી એક મુસ્લિમ સ્ત્રીએ અમને કહ્યું.

કોઠો–૩ : જુદા જુદા લઘુ ઉદ્યોગોમાં શ્રમિકોનાં વેતનો (૧૯૯૨)

આવક જૂથ	જરીકામ	એમ્બ્રોઈડરી	ટેકસટાઈલ	હીરા ઉદ્યોગ	કુલ
૫૦૦ થી ઓછી	૩૧૬	૯૨	૫૨૬૪	૧૧૬	૫૭૮૮
	(૫૬)*	(૪૬)	(૭)	(૫)	(૭)
૫૦૧ થી ૧૦૦૦	૨૧૬	૪૭	૩૬૪૩૪	૧૫૪૮	૩૮૨૪૫
	(૩૯)	(૨૩)	(૪૯)	(૫૪)	(૪૯)
૧૦૦૧ થી ૧૫૦૦	૨૩	૪૫	૨૮૫૮૨	૧૦૪૭	૨૯૬૯૭
	(૪)	(૨૨)	(૩૮)	(૩૬)	(૩૮)
૧૫૦૧ થી ૨૦૦૦	૩	૧૧	૩૮૧૩	૧૪૩	૩૯૭૦
	(૧)	(૫)	(૫)	(૫)	(૫)
૨૦૦૧ થી ૨૫૦૦	૧	૧	૨૧૧	૨૪	૨૩૭
	(૧)	(૧)	—	(૧)	—
૨૫૦૧ થી ૩૦૦૦	૧	૪	૬૫	૩	૭૩
	—	(૨)	—	—	—
૩૦૦૦ કરતાં વધારે	—	૧	—	૧	૩૦
	—	(૧)	—	—	—
	૫૬૦	૨૦૧	૭૪૩૯૭	૨૮૮૨	૭૮૦૪૦
	(૧૦૦)	(૧૦૦)	(૧૦૦)	(૧૦૦)	(૧૦૦)

* કૌંસમાં દર્શાવેલ આંકડા ટકા દર્શાવે છે.

સ્રોત : સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ દ્વારા ૧૯૯૦–૯૧માં સુરતની ઝૂંપડપટ્ટીની સામાજિક–આર્થિક પરિસ્થિતિ અંગેની મોજણી હાથ ધરવામાં આવી હતી તે માહિતીને આધારે.

*અર્થાત

૯૦ ટકા કરતાં વધારે હીરાના કારીગરો પાટીદારો છે. જેઓ સૌરાષ્ટ્રના ખેડૂતો છે. વારંવારના દુકાળ, સિંચાઈની સુવિધાનો અભાવ અને જમીનધારણનું નાનું કદ—આ બધાંને કારણે તેઓએ સુરત તરફ સ્થળાંતર કરવા માંડયું. તેઓ હીરા ઉદ્યોગમાં દાખલ થયા. અહીં વિશ્વાસ એક અગત્યનો મુદ્દો છે અને તે એક જ જ્ઞાતિ અથવા સગપણના સંબંધને કારણે શક્ય બને છે. જે પાટીદારો ૬૦ના પાછલા ભાગમાં અને ૭૦ના શરૂઆતના ભાગમાં અહીં આવ્યા તેઓ મહીધરપુરા અને વરાછારોડમાં સ્થાયી થયા. વર્ષો વીતતાં વરાછારોડ સુરતમાં સૌરાષ્ટ્રની લઘુ આવૃત્તિ બની ગયો. તેમનું જ્ઞાતિતંત્ર અને સંગઠન સુરતમાં પુનઃ અવતરિત થયું. ખેતીમાંથી ઉદ્યોગમાં ધંધાકીય પરિવર્તન થયું છતાં ખેતી આધારિત સામંતશાહી સમાજમાં જે વ્યક્તિગત પ્રકારના સંબંધો જોવા મળે છે કે જેમાં માલિકની દયાકૃપા મજૂરને જીવન ટકાવવા માટે મહત્ત્વની છે તેવું કંઈક અહીં પણ જોવા મળે છે. અલબત્ત, કામદારને અહીં કામ પ્રમાણે પગાર મળે છે અને તે એક કામ છોડી બીજે જઈ શકે છે એટલે તેનો અને માલિકનો સંબંધ કોન્ટ્રેક્ટનો છે. પણ કામદાર એવો સ્વતંત્ર નથી કે તે સોદાબાજી કરી શકે. વ્યક્તિગત અને પરંપરાગત સંબંધો દ્વારા એને કામ મળે છે અને તે ટકી રહે છે.

જ્ઞાતિના મોભાની સભાનતા ચાલુ રહી છે. મહિને રૂ.૧૦૦૦થી ઓછું કમાતો હીરાનો કારીગર પણ ઝૂંપડપટ્ટીમાં રહેવાને બદલે વધારે ભાડું ભરીને વરાછારોડની સાંકડી ચાલીમાં રહેવાનું પસંદ કરશે. અહીં તેમનાં જ્ઞાતિગત જોડાણો તેમને આશરો મેળવવામાં અને અજાણ્યા વાતાવરણમાં બહુ જરૂરી એવી આરંભની સલામતી મેળવવામાં સહાયરૂપ થાય છે. રાજકીય પક્ષો તેમની સભ્યભરતીની તરાહમાં, ટિકિટની વહેંચણીમાં અને મતદાન અંગેની તરાહમાં આ ઓળખને વિશેષ ગાઢી બનાવે છે. સૌરાષ્ટ્રનાં ગામડાંઓમાં રજપૂતો અને પાટીદારો વચ્ચે થયેલો કોઈ પણ સંઘર્ષ વરાછારોડ પર તરત પડઘાય છે. સૌરાષ્ટ્રના પાટીદારો કોંગ્રેસ અને ભાજપ વચ્ચે વહેંચાયેલા હોવા છતાં તેઓ ધર્મ, રાજકારણ અને ધર્મ વચ્ચેનો સંબંધ, જ્ઞાતિવ્યવસ્થા તથા લઘુમતી પ્રત્યેના વલણ બાબત સમાન રીતે વર્તે છે.

તાજેતરમાં હજીરા અને કવાસની ફરતે સુરતમાં મોટા કદના ઘણા ઉદ્યોગો આવ્યા છે. કેટલાક આવા મોટા ઉદ્યોગોમાં ક્રિભકો, હજીરા ફર્ટિલાઈઝર કંપની, ગેસ ઑથૉરિટી ઑફ ઇન્ડિયા, લાર્સન એન્ડ ટૂબ્રો, અને એસ્સાર સ્ટીલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. આ ઉદ્યોગોનું રોકાણ રૂ. ૧૦,૦૦૦ કરોડ કરતાં વધારે છે. આ ઉદ્યોગો મૂડી આધારિત ઉદ્યોગો હોવાથી રોજગારી આપવાની એમની ક્ષમતા મર્યાદિત છે. અત્યાર સુધીમાં આ ઉદ્યોગોએ ૫,૫૦૦ માણસોને રોજગારી આપી છે જેમાંના મોટા ભાગના બિન-ગુજરાતીઓ છે. આ ઉદ્યોગોની સ્થાપનાને કારણે જમીન, મકાન, વાહનવ્યવહાર અને જરૂરી ચીજ-વસ્તુઓના ભાવ ઘણા વધ્યા છે.

૨

નવો શ્રીમંત વર્ગ, લંપન તત્ત્વો અને અંધારી આલમ

છેલ્લા બે દસકામાં જેમનાં નાણાં અનેક ગણાં વધ્યાં છે તેવો એક નવો શ્રીમંત વર્ગ શહેરમાં ઊભરી આવ્યો છે. આ વર્ગના સભ્યોમાં સ્થાનિક સુરતીઓનો તેમજ બહારથી આવેલાઓનો સમાવેશ થાય છે. એમાં હિંદુઓ પણ છે અને મુસ્લિમો પણ છે. તેઓમાંના મોટા ભાગનાએ જમીન, મકાન અને યાર્નમાં સટ્ટો ખેલીને પૈસા મેળવ્યા છે. ઉત્પાદનની પ્રક્રિયામાં તેમની સીધી સામેલગીરી બહુ જ ઓછી છે. તેમનો પૈસો જોખમ ઉઠાવવાના અને હિંમતના તેમના ગુણોને કારણે વધ્યો છે. એમાં તેઓએ ઝાઝો શારીરિક કે માનસિક શ્રમ ઉઠાવવો પડયો નથી. તેઓ સરળતાથી મેળવાયેલા ધનના માલિક હોવાથી તેમની ખરીદ શક્તિ જ નહિ પણ તેમની ગુંડમિજાજી—તેઓ પૈસાથી ગમે તે કરી શકે છે.—પણ સાથે સાથે વધ્યાં છે.

તેઓમાંના કેટલાકે આ મૂડીનો ઉપયોગ મકાન બાંધકામમાં અને પાવર લુમ ચલાવવામા કરવાનુ શરૂ કર્યું છે.

સહેલા ધનનો બીજો સ્રોત ગેરકાયદે દારૂનો છે. કારણ ગુજરાત દારૂબંધીવાળુ રાજ્ય છે. દક્ષિણ ગુજરાતની મોટા ભાગના મધ્યમ અને નીચલી જ્ઞાતિઓમાં દારૂ પીવો તે સ્વાભાવિક છે. વાસ્તવમાં ખાસ પ્રકારના સામાજિક પ્રસંગોમા દારૂનો ઉપયોગ પરંપરાગત રીતે થાય છે. છેલ્લા ત્રણ દસકાઓમા ગેરકાયદે દારૂનો ધંધો ફૂલ્યો-ફાલ્યો છે આ ધંધામાં રોકાયેલાઓ—દારૂ બનાવનારા, દારૂની હેરાફેરી કરનારા અને દારૂ વેચનારા—મા કાયદાનુ ઉલ્લંઘન કરવાની હોશિયારી તથા પોલિસને રાજી રાખી તેમની સાથે સારા સંબંધો જાળવવાની ક્ષમતા જરૂરી છે. એ નોંધવુ અગત્યનુ છે કે દારૂની હેરાફેરી કરનારાઓમા સારી એવી સંખ્યા સ્ત્રીઓની છે. પોલિસ સ્રોતના જણાવ્યા મુજબ શહેરમા લગભગ ૪૦૦ જેટલા દારૂના અડ્ડા છે જેમા ૪૦૦૦ માણસો રોકાયેલા છે. કેટલાક આગેવાન દારૂના ડીલરોએ પણ લુમમા નાણાંનુ રોકાણ કર્યું છે.

સુરત દરિયા કિનારાની નજીક આવેલુ હોવાથી ૬૦ના દાયકામા પરદેશી માલની દાણચોરી પણ મોટા પ્રમાણમાં થતી હતી. દારૂના ડીલરો અને દાણચોરો વચ્ચે સારી સાઠગાંઠ હતી, તેઓમાના કેટલાક બંને ધંધામાં હતા. વધારે ને વધારે પ્રમાણમાં લુમો અને ડાઈંગ-પ્રિન્ટીંગ ફેક્ટરીઓ શરૂ થવાથી ઑક્ટ્રોય અને એકસાઈઝના કૌભાડમાં કેટલાક બૂટલેગરો પણ જોડાયા. એવો અંદાજ છે કે શહેરનું કોર્પોરેશન રોજના રૂ. ૧૫ લાખ ઑક્ટ્રોયમાં ગુમાવે છે કારણ કે ઑક્ટ્રોય ભર્યા વગર ગેરકાયદે માલને શહેરમા દાખલ કરાય છે. મોટા ધંધાવાળાઓ અને ફેક્ટરી માલિકો ગુંડાઓને અને અંધારી આલમના લોકોને શહેરમાં માલની દાણચોરી કરવા માટે કોન્ટ્રાક્ટ અથવા કમિશન આપે છે. કોર્પોરેશનના ઑક્ટ્રોય ખાતાના મેળાપીપણામાં આવું કરવામાં આવતું હોય એ સ્વાભાવિક છે.

આ જ રીતે તૈયાર થયેલ કાપડની ફેક્ટરીઓમાંથી જકાત ભર્યા વગર મોટા પાયા પર દાણચોરી થાય છે. આ દાજો કહે છે કે રૂ. ૬૦ કરોડની જકાત વર્ષે ગુમાવાય છે. ત્રણ દાયકા કરતાં વધુ સમયથી આ ધંધામાં પડેલા કેટલાક ફેક્ટરી માલિકોએ લેખકને કહ્યું કે ભૂતકાળમાં માત્ર ૨૫ ટકા જેટલા કાપડ પર જ જકાત ચોરી થતી હતી હવે એ આંકડા ઊલટાઈ ગયા છે અને માત્ર ૨૫ ટકા કાપડ પર જ જકાત ભરવામાં આવે છે, જ્યારે ૭૫ ટકા કાપડની જકાતચોરી થાય છે. આમાં થોડીક અતિશયોક્તિ હોઈ શકે પણ હકીકત એ રહે છે કે ફેક્ટરીના માલિકો દ્વારા આ કામ માટે અંધારી આલમના ઘણા માણસોનો ઉપયોગ કરવામાં આવે છે. શહેરથી સારી રીતે પરિચિત એવા સીનિયર પોલિસ અધિકારીઓ પૈકીના એકે કહ્યુ કે એકસાઈઝ કલેક્ટર, પોલિસ કમિશ્નર અને ડિસ્ટ્રિક્ટ કલેક્ટરની કચેરીઓને જકાત ચોરીના ધંધામાં સીધા સંબંધો છે. એક વ્યક્તિગત મુલાકાતમા તેમણે આરોપ મૂક્યો કે 'બધા જ રાજકીય પક્ષોના 'પોલિટિકલ બોસો' આ ધંધા સાથે સંકળાયેલા છે અને તેઓ તેમનો હિસ્સો મેળવે છે. ઉપરાંત આ પોલિટિકલ બોસો ફેક્ટરી માલિકો સાથે જુગલબંદી ચલાવે છે અને તેમની પાસે ચૂંટણી દરમ્યાન તેમ જ બધા પ્રકારની રાજકીય પ્રવૃત્તિઓ માટે પૈસા ઉઘરાવે છે.' શહેરના ઘણા બધા ફેક્ટરી માલિકો અને નાગરિકો આ વાતને સ્વીકારે છે. તાજેતરમા મ્યુનિસિપલ કમિશ્નરે ખુલ્લી રીતે પોલિસ કમિશ્નર પર આરોપ મૂક્યો હતો કે કોર્પોરેશને પોલિસ કમિશ્નરને જે દાણચોરોની યાદી આપી હતી તેમને તેમણે પકડ્યા નહોતા.

જમીનનો સટ્ટો કરનારાઓ, બિલ્ડરો અને કોન્ટ્રાક્ટરો દ્વારા કાયદેસરના અથવા ગેરકાયદેસરના કબજા હેઠળની જમીન ખાલી કરાવવા અંધારી આલમના માણસોનો ઉપયોગ કરવામાં આવે છે મિલકતના માલિકો દ્વારા પોતાનાં ઘરો ખાલી કરાવવા માટે પણ તેઓનો ઉપયોગ કરાય છે. થોડાક દારૂના બૂટલેગરો, દાણચોરો અને ગુનેગારો હવે સમાજમાં પોતાનો

સન્માનજનક મોભો પ્રાપ્ત કરવા પાવરલુમ ફેક્ટરીઓ અથવા ડાઈંગ હાઉસોની માલિકી ધરાવે છે. તેઓનો એક નવો ભદ્ર વર્ગ ઊભો થયો છે જે ચૂંટણીમાં ભાગ લે છે, જાહેર કાર્યક્રમોને સ્પોન્સર કરે છે, સ્વૈચ્છિક સંસ્થાઓને મદદ કરે છે અને શાળાઓમાં, હોસ્પિટલો-માં તથા ધાર્મિક સંગઠનોમાં દાન આપે છે. એવું નોંધાયું છે કે કેટલાક પત્રકારો, પોલિસ અધિકારીઓ અને સરકારી અફસરો આ વર્ગ પાસેથી નિયમિતપણે રોકડેથી અથવા વસ્તુ રૂપે 'હપ્તા' લે છે.

સુરતના બૂટલેગરો અને ગુંડાઓ હજી સાચા માફિયા બન્યા નથી. અર્થાત્ શહેરની 'મોટી નાણાંકીય અને રાજકીય સત્તા'[30] બન્યા નથી. પરંતુ તેઓ મુંબઈ અને અમદાવાદની અંધારી આલમના ડોનો સાથે ગાઢ પણે સંકળાયેલા છે. મુંબઈનો દાઉદ ઈબ્રાહીમ અને અમદાવાદનો લતીફ પોતાની ગેંગના સભ્યો સુરતમા ધરાવે છે. વાસ્તવમાં પોલિસ સ્ત્રોતોના જણાવ્યા મુજબ સુરતના ડોનો પૈકીનો એક અમદા-વાદનાં કોમી રમખાણો માટે નાણાં પૂરા પાડતો હતો[31]

મહાનગરપાલિકાનું તંત્ર અને નાગરિક સુવિધાઓ

સુરતનું નગરપાલિકાનું તંત્ર મુંબઈ અને અમદાવાદ જેટલું જ જૂનું છે. તેની સ્થાપના ૧૮૫૨માં ગવર્નમેન્ટ ઓફ ઈન્ડિયા એક્ટ XXVI ૧૮૫૦ હેઠળ થઈ હતી. આરંભમાં ૧૮૮૪ સુધી બધા સભ્યોની સરકાર દ્વારા નિમણુંક કરવામાં આવતી અને કલેક્ટર તેના ચેરમેન રહેતા. હિંદુ, મુસ્લિમ, વ્હોરા અને પારસી એ ચાર કોમોના સભ્યોની સરકાર નિમણુક કરતી. ચૂંટાયેલા સભ્યોની જોગવાઈ ૧૮૮૪માં દાખલ કરવામાં આવી. આને પરિણામે મિલકતની માલિકી, કરચૂકવણી અને શૈક્ષણિક લાયકાતોને આધારે ૩૦ પૈકીના ૧૫ કાઉન્સિલરોએ ચૂંટાવાનો અધિકાર પ્રાપ્ત કર્યો. ૧૯૨૭ થી નિમાયેલા સભ્યોની સંખ્યા ઓછી થતી ગઈ પણ છેક ૧૯૩૮ માં મહાનગરપાલિકા બધા ચૂંટાયેલા સભ્યોની બની. નિમાયેલા સભ્યોની તેમ જ ચૂંટાયેલા સભ્યોની એમ બંને પદ્ધતિમાં ઉપલી જ્ઞાતિઓ—વાણિયાઓ અને બ્રાહ્મણો—જે વસ્તીના માત્ર ૧૨ ટકા થતા હતા તેઓ નગરપાલિકાના તંત્ર પર પ્રભુત્વ ભોગવતા હતા. મધ્યમ જ્ઞાતિઓ–ખત્રીઓ, કણબીઓ, મોઢીઓ અથવા મોઢ વણિકો (પરંપરાગત રીતે ઘાંચી તરીકે ઓળખાતા) અને રાણા (પહેલાં ગોલા તરીકે ઓળખાતા) કુલ વસ્તીનો ૪૦ ટકા હિસ્સો ધરાવતી હતી. તેઓએ બીજા વિશ્વયુદ્ધ પછી તેમની આર્થિક સ્થિતિ સુધારી અને ૧૯૬૦ પછી પાવરલુમ ઉદ્યોગમાં તેજી આવ્યા બાદ તે વધારે સુધારી. શહેરના રાજકારણ-માં તેમની ભાગીદારી ૧૯૬૦ સુધી નામની જ હતી. પણ પરિસ્થિતિ ૬૦ અને ૭૦ માં બદલાઈ. ૧૯૪૮ સુધી તેમનું સભ્ય પ્રમાણ ૧૭ ટકા અથવા તેથી ઓછું હતું ૧૯૪૮ થી ૧૯૬૦ ના ગાળામાં તેમની સંખ્યા ૨૯ ટકા જેટલી વધી. ૮૦ના ગાળામાં તેમાં ૪૦ ટકા જેટલો વધારો થયો. બીજી બાજુ ઉપલી જ્ઞાતિઓના સભ્યોનું પ્રમાણ સૂચક રીતે ઘટ્યું, ૧૯૪૮ માં તે ૫૫ ટકા હતું. ૧૯૮૦ માં ૧૬ ટકા થઈ ગયું.

નગરપાલિકા શરૂ થઈ ત્યારથી તેના તંત્રની કામગીરી નબળી રહી છે. શહેરના વિકાસ સાથે જે નવી માગણીઓ અને પડકારો ઊભા થયા તેને પહોંચી વળવાની પહેલ કરવામાં તે નિષ્ફળ નીવડ્યું છે. વોટર–વર્કસની યોજનાનો અમલ કરવામાં નગર-પાલિકાએ ૩૦ વર્ષ લગાડ્યાં હતાં. શહેર વારંવાર આગનો ભોગ બનતું તેથી સતત પાણીના પુરવઠા માટેના સ્ત્રોતની તેને જરૂરી રહેતી. એક પારસી પાસેથી વોટર વર્કસના પ્લાન માટે રૂ. ૧.૨૫ લાખના દાનની ઓફર મળવાથી નગરપાલિકાએ ૧૮૬૪માં વોટર વર્કસ માટેનો એક પ્લાન તૈયાર કર્યો. પણ એક અથવા બીજા કારણથી એ પ્લાન કાગળ પર જ રહ્યો. આગ લાગવાના બનાવો બનતા જ રહ્યા જેણે ૧૮૬૬થી ૧૮૯૨ સુધીમાં ૩,૭૬૮ ઘરોનો નાશ કર્યો. શહેરની મધ્યમાં ૧૮૮૯માં લાગેલી આગ ભયંકર હતી જેણે વોટર વર્કસની યોજનાનો યુદ્ધના ધોરણે અમલ કરવા માટે દબાણ આપ્યું. આ પ્રોજેક્ટ ૧૮૯૯

માં પૂરો થયો.[૨૩] આવી જ કથા ગટર યોજનાની પણ છે. ૧૮૯૦ના પાછલા ભાગમાં નિષ્ણાતો દ્વારા નગરપાલિકાને સલાહ આપવામાં આવી કે તેણે શહેરમાં વારંવાર ફાટી નીકળતા રોગચાળાના પડકારને પહોંચી વળવા અંડર ગ્રાઉન્ડ ગટર બાંધવાનું 'શકય તેટલુ જલદી' શરૂ કરવું જોઈએ. ૧૯૦૬મા શહેરનો મૃત્યુ દર એક હજારે ૮૯.૭નો હતો જે દેશમા સૌથી ઊંચો હતો.[૨૪] સરકારના સેનેટરી એન્જિનીયર શ્રી વિશ્વેસરૈયાએ સલાહ આપી કે શહેરમા તાત્કાલિક ગટર વ્યવસ્થા થવી જોઈએ. પરંતુ શરહેમા ગટર યોજના આવતા ૫૦ વર્ષ લાગ્યા ને છેક ૧૯૫૬મા તે અસ્તિત્વમા આવી.[૨૫]

આ અને આવા પ્રોજેક્ટો અમલમા મૂકવામાં ભૂતકાળમા જે વિલંબ થતો અને હાલમાં જે વિલબ થાય છે તેનું મુખ્ય કારણ નાણાં છે. તાજેતરમાં, ૧૯૯૪ના આરંભમા અમે ભૂતપૂર્વ ૧૮ કોર્પોરેટરોને શહેરની સમસ્યાઓ અંગે પૂછ્યું. લગભગ તેમનામાંના દરેકે કહ્યુ કે ડ્રેઈનેજ અને કચરાનો નિકાલ તે શહેરની મુખ્ય સમસ્યાઓમાની એક છે ત્યારે અમે તેઓને એમ પૂછ્યુ કે આ સમસ્યાના ઉકેલમાં વિઘ્નો કયાં છે? જવાબ હતો, નાણા. ઘણાએ ફરિયાદ કરી કે રાજ્ય સરકાર અને કેન્દ્ર સરકાર કોર્પોરેશનને પૂરતી ગ્રાન્ટ આપતી નથી. આ વાત ચોક્કસપણે સાચી છે. દેશના બધાં જ નગરપાલિકાના તંત્રો આ સમસ્યાનો સામનો કરે છે. આમ છતા, તેમાના કેટલાકને મેં કરવેરા વધારવા અને ઓકટ્રોય વસૂલ કરવામા વધુ તકેદારી રાખવા અંગે પૂછ્યું તેઓએ તેમની લાચારી વ્યકત કરી અને/અથવા અધિકારીઓને ભ્રષ્ટાચાર માટે દોષિત ઠેરવ્યા. આ એક જૂની સમસ્યા છે. ડગ્લાસ હેઈન્સ નોંધે છે 'સીધા વેરાએ આખા ભારતમાં જ્યારે ભારે વિરોધ પેદા કર્યો ત્યારે સુરત સિવાયના બીજા કોઈ શહેરે તેનો સાતત્ય પૂર્ણ રીત વિરોધ કર્યો ન હતો. પ્રાંતીય સરકારે જ્યારે ૧૮૬૦માં આવકવેરો દાખલ કર્યો ત્યારે વેપારીઓએ આખા શહેરમાં ધધો બધ રાખવાની હાકલ કરી. ૧૮૭૮માં સ્થાનિક વેપાર પરના લાયસન્સ ટેકસે કેટલાક દિવસો માટે રમખાણો પેદા કર્યાં. જયારે જયારે નગરપાલિકાએ સીધા વેરામાં વધારો કરવાનું વિચાર્યું ત્યારે ત્યારે તેણે મોટેભાગે અસંગઠિત છતાં નિર્ણયાત્મક વિરોધનો સામનો કરવો પડ્યો. આવા વેરો વધારવાના પ્રસંગો આ મુજબ હતા. ૧૮૭૦નો સીઝ પુલ ટેક્સ, ૧૮૯૦ના આરંભનો હાઉસ ટેકસ, ૧૮૯૦ના પાછલા ભાગમાં પાણીના દરમાં વધારો અને ૧૯૦૦ની શરૂઆતનો સેનેટરી સેસ જેમાં વેરો ભરનારી આખી વસ્તીનો સમાવેશ થતો હતો અને જે ચાર વર્ષ સુધી ચાલી તે ઘરવેરા અંગેની ચળવળે સુરતને નવુ વોટરવર્કસ આપવાની સરકારની મહત્ત્વાકાંક્ષી યોજનાની અવગણના કરી.'[૨૬]

ભૂતકાળના આવા વલણ માટેનાં કારણો સમજાવવા અઘરાં છે પણ વેરો ભરવામાથી છટકી જવાનું વલણ છેલ્લા ત્રણ દસકામાં મોટા પ્રમાણમાં રહે છે. ઘણા બધાં બિન અધિકૃત મકાનો બધાયા છે જેણે ટાઉન-પ્લાનીંગના નિયમોનો ભંગ કર્યો છે. શહેરમાં કેવળ ગીચતા જ નથી વધારી પણ સેનિટેશનની વ્યવસ્થામાં વધારે બગાડો કર્યો છે. આવી પ્રવૃત્તિઓમા એવા બિલ્ડરોનો સમાવેશ થાય છે જેઓ સંબધિત અધિકારીઓને ગેરકાયદે નાણાં આપે છે અને રક્ષણ માટે માફિયાઓનો ઉપયોગ કરે છે. એક ભૂતપૂર્વ મેયરે અમને રૂબરૂ મુલાકાતમા કહ્યું, 'અધારી આલમના માણસો અને બિલ્ડરો સાથે સંબધ ન રાખે તો કોઈ માણસ મેયર બની શકે નહિ અને સત્તા પર રહી શકે નહિ—આખરે તેઓ બધા સાથે મળીને શહેર પર રાજ ચલાવે છે'

છેલ્લા ત્રણ દસકાઓમા ચમત્કારિક દરે વસ્તીનો વધારો થવાથી સુરતમા નાગરિક સુવિધાઓ વધારે ખરાબ થઈ છે આર્થિક તક માટે દેશના વિવિધ ભાગોમાથી લોકો આ શહેર તરફ આકર્ષાયા છે પણ તેઓને જે સગવડો મળે છે તેનાથી તેઓ રાજી નથી ૧૯૯૩મા અમે જે સર્વે કર્યો તે આ નિરીક્ષણને પુષ્ટિ આપે છે શહેરની સમસ્યા અંગે નાગરિકોની

પ્રસંગ શું છે તે જાણવા ઉત્તરદાતાઓને પૂછવામાં આવ્યું હતું, 'તમારી દૃષ્ટિએ શહેરની સમસ્યાઓ શી છે જે તમને ચિંતા કરાવે છે?' ઉત્તરદાતાઓ પૈકી ૭ ટકા ઉત્તરદાતાઓએ ૧૯૮૨માં જવાબ આપ્યો હતો કે તેઓ કંઈ જાણતા નથી. કેટલાકે કહ્યું, 'શહેરની સમસ્યા વિશે અમે શું સમજી શકીએ? જેઓ નેતાઓ છે તેઓને તમે પૂછો તો વધારે સારું.' મોટાભાગના ઉત્તરદાતાઓ સ્ત્રીઓ અને અશિક્ષિતો હતાં. બીજા કેટલાકોએ એક કરતાં વધારે સમસ્યાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો: વાસ્તવમાં મોટાભાગનાઓએ (૭૮ ટકા) બે કરતાં વધારે સમસ્યાઓ જણાવી.

સૌથી મોટી સમસ્યા જેનો ગરીબો અને ધનિકો, પુરુષો અને સ્ત્રીઓ, સ્થાનિકો અને બહારનાઓએ ઉલ્લેખ કર્યો તે શહેરની બિનઆરોગ્યપ્રદ સ્થિતિ અંગેની હતી. તેઓએ કહ્યું કે સુરત ગંદુ શહેર છે અને ફરિયાદ કરી કે સુરત મ્યુનિસિપલ કોર્પોરેશન નિયમિતપણે કચરો ભેગો કરવામાં, રસ્તાઓ સાફ કરવામાં અને ગટરની સુવિધા પૂરી પાડવામાં નિષ્ફળ નીવડી છે.

ભૂતકાળમાં સુરત 'ગટર પર તરતા શહેર તરીકે' જાણીતું હતું. ૧૯૫૬માં દાખલ કરાયેલી ગટર વ્યવસ્થા ત્રણ લાખની વસ્તી માટેની હતી. પાછળથી તેનો વિસ્તાર કરાયો હતો પણ ૧૯૯૧માં તે શહેરના માત્ર ૧૩ ટકા વિસ્તાર અને ૩૩ ટકા વસ્તીને જ આવરતી હતી. ૬૦ ટકા ઝૂંપડપટ્ટીમાં ગટરની વ્યવસ્થા નથી. ગંદુ પાણી આ ઝૂંપડપટ્ટીઓની ફરતે વહેતું રહે છે અને ખાડાઓ ભરે છે. ખાડાઓની બહાર આ પાણી જઈ શકતું નથી. ચોમાસામાં પરિસ્થિતિ વધારે ખરાબ બને છે. કારણ કે શહેરમાં મોસમ દરમ્યાન ૬૦ ઈંચ કરતાં વધારે વરસાદ પડે છે. વરસાદના પાણીનો ગટર દ્વારા નિકાલ ફક્ત ૨૭ ટકા વિસ્તારમાં થાય છે. પાણીનો ભરાવો એ શહેરના દરેક વિસ્તારનું સામાન્ય લક્ષણ છે. શહેર પાસે નક્કર કચરાના નિકાલ માટેનો કોઈ પ્લાન્ટ નથી. એક અંદાજ મુજબ શહેર રોજનો ૮૦૦ મેટ્રિક ટન કચરો પેદા કરે છે.

ઝૂંપડપટ્ટીઓમાં રહેનારાઓ પૈકી ભાગ્યે જ ૨ ટકા પાસે પોતાના સંડાસ છે. ૨૦ ટકા લોકો જાહેર સંડાસોનો ઉપયોગ કરે છે જે મોટે ભાગે અત્યંત ગંદા, ભરાઈ ગયેલા અને મેલું ઉપર તરતું હોય તેવી પરિસ્થિતિવાળાં હોય છે; જેને કારણે એ ઉપયોગ કરવા લાયક રહેતાં નથી. ઝૂંપડપટ્ટીની બાકીની વસ્તી—લગભગ ૭૮ ટકા અથવા લગભગ ૪.૫ લાખ લોકો—મળત્યાગ માટે ખુલ્લી જગ્યાઓનો ઉપયોગ કરે છે. શહેરમાં શહેરમાં સુધ્ધાં કેટલાક વિસ્તારોમાં નાનાં બાળકો ઘરમાં સંડાસોની વ્યવસ્થા હોવા છતાં આદતને કારણે જાહેર જગ્યામાં મળમૂત્રત્યાગ કરે છે. રસ્તાની બાજુની જમીન વાતાવરણને દુર્ગંધ મારતી અને બણબણાટ કરતી માખીઓ અને બીજાં જીવડાંઓથી ભરી દે છે.[27]

બિનઆરોગ્યપ્રદ વાતાવરણ ઉપરાંત જરી, પાવરલુમ અને હીરા ઉદ્યોગમાં કામ કરવાની પરિસ્થિતિ ઘણા બધા કામદારોને રોગના ભોગ બનાવે છે. ૭૮ ટકા જેટલા જરીના કામ કરવાનાં સ્થળો ઘરોમાં જ છે. આમાંના અડધા તો એક જ રૂમમાં છે. એ જ રીતે આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં મોટા ભાગની સાળો રહેણાંક વિસ્તારોમાં આવેલી છે તે આજુબાજુવાળાઓને માટે સતત અવાજ ઉત્પન્ન કર્યા કરે છે. હીરા ઉદ્યોગમાં ૧૨ થી ૧૫ કારીગરો ૧૦ × ૧૦ની અથવા ૧૦ × ૧૨ની ઓરડીમાં આખા દિવસમાં ૧૨ કલાક કામ કરે છે. આવી ઓરડીઓમાં મહદંશે હવા-ઉજાસનો અને કેટલીક પ્રાથમિક સુવિધાઓનો અભાવ હોય છે. ટી.બી. અને કેન્સર જેવા કેટલાય રોગોના લોકો સહેલાઈથી ભોગ બને છે.

દર વર્ષે શહેરમાં ત્રણથી ચાર જાતનો રોગચાળો ફેલાય છે. એમાં મુખ્યત્વે મેલેરિયા, ફાલ્સીપેરમ મેલેરિયા, કમળો, ન્યુમોનિયા અને ડાયેરિયાનો સમાવેશ થાય છે. આખા દેશ પૈકી સુરતમાં મેલેરિયાનું જોખમ ૧૫ ગણું વધારે રહે છે. દર બીજે વર્ષે કોલેરાનો રોગચાળો ફાટે છે. હાલની જાહેર આરોગ્ય પદ્ધતિ

જરૂરિયાતમંદોને વૈદકીય સેવા પૂરી પાડવા માટે અપૂરતી અને અક્ષમ છે. આરોગ્ય ખાતાના સ્ટાફ પાસે રોગચાળા અંગેની જરૂરી તાલીમ હોતી નથી. વળી મેલેરિયાના મચ્છરો હવે ડી.ડી.ટી. વગેરે દવાઓની અસરથી પર થઈ ગયા છે.

કોઠો–૪ : શહેરની સમસ્યા અંગેની સમજ*

ક્રમ	વિગત	સંખ્યા	ટકા
૧	ગટર, સંડાસ અને ગંદકી	૪૮૮	૬૭
૨	પાણી	૩૨૭	૪૫
૩	વાહનવ્યવહાર, રસ્તા અને ભારે ટ્રાફિક	૩૧૬	૪૪
૪	વીજળી	૨૬૯	૩૭
૫	ગરીબી, ઊંચા ભાવ	૧૮૦	૨૫
૬	મકાન	૧૩૮	૧૯
૭	ભ્રષ્ટાચાર, રમખાણ, કાયદો અને વ્યવસ્થા	૨૪૬	૩૪
૮	જવાબ નહિ, સ્પષ્ટ નહિ	૪૩	૬
	N	૭૨૩	

* ઘણા ઉત્તરદાતાઓએ એક કરતાં વધુ સમસ્યાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો.

બીજી જે સમસ્યાનો શહેરે સામનો કરવો પડે છે તે પીવાના પાણીની છે. આ સમસ્યા ભૂતકાળમાં એટલી તીવ્ર નહોતી. ૧૯૭૪ માં ફક્ત ૭ ટકા ઉત્તરદાતાઓએ જણાવ્યું હતું કે પાણીની સમસ્યા શહેરમાં મુખ્ય સમસ્યા છે. પરંતુ ૧૯૯૩માં ૪૫ ટકા ઉત્તરદાતાઓએ પાણીની સમસ્યાને મુખ્ય સમસ્યા તરીકે જણાવી. સુરત તાપી નદીના કિનારે આવેલું હોવાથી અને પાણીનાં તળ બહુ ઊંડાં ન હોવાથી ભૂતકાળમાં શહેરમાં પીવાના પાણીની સમસ્યા નહોતી. હવે કૂવાઓ અને નદી ખૂબ જ વધી ગયેલી વસ્તીની અને વિસ્તરતા જતા ઉદ્યોગોની પાણીની જરૂરિયાતને સંતોષી શકતાં નથી. નદી અને ભૂતળનું પાણી ખારું બન્યું છે, કારણ કે નદી વધારે છીછરી બની છે અને પાણીનો પ્રવાહ ઉકાઈના ડેમને કારણે પાતળો પડ્યો છે. જે કંઈ થોડું પાણી છે તેને ડાઈંગ અને પ્રિન્ટીંગ ઉદ્યોગો તથા હાલમાં જ વિકસેલા પેટ્રોકેમિકલ ઉદ્યોગો તેમનો ગંદવાડ ઠાલવીને ગંદું કરે છે.

શહેરનું કોર્પોરેશન કુલ વિસ્તારના ૩૩ ટકાને અને તેની વસ્તીના ૭૧ ટકાને પાણી પૂરું પાડે છે. જે નવા વિસ્તારો કોર્પોરેશનમાં સમાવાયા છે તેમાં વસનારાઓને પાણી મળતું નથી અને જેઓ ૨૪ કલાક પાણી મેળવવાને ટેવાયેલા હતા તેઓને હવે થોડા કલાકો માટે જ પાણી મળે છે. ઝૂંપડપટ્ટીમાં અને ઊંચાણ વાળા વિસ્તારમાં પરિસ્થિતિ વધારે ખરાબ છે. કેટલાક વિસ્તારો ભાગ્યે જ એક કે બે કલાક માટે પાણી મેળવે છે. વળી કેટલીક વાર પાણી ગંદું બની જાય છે જે આરોગ્ય માટે જોખમી હોય છે.

સુરતના મોટા ભાગના રસ્તાઓ પીક અવર્સમાં માણસોથી ઊભરાતા હોય છે. વસ્તીની સાથે વાહનો પણ વધ્યાં છે. જેઓને પોષાય છે તેઓ પોતાનું વાહન રાખે છે. ૧૯૭૧-૭૨ અને ૧૯૯૧-૯૨ની વચ્ચે કારોની સંખ્યા ૭ ગણી વધી છે. એવો જ વધારો ખાનગી મોટર સાયકલો અને સ્કુટરોનો થયો છે. શહેરમાં ૧.૩ લાખ કરતાં વધારે દ્વિચક્રી વાહનો છે. ત્રણ પૈડાની રિક્ષાઓમા દસ ગણો વધારો થયો છે. ૧૯૭૧માં એ વાહનોની સંખ્યા ૯૪૩ હતી તે ૧૯૯૧-માં ૯,૯૪૨ થઈ છે. પરંતુ સુચક રીતે જાહેર બસોની સંખ્યા વીસ વર્ષોમાં એટલી જ—૧૪૫—રહી છે. પરિણામે એમાં ખૂબ ગિર્દી રહે છે, તે અનિયમિત ચાલે છે અને સામાન્ય જનની મુસીબતમાં વધારો કરે છે.

વણસતી જતી કાયદો અને વ્યવસ્થાની પરિસ્થિતિ

પરંપરાગત રીતે સુરત એક શાંત શહેર ગણાતું હતું. થોડાંક વર્ષો પૂર્વે પશ્ચિમ ભારતનાં બધાં શહેરો કરતા સુરતમાં ગુનાખોરીનું પ્રમાણ ઘણું ઓછું હતું. બહારથી આવેલાઓની સુરતીઓ વિશેની સમજણ એવી

છે કે સુરતીઓ નબળા અને નમ્ર છે. તેઓ કોઈ પણ મુદ્દા અંગે જલદ બનતા નથી. બહુ બહુ તો તેઓ તેમનો ગુસ્સો અને ફરિયાદ ગાળો વડે પ્રગટ કરે છે. સુરતીઓ પોતે પણ પોતાના વિશે આવી જ સમજણ ધરાવે છે.

આમ છતાં બહારના લોકોની સંખ્યામાં વધારો થવાથી પરિસ્થિતિ બગડવા માંડી છે. પોલિસ પાસેથી મળેલા આંકડા વિશ્વસનીય ન હોવા છતાં તે વલણ પર પ્રકાશ તો પાડે જ છે. છેલ્લા ચાર દસકાઓમાં ગુનાઓનો દર મોટા પ્રમાણમાં વધ્યો છે. ૧૯૫૨માં પોલિસ કેસોની સંખ્યા ૨૦૩ હતી તે ૧૯૯૨માં ૪૬૬૩ થઈ.[૨૮] ૧૯૭૨માં જ ૧૯૫૨ કરતાં તે ૭ ગણી વધારે હતી. ૧૯૭૦ પછી ગુનાઓના દરના પ્રમાણમાં થયેલો વધારો અણધાર્યો છે. ૧૯૭૧ પછી ગુનાઓનો દર વર્ષોવર્ષ વધતો રહ્યો છે. આવું જ વલણ છેલ્લાં પાંચ વર્ષોનું પણ છે. કોઠા નં. ૫ જણાવે છે કે ૧૯૭૨માં રમખાણોની સંખ્યા ૧૪ હતી જે ૧૯૯૨માં ૪૦૦ થઈ. એ ઉલ્લેખ કરવો જરૂરી છે કે રમખાણો—કોમી રમખાણો જ એવું નહિ—શહેરનું નિયમિત લક્ષણ નથી. રમખાણોના વલણ અંગે વિગતવાર અલગ તપાસ જરૂરી છે. અહીં એટલી નોંધ લેવી પૂરતી છે કે ૧૯૬૭માં રમખાણોના ૪૧ કેસ બન્યા હતા, જે ધીમે ધીમે ઓછા થયા. પણ ફરીથી ૮૦માં રમખાણોની સંખ્યા વધી. ખાસ તો ૧૯૮૫ પછી.

આ આંકડાઓમાં દારૂબંધીના ભંગ અંગેના અને જુગારના કેસોનો સમાવેશ થતો નથી. આ સંખ્યા ૧૯૯૨માં અનુક્રમે ૨૬,૬૩૧ અને ૬૭૫ની હતી. ૧૯૭૩માં પોલિસ રેકોર્ડ પર ૧૦૫ રીઢા ગુનેગારો હતા. ૧૯૯૨માં તેમની સંખ્યા ૧૫૭ની થઈ. આ લોકો પૈકી ૫૨ જણા ૫૦ કરતાં વધારે મુખ્ય ગુનાઓમાં સંડોવાયેલા હતા. હિંદુ અને મુસ્લિમ બંનેમાં રીઢા ગુનેગારોની સંખ્યા સરખી છે. હિંદુઓમાં મોટા ભાગના સમાજના નીચલા સ્તરમાંથી આવે છે. તેઓમાંના કેટલાક સ્થાનિક છે અને કેટલાક બહારના છે–ખાસ કરીને મહારાષ્ટ્ર અને ઓરિસ્સાના. આમ છતાં આ ગુનેગારોની ગેંગ કોમની રીતે સંગઠિત નથી. હિંદુઓ અને મુસ્લિમો તથા સ્થાનિકો અને બહારનાઓ સાથે મળીને કામ કરે છે. તેઓ મુખ્યત્વે બુટલેગિંગ અને સ્મગલીંગ સાથે સંકળાયેલા છે.

કોઠો—૫ : સુરતમાં ગુનાખોરી

	૧૯૫૨	૧૯૭૨	૧૯૯૨
ધાડ અને લૂંટ	૨	૧૦	૧૯૪
ખૂન	૩	૧૩	૧૬૨
ખૂનન હુમલા	—	૦૪	૫૯
ચોરી અને અન્ય			
મિલકતને લગતા ગુનાઓ	૧૪૧	૭૧૩	૧૭૮૭
રમખાણો	૧	૧૪	૪૦૦
ઈજા પહોંચાડવાના બનાવો	૩૩	૩૪૭	૧૪૯૭
કુલ	૨૦૩	૧૩૦૦	૪૬૬૩

સ્રોત : પોલિસ કમિશનરની ઑફિસ, સુરત

ગુનાઓની અને ગુનેગારોની સંખ્યા વધી હોવા છતાં સુરતના લોકો ૧૯૯૨ના રમખાણો સુધી શહેરને વડોદરા, મુંબઈ અને અમદાવાદની સરખામણીમાં સલામત માનતા હતા. સુરતની શેરીઓમાં ગુનેગારો વચ્ચેની ગેંગ-લડાઈ અત્યાર સુધી કવચિત બનનારી ઘટના હતી. રીઢા ગુનેગારો શહેરના નાગરિકોને તેમના રોજબરોજના જીવનમાં હેરાન કરતા નથી.

સમાપન

સુરત દેશમાં ખૂબ જ ઝડપથી વિકાસ પામતું શહેર છે. ૧૯૭૧થી ૧૯૯૧ના બે દસકામાં તેની વસ્તીમાં ત્રણ ગણો વધારો થયો છે. લઘુ ઉદ્યોગો ખાસ કરીને પાવરલુમો અને હીરા ઘસવાનો ઉદ્યોગ બિલાડીના ટોપની જેમ ફૂટયા છે. નીતિ નિર્ધારકોએ વિકેન્દ્રિત ઉદ્યોગો અને શહેરી વિકાસ માટે જે આયોજન વિચાર્યું હતું તેનાથી આ ઊંધું છે. આ ઉદ્યોગોએ શહેરના બિનઆયોજિત વિકાસમાં ઘણો મોટો ફાળો આપ્યો

છે. અલબત્ત, આવા વિકાસે ઘણા બધા લોકોને રોજગારી આપી છે. દેશના જુદા જુદા ભાગોમાંથી બહારના લોકોને આકર્ષ્યા છે. શ્રમિકોને તેમના વતનમાં જે વેતન મળતું હોત તેના કરતાં તેઓ સરખામણીમાં વધારે વેતન મેળવે છે પણ તેમનાં વેતનો ભાવવધારા સાથે વધ્યા નથી. તેમની કામ કરવાની અને જીવવાની પરિસ્થિતિ ભયંકર છે. તેઓ બધા પ્રકારના રોગના ભોગ થવાની શક્યતા ધરાવે છે વપરાશવાદ અને વ્યક્તિવાદના આગમન સાથે સમાજની પરંપરાગત નીતિમત્તા અને મૂલ્યપદ્ધતિમાં સૂચક પરિવર્તન આવ્યું છે. ગુનાનો દર વધ્યો છે. નવધનિક સાહસિકો, બુટલેગરો સત્તાના દલાલો અને અન્ય લંપટ તત્ત્વો સમાજ પર અને વહીવટ પર પ્રભુત્વ ધરાવે છે. તેમની મૂલ્યપદ્ધતિ અને જીવનરીતિ સમાજના સામાન્ય લોકોમાં, ખાસ કરીને મધ્યમ વર્ગમાં સ્વીકાર પામતી જાય છે. અંધારી આલમના આગેવાનો, નવધનિકો અને રાજકારણના મોભીઓ પરસ્પર જુગલબંદી રચતા જાય છે. તેઓ જ્યારે કાયદાનો ભંગ કરે છે ત્યારે તેમના પર કોઈ પગલા લેવાતાં નથી તેઓ કોઈ પણ પ્રકારના છોછ વગર કહે છે કે અમે અમારા પૈસાથી કંઈ પણ કરી શકીએ છીએ. રાજકારણના મોભીઓને, અમલદારોને અને ન્યાયાધીશોને સુધ્ધા ખરીદી શકીએ છીએ.

નગરપાલિકાનું તંત્ર ખૂબ જ નબળું છે. શહેરની બદલાતી જતી જરૂરિયાતોને પહોંચી વળવામાં તે નિષ્ફળ નીવડયું છે. પાણી, આરોગ્ય અને સેનિટેશન, ટ્રાફિક અને પોલિસ વ્યવસ્થા વસ્તીની વધતી જતી જરૂરિયાતોને પહોંચી વળવામાં હજી સુધી નિષ્ફળ રહ્યા છે. શહેરી આગેવાનો સ્થાનિક સ્રોતોનો ઉપયોગ કરવા શક્તિશાળી નથી અને તેઓ શહેરમાં પાયાની સુવિધાઓ ઊભી કરવા નાણાકીય સહાય મેળવવા માટેનું રાજય સરકાર અને કેન્દ્ર સરકાર પર દબાણ લાવવામાં ઘણા ઢીલા જણાયા છે.

૧૯૯૨-૯૩નાં કોમી રમખાણો અને પ્લેગનો રોગચાળો સ્પષ્ટપણે દર્શાવે છે કે તંત્ર તૂટી પડયું છે. રમખાણોના તથા રોગચાળાના આરંભના તબક્કે રાજયતંત્રની ગેરહાજરી સ્પષ્ટપણે વર્તાતી હતી. લોકોના મન પરથી રાજ્ય પરનો ભરોસો ઊઠી ગયો છે. પરિસ્થિતિને પહોંચી વળવા માટે તથા ભવિષ્યના આયોજન માટે કોઈ સામૂહિક કાર્યપદ્ધતિ દષ્ટિગોચર થતી નથી.

(અનુ : શાંતિલાલ મેરાઇ)

(તા. ૧૬-૧૦-૧૯૯૪ના રોજ સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ દ્વારા 'બિઝનેસ, લેબર એન્ડ અરબન ગ્રોથ ઇન સુરત' એ વિષય ઉપર રજૂ થયેલા લેખની આ લેખ સુધારેલી આવૃત્તિ છે. સેમિનારમાં ભાગ લેનાર સૌનો હું આભાર માનું છું. ખાસ આભાર અંજના દેસાઈ, ડગ્લાસ હેઈન્સ, એસ પી. પુનાલેકર અને સુધીર ચંદ્રનો તેમના ટીકાટિપ્પણ માટે માનું છું.)

સંદર્ભ નોંધ

1 Lakshmi Subramanian. 'Capital and Growth in a Declining Asian port City: The Anglo-Bania Order and the Surat Riots of 1975 Modern Asian Studies, 19(2), 1985.

2 Nirmala Banerjee, 'The Unorganised Sector and the planner' in Amiya Kumar Bagchi (ed) Economy, Society and polity, Oxford University Press, Delhi, 1988.

3 Nilmadhan Mohanty, 'Rural Industrialization: The plan Experience', Paper Submitted at GOT/ESCAP Working Party on Public Service Delivery Systems for the Rural Poor, New Delhi, 1979.

4 Mridul Eapen. 'Decentralised Sector in Textile Industry Economic and Political Weekly. Vol.12. No.39 September 24. 1977.

5 S.Tsutee. 'Second Plan Model: Some Doubts' Economic Weekly, Annual Number, February 1957.

6 નોંધ ૨

7 એજન

8 R.S. Gandhi, Report of the Survey of *Powerloom Weaving at Surat,* Gujarat, (mimeo.) Surat: Mantra. 1988.

9 એજન, સાથે જુઓ R. S. Gandhi, Y. C. Mehta and A.B Tabele, Decentralised Sector of the Indian Textile Industry, Ahemadabad: National Information Centre for Textile and Allied Subjects. 1992.

10 Sarita Agrawal, Women, Work and Industry: A Case Study of Surat Art Silk Industry, (Ph.D. Thesis), Surat: South Gujarat University, 1992.

11 H. N. Pathak, 'Diamond Trade and Industry in India' Indian Institute of Management, Ahmedabad, 1984.

12 એજન. તથા Kashyap and Tiwari, 'Shaping of Diamonds in Surat: Some Passas (Facets), Sardar Patel Institute, Ahmedabad, 1984 આ બંને અભ્યાસો જણાવે છે કે બધા એકમોની નોંધણી કરાવાતી નથી. અથવા તેઓ તેમની નોંધણી રીન્યૂ કરાવતા નથી. આથી અહીં આપવામાં આવેલા આંકડાઓ ચોક્કસ નથી.

13 Kashyap and Tiwari, એજન.

14 એજન.

15 આ અભ્યાસ બિશ્વરૂપદાસ દ્વારા હાથ ધરાયો હતો.

16 અગ્રવાલ, ઉપર ઉલ્લેખિત

17 S. P. Punalekar, Informalisation *and Dependency : A Study of Jari* and Embroidery Workers in South Gujarat (mimeo.), Centre For Social Studies, Surat 1984.

18 South Gujarat University, Working and Living Conditions of the Surat Textile Workers : A Survey, South Gujarat University, Surat, 1984.

19 એજન.

20 જુઓ Norman Lewis, The Honoured Society, Eland Books, London, 1964.

21 P. R. Rajgopal, 'Communal Violence in India, Uppal Publishing House, New Delhi : 1984.

22 Ghanshyam Shah, Urban Tensions : A Case Study of Surat, (Mimeo) Centre for Social Studies, Surat, 1976.

23 સુરત શહેર સુધરાઈ શતાબ્દી ગ્રંથ, સુરત શહેર સુધરાઈ, સુરત ૧૯૫૨

24 એજન.

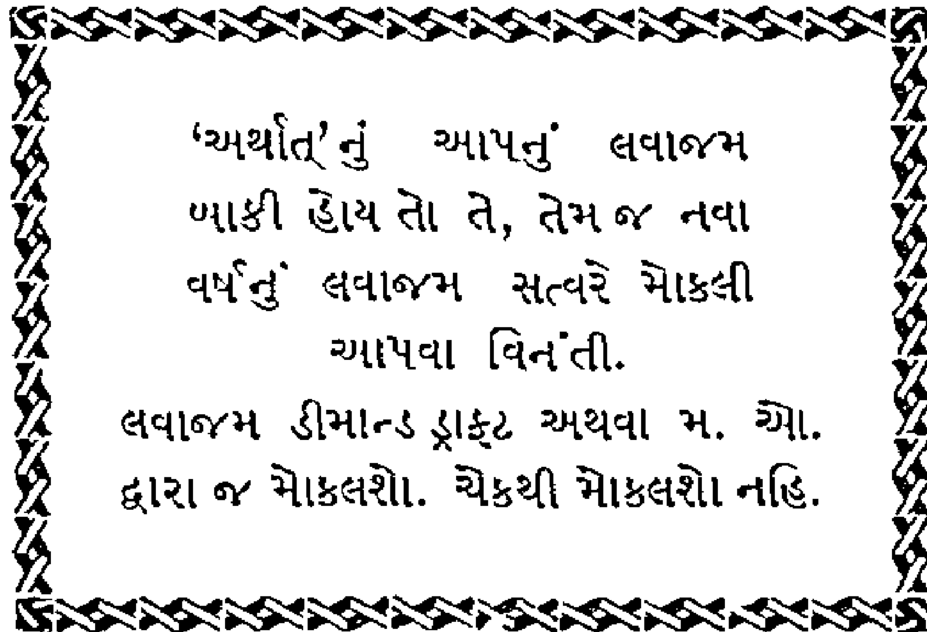
25 એજન.

26 Douglas E. Haynes, Rhetoric and Ritual in Colonial India: The Shaping of a Public Culture in Surat City, 1852–1928, University of California Press, Berkley, 1991, P. 113.

27 Biswaroop Das, Socio-Economic Survey of the Slums of Surat, Centre for Social Studies, Surat 1994.

28 ઘનશ્યામ શાહ, ઉપર ઉલ્લેખિત



વિસ્થાપિતોના પુનઃવસવાટ અંગેની રાષ્ટ્રીય નીતિ

પ્રાસ્તાવિક

[આજે સમાજ અને રાષ્ટ્રના વિકાસનો માપદંડ 'ઉત્પાદન' માનવામાં આવે છે. જે રાષ્ટ્ર વધુ ઉત્પાદન કરે તે વધુ વિકસિત, વધુ ઉત્પાદન થાય એટલે લોકો પાસે વધુ આવક આવે, શિક્ષણ વધે, આરોગ્ય વધે, કપડાંલતા અને રહેવાની સગવડો વધે વગેરે વગેરે. અલબત્ત આ વાતમાં જેટલો દાવો કરવામાં આવે છે તેવી વાસ્તવિકતા નથી. ઉત્પાદન વધે છે પણ એનો લાભ બધાને મળતો નથી, શિક્ષણ કે આરોગ્યની સ્થિતિ ખાસ સુધરી નથી. ૨૦૦૦ની સાલમાં વિશ્વ અંગેનો અહેવાલ નોંધે છે કે 'ભૌતિક ઉત્પાદનમાં વધારો થવા છતાં, દુનિયાના લોકો આજે છે તેના કરતાં આવતી સદીમાં એક કરતાં અનેક રીતે વધુ ગરીબ હશે. દુનિયાના ચાલીસ કરોડ લોકોને (આજે જે પ્રકારની વિકાસની રફતાર છે તે ચાલુ રહેશે તો) જરૂરી અનાજ અને બીજી જરૂરિયાતો પ્રાપ્ત થશે નહિ...'

વધુ ઉત્પાદન માટે મોટા મોટા બંધો બંધાય અને મોટા મોટા ઉદ્યોગો સ્થપાય, બંધોના જળાશય અને ઉદ્યોગોનાં કારખાનાં જ્યાં આવે તે જમીનનો જેઓ ઉપયોગ કરતા હોય તેઓ જમીન ગુમાવે. એક ગણતરી મુજબ દુનિયાભરમાં દર વર્ષે ફક્ત બંધને કારણે ૧૨ થી ૨૦ લાખ જેટલા લોકોને ફરજિયાત સ્થળાંતર કરવું પડે છે. ભારતમાં પહેલી અને બીજી યોજનામાં ૧૮૯ પ્રોજેક્ટસને કારણે ૧,૪૦,૭૫૭ લોકો વિસ્થાપિતો બન્યા હતા. ત્રીજી યોજનામાં ૨૭ પ્રોજેક્ટસથી ૪૦,૭૦૬ લોકો વિસ્થાપિત થયા હતા. જુદી જુદી કોલસાની ખાણોથી ૧૭ લાખ લોકો વિસ્થાપિત થયા છે. ભારતમાં અને બીજે મોટા ભાગના વિસ્થાપિતો આદિવાસીઓ હોય છે.

આવા પ્રોજેક્ટો માટે જમીન સંપાદન કરવાનો આપણે ત્યાં જે કાયદો છે તે બાવા આદમના વખતનો, બ્રિટિશ સરકારે કરેલો છે. બ્રિટિશ સરકારને પોતાના પ્રોજેક્ટસ પૂરા કરવાની પડી હતી, વિસ્થાપિતોની નહિ. આ ૧૮૯૪નો જમીન સંપાદનનો કાયદો છે. આ કાયદાના અન્વયે સરકારને લાગે કે કોઈ જાહેર કામ—રેલવે, ઉદ્યોગ, બંધ વગેરે—માટે જમીનની જરૂર છે તો તે જે તે વ્યક્તિ પાસે જમીન લે અને તેનું રોકડમાં વળતર આપે. જમીન ગુમાવનારા આજીવિકાનું સાધન ગુમાવે અને વળતરમાંથી નવું સાધન મળે નહિ. વળી તેઓએ ફરજિયાત બીજે સ્થળે જવું પડે એટલે નવી જગ્યાએ સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક રીતે ગોઠવાતાં મુશ્કેલી પડે, નવો વ્યવસાય ફાવે નહિ. પરિણામે આ વિસ્થાપિતોની નહિ ઘરના અને નહિ ઘાટના જેવી સ્થિતિ થાય. સામાજિક અને કૌટુંબિક રીતે તેઓ વિખૂટા પડે. આમ તેઓ બેહાલ બને.

ઠેઠ ૧૯૮૦ માં સરકારને લાગ્યું કે વિસ્થાપિતો માટે પુનઃવસવાટની નીતિ ઘડવી જોઈએ અને તેમાં આર્થિક સાથે સાંસ્કૃતિક અને સામાજિક બાબતો ધ્યાનમાં રખાવી

મુસદ્દો-૧

જોઈએ. ૧૯૮૦માં ભારત સરકારના સિંચાઈ સેક્રેટરીએ રાજ્ય સરકારને લખ્યું કે '...જે લોકોએ બંધ અને જળાશયોમાં જમીન ગુમાવી છે તે લોકોમાં તાજેતરનાં વર્ષોમાં જાગૃતિ આવી છે...(સરકારને) વધુને વધુ લાગવા માંડ્યું છે કે મોટા પ્રોજેક્ટથી આદિવાસીઓ પોતાની જમીન અને જંગલ ગુમાવે છે; આ પ્રોજેક્ટસનો ફાયદો મોટેભાગે ધનિક ખેડુતોને મળે છે. એટલે વિસ્થાપિત આદિવાસીઓનાં હિતોનું પૂરેપૂરું જરૂરી રક્ષણ કરવામાં નહિ આવે તો ભારત સરકાર આવા પ્રોજેક્ટસને પરવાનગી નહિ આપવાનું વિચારશે. જ્યાં સુધી પુનઃવસવાટ માટે વ્યવસ્થા નહિ થાય ત્યા સુધી મંજૂરી આપવામાં વિલંબ થશે અને પરિણામે પ્રોજેક્ટની કિંમતમાં અનેક ગણો વધારો થશે.' ૧૯૮૨માં ભારતના ગૃહપ્રધાને બધા રાજ્યોના મુખ્ય પ્રધાનોની ખાસ કોન્ફરન્સ બોલાવી પુન.વસવાટના પ્રશ્નની ચર્ચા કરી હતી. આ કોન્ફરન્સમાં બધાને લાગ્યું હતું કે વિસ્થાપિતોનો પુનઃવસવાટ બરોબર નહિ થાય તો સ્થાનિક લોકો પ્રોજેક્ટનો વિરોધ કરશે અને રાજ્ય મુશ્કેલીમાં મુકાશે. આ કોન્ફરન્સે કેટલીક ભલામણો પણ કરી હતી. વિકાસના પ્રોજેક્ટસને કારણે વિસ્થાપિત થતા આદિવાસીઓના પુનવસવાટ માટેની એક નીતિ ઘડવા અંગે સરકારે ૧૯૮૪મા એક સમિતિ બનાવી હતી. આ સમિતિએ ૧૯૮૫માં એનો હેવાલ આપ્યો હતો બીજી બાજુએ નેશનલ થર્મલ પાવર કોર્પોરેશને એના દ્વારા થતા વિસ્થાપિતોની એક નીતિ તૈયાર કરી હતી. પુનઃવસાટ અંગે ખાણ, કોલસો અને સ્ટીલ વિભાગે વિચારણાની શરૂઆત કરી વિશ્વબેંકે પણ ૧૯૮૨માં પુનઃવસવાટની નીતિ અંગે ભાર મૂક્યો.

છેલ્લાં દસબાર વર્ષોમાં દેશના જુદા જુદા પ્રોજેક્ટસના વિસ્થાપિતોનાં હિતોની સાચવણી કરવા માટે આંદોલનો થયાં. એક એવો મત પણ ઊભો થયો કે આવા મોટા પ્રોજેક્ટસ થવા જ ન જોઈએ. આ પ્રોજેક્ટસથી આદિવાસીઓનો ફક્ત વિનાશ જ થાય છે. જ્યારે કેટલાક એવું માને છે કે સ્થળાંતર અને પુનવસવાટની રાષ્ટ્રીય નીતિ તૈયાર કરવી જોઈએ અને તેનો અમલ થવો જોઈએ. આઝાદીનાં ૪૭ વર્ષ પછી પણ હજુ આપણે બ્રિટિશ સરકારની ૧૮૯૪ની નીતિ જ ચાલુ રાખી છે અને રાષ્ટ્રીય નીતિ ઘડી નથી. આવી નીતિ ઘડવાની તાતી જરૂર છે. આ દિશામા ચર્ચાઓને અંતે બે મુસદ્દા તૈયાર થયા છે જે અત્રે રજૂ કરીએ છીએ. આ મુસદ્દા પર ઠીક ઠીક વ્યાપક તલસ્પર્શી ચર્ચા થાય તે જરૂરી છે, જેથી સંસદમાં જ્યારે આ રાષ્ટ્રીય નીતિ ઘડાય ત્યારે લોકોના વિચારોનો ત્યાં પડઘો પડે.

—સંપાદક]

મુસદ્દો-૧

આઝાદી પછી ભારતમાં આયોજિત વિકાસના રાહ પર આર્થિક પુનરુત્થાન થયું છે. ઊર્જા, ખાણકામ, વિશાળકાય ઉદ્યોગો તથા સિંચાઈ જેવાં વિવિધ ક્ષેત્રોમા મોટા પાયે મૂડીરોકાણ થવા લાગ્યું અને આ ક્ષેત્રોના વિકાસ માટે એન્જીનીઅરીંગ કોલેજો, ટેકિનકલ જ્ઞાન આપતી સંસ્થાઓ, ટાઉનશીપ, સુરક્ષાને લગતી સંસ્થાઓ વગેરે સંસ્થાઓ તથા જરૂરી સંશોધનો ઊભાં કરવામા આવ્યા. નવી આર્થિક નીતિના પગલે-પગલે, અંદાજ એવા છે કે દેશમાં મૂડીરોકાણના પ્રોત્સાહનને કારણે તથા વિદેશી મૂડીરોકાણના આવકારને કારણે કુલ મૂડીમાં વધારો થશે. આ કારણે તીવ્ર સ્પર્ધાત્મક

બજારોવાળાં આર્થિક માળખામાં ટૂંક સમયમાં જમીન માટેની માંગ વધશે.

૨–કોલસો, લોખંડ અને મેંગેનીઝ ધાતુઓ વગેરે ખનીજ ધરાવતા મોટા ભાગનાં સંસાધનો અંતરિયાળ અને પછાત વિસ્તારોમાં છે જ્યાં મોટેભાગે આદિવાસીઓ વસે છે. વધુમાં, ખનીજ ધરાવતા વિસ્તારો અને સંસ્થાઓને સ્થાનની ઉપલબ્ધિનો જે લાભ મળ્યો છે તે કારણે ઔદ્યોગિક સંકુલોનું સંકલન સરળ અને સુવિધાભર્યું બન્યું છે. ખુલ્લી બજાર નીતિને કારણે અંદાજ એવો છે કે નજીકના ભવિષ્યમાં આદિવાસી વિસ્તારોમાં વધુ સંકુલો ઊભાં થશે. જેનાથી જમીનની માંગ વધશે.

૩–વિશાળ ઔદ્યોગિક અને ઊર્જા એકમો, વિવિધ હેતુવાળા સિંચાઈ-બંધ માટેના વિશાળકાય બાંધકામ, ખાણકામ, અનામત જંગલો, અભયારણ્યો અને નેશનલ પાર્કના વિકાસ, કેનાલના બાંધકામ, હાઈવે તથા પ્રસારણના વિકાસ માટેનાં સાધનો માટે તો જમીનની માંગ છે જ. આ જ પ્રમાણે, નાના અને મધ્યમ ઔદ્યોગિક એકમો, સરકારી કાર્યાલયો, શૈક્ષણિક અને સામાજિક સંસ્થાઓ વગેરે માટે પણ જમીનની માંગ છે, જેની સીધી અસર ટૂંક સમયમાં જણાશે નહિ. આ જમીન, જમીનમાલિકો પાસેથી ખરીદી શકાય અથવા જમીનસંપાદનને લગતા કાયદા મુજબ સંપાદિત કરી શકાય. જે કોઈ પણ હેતુ હોય, જે જમીનમાલિકની જમીન વિકાસની પ્રવૃત્તિમાં રોકાય તેને ભાગે તો હાડમારી આવે જ છે.

૪–જમીનસંપાદન હેઠળ ખેતીલાયક જમીન કે રહેઠાણની જમીન કે બન્ને પ્રકારની જમીન સંપાદિત થાય છે ત્યાં આદિવાસીઓને માત્ર ગુજરાન માટેની પ્રવૃત્તિઓ બદલવી પડે છે તેવું નથી. એ ઉપરાંત તેઓ પોતાની માટીથી વિચ્છેદિત થઈ જાય છે. હવે એ બાબત સર્વસ્વીકાર્ય છે કે આદિવાસીઓ મોટેભાગે સામૂહિક સંપત્તિ (કોમન પ્રોપર્ટી રીસોર્સીસ), અને જંગલો પર નભે છે. (એન. એસ. જોધા) આદિવાસીઓની જીવનપદ્ધતિ તેઓને ઉપલબ્ધ કુદરતી સંપતિ અનુસાર ઘડાયેલી છે. વિસ્થાપન એટલે અવિનાભાવી (સીમ્બાયોટિક–પરસ્પરના ગાઢ સંબંધો) સંબંધોમાં વિક્ષેપ.

૪–૧—સામાન્યતઃ 'જમીન સંપાદન કાયદો', ૧૮૯૪ હેઠળ જમીન સંપાદિત કરવામાં આવે છે. જમીનસંપાદન માટેનો આ કાયદો દેશમાં સૌને લાગુ પડે છે; જાહેર હેતુઓ તથા કંપની માટે સંપાદિત થયેલી જમીન આ કાયદા મુજબ મેળવાય છે. કાયદાપંચનાં સૂચનો, જમીન સંપાદન રીવ્યુ સમિતિ, (જેમાં એ. એન. મુલ્લા અધ્યક્ષ હતા) રાજ્ય સરકારોનાં સૂચનો તથા અન્ય લોકોના સૂચનો ધ્યાનમાં લઈને જમીનસંપાદનના કાયદામાં ૧૯૮૪માં કેટલાક સુધારા કરવામાં આવ્યા છે.

૪–૨—રાજ્યોના મહેસૂલી સચિવોની સભા (જુલાઈ, ૧૯૮૯)માં સૂચનો કરવામાં આવ્યાં હતાં કે જમીન કાયદા, ૧૮૯૪ હેઠળ બધા જ પ્રકારની જમીન સંપાદિત થવી જોઈએ. જમીનસંપાદન માટે લાગુ પાડવામાં આવતા અન્ય કાયદાઓમાં જરૂરી સુધારા કરવા અથવા રદ કરવા. અલબત્ત, આ દિશામાં નક્કર પગલાં લેવાયાં નથી, પરિણામે લાગુ પાડવામાં આવતા વિવિધ કાયદાઓ, દરેકની જુદી કાર્યવિધિઓ અને વળતરનાં જુદાં ધોરણો હજુ પણ અમલમાં છે.

૪–૩—જમીનસંપાદન કાયદો, ૧૮૯૪ હેઠળ જમીન સંપાદન માટેનો સિદ્ધાંત એ છે કે માત્ર વંચિતતાના ધોરણે વળતર આપવું. અલબત્ત, આ કાયદાના ૩૧(૩) વિભાગમાં જોગવાઈ છે કે જમીનમાલિક દ્વારા ઉપયોગમાં લેવાતી જમીન સંપાદિત કરવામાં આવે ત્યારે તેનું વળતર રોકડ રકમ દ્વારા ચૂકવી શકાય. વિશેષ કરીને જ્યાં મોટા પાયે આદિવાસીઓ વિસ્થાપિત થતા હોય ત્યાં તેઓ મોટે ભાગે રોકડ રકમનું વળતર સ્વીકારતા નથી. જમીનસંપાદનના બદલામાં, ખાસ કરીને કોલસાની કંપનીઓ જે વળતર આપે છે તે પ્રમાણે (ફેબ્રુઆરી, ૧૯૮૬ સુધી) તેઓ એક કુટુંબમાંથી એક વ્યક્તિને નોકરી આપે છે અને રોકડ રકમ. આ ઉપરાંત

કેટલાક લાભ જેવા કે વિકસિત/અર્ધ વિકસિત રહેવાના સ્થળ, સ્થળાતર કરવામા થતો ખર્ચ, વિસ્થાપિત કુટુંબમાથી જૂથ 'સી' અને 'ડી'મા (ત્રીજા અને ચોથા વર્ગમા) નોકરી વગેરે દરેક ઉદ્યોગ જુદા જુદા પ્રકારે વળતર આપે છે ઘણીવાર એવુ બને છે કે નાની અને મધ્યમ યોજનાઓમા આવા કોઈ પ્રકારનુ વળતર અપાતુ નથી વિસ્થાપિત થતા લોકો સોદો કરવાની પોતાની શક્તિ મુજબ વળતર મેળવી શકે છે એવુ પણ જોવામા આવ્યુ છે કે વળતરની જાહેરાત થવા છતા વળતર ચૂકવવામા આવ્યુ નહોતુ

૪-૪—ફેબ્રુઆરી ૧૯૬૬મા બ્યુરો ઓફ પબ્લીક એન્ટરપ્રાઈઝીસ' દ્વારા જણાવવામા આવ્યુ કે 'વિસ્થાપિત થતા કુટુબમાથી એક વ્યક્તિને અપાતી નોકરી વિશેની ઔપચારિક કે અનૌપચારિક સમજૂતી રદ ગણાશે' આ કારણે પુનઃસ્થાપન કાર્યક્રમોની મર્યાદામા ઘટાડો થાય છે આ ઉપરાત યાંત્રીકરણમા વધારો અને ઓછા મજૂરો સાથે વધુ કામ કરતી ટેકનોલોજીના વિકાસને કારણે રોજગારીની તકોમા ઘટાડો થાય છે વિશેષ કરીને નીચલા વર્ગના પ્રવૃત્તિઓમા

૫—આ સમસ્યાનુ બીજુ પાસુ છે વિસ્થાપન પ્રક્રિયાની સંકુલિત પ્રકૃતિ કોઈ વિસ્તારમા કોઈ એક યોજના અમલમા મુકાય તે માટે જે જમીન સંપાદિત થઈ હોય તેના જમીનમાલિક કે ઘરમાલિક જ વિસ્થાપિત નથી થતા, તે ઉપરાત જમીન સાથે જોડાયેલા અન્ય લોકો જેવા કે ભાડુઆત, જમીન ખેડતા ભાગિયાઓ, જમીનવિહોણા ખેતમજૂરો અને એવા લોકો જે આ જમીન પર ધંધો કે વેપાર કરતા હોય અથવા એક યા બીજા પ્રકારે આ જમીનથી કોઈ લાભ મેળવતા હોય આવા તમામ પ્રકારના લોકોના જીવન પર અસર પડે છે આમ, વિસ્થાપનથી આખીય સ્થાપિત વ્યવસ્થા તૂટે છે અને જમીનસંપાદનથી દેખાતા નુકસાનની સરખામણીએ આ નુકસાન અનેક ગણુ વધુ હોય છે

૫-૧—એ પણ હકીકત છે કે ભૂતકાળમા વિશાળ યોજનાઓનુ આયોજન થયુ હતુ કે સાકાર થઈ હતી પરંતુ વિસ્થાપનની સમસ્યાના તમામ પાસાઓ ધ્યાનમા લેવાયા નહોતા એના બદલે આપણને એક યા બીજી યોજનાની છૂટક માહિતી હતી. ચાહે એ સિંચાઈ બંધની યોજના હોય કે અભયારણ્યોની કે ઔદ્યોગિક એકમની કે પછી ખાણકામ યોજનાની.

૫-૨—વિસ્થાપનને લગતી વિવિધ યોજનાઓ, તેની વિગતવાર માહિતીના અભાવે વિસ્થાપનની સમસ્યાના તમામ પાસાઓ વર્ણવવા સરળ નથી. દેશભરમા અત્યાર સુધી થયેલા વિસ્થાપનોના અંદાજિત આંકડાઓ પણ આપવા શક્ય નથી અત્યાર સુધી જે જમીનસંપાદન થયુ છે તેને વિસ્થાપનનો દર્શક ગણી શકાય ૧૯૮૫ સુધીમા અંદાજે ૧૪૫ લાખ લોકો વિસ્થાપિત થયા હતા જેનાથી ૩૯ ૫૦ લાખ પુનઃસ્થાપિત થયા હતા જ્યારે ૧૧૫૫ લાખ લોકો હજી પણ પુનઃસ્થાપિત થવાની રાહ જુએ છે આવા લોકોએ પોતાની રહેણીકરણી બદલી છે અને વિસ્થાપિતોમાથી તેઓ જમીનવિહોણા ખેતમજૂરો અને એમાથી જમીનવિહોણા શહેરી ગરીબો બની ગયા છે

પુનઃસ્થાપન નીતિની જરૂરિયાત

૬—હવે વિસ્થાપન એ અમલદારશાહી કે વહીવટી દૃષ્ટિએ જોતા 'ટેકનિકલ' સમસ્યા રહી નથી સરકાર તરફથી થતી વહેચણી પણ રહી નથી વિકાસની યોજનાઓથી હવે કાયદા સમક્ષ ન્યાય અને સમાનતા સરખા ભાગે વહેચણી, ઔચિત્ય વિશેના પ્રશ્નો ઊઠવા લાગ્યા છે તથા લાભ અને જવાબદારીઓ ત્રાજવે તોળાવાના શરૂ થયા છે.

૭—હવે વિસ્થાપિત થતા લોકો વિસ્થાપનથી થતી હાડમારી સહન કરવાનુ સ્વીકારતા નથી, વ્યવસાયમા ફેરફાર, સામાજિક વિક્ષેપ, ગરીબી સ્વમાનભંગ અને વળતરમા છેતરપિંડી જેવા અનેક માઠા પરિણામો ભોગવવા તેઓ તૈયાર નથી આ કારણે વિસ્થાપનનો વિરોધ કરતી ચળવળોમા વધારો થયો છે આક્રમક વલણો નોંધપાત્ર બન્યા છે

અર્થાત

વિસ્થાપિતોના પુનઃવસવાટ અંગેની રાષ્ટ્રીય નીતિ

૮–વિસ્થાપનનો વિરોધ કરતી ચળવળો થકી સમસ્યા વિશે દેશભરમાં જાગૃતિ ફેલાઈ. મુદ્રણાલયો, કાર્યશીલ જૂથો, સામાજિક કાર્યકરો અને ન્યાયતંત્ર એકબીજા સાથે જોડાવાથી સમસ્યાનાં વિવિધ પાસાં જનસમૂહ સુધી પહોંચાડી શકાયાં. તે ઉપરાંત દેશભરમાં સમસ્યા વિશેની જાગૃતિ ફેલાવવામાં તે કડીરૂપ બન્યાં. રાજકીય જૂથોએ પણ આ મુદ્દો ઉઠાવ્યો અને આંતરરાષ્ટ્રીય સંસ્થાઓએ પણ અવાજ બુલંદ કર્યો જેથી આ સમસ્યા રાષ્ટ્ર સુધી સીમિત ના રહેતાં આંતરરાષ્ટ્રીય બની. ૧૯૯૨માં રીઓ ડી જાનેરો ખાતે યોજાયેલી આંતરરાષ્ટ્રીય પર્યાવરણ શિખર પરિષદને કારણે પણ આ મુદ્દો પ્રસ્થાપિત થયો. પર્યાવરણીય સંવેદનશીલતાને કેન્દ્રમાં રાખીને વિશ્વની નાણાકીય સંસ્થાઓએ નાણાં ફાળવવાનું બંધ કર્યું.

૯–બંધારણીય પરિપ્રેક્ષ્ય(સંવૈધાનિક અભિગમ)

ભારતના સંવિધાનના (બંધારણ) શીડ્યુલ vii હેઠળ કેન્દ્ર અને રાજ્ય સરકારો અને અન્ય જાહેર અધિકૃત સંસ્થાઓ વહીવટી સત્તા મુજબ અથવા કાયદા અનુસાર વિકાસની યોજનાઓ અમલમાં મૂકી શકે છે.

૯–૧—કોઈપણ યોજના હેઠળ સમુદાયના લોકોની અનિચ્છા છતાં તેઓને વિસ્થાપિત કરવામાં આવે તો બંધારણીય અધિકાર મુજબ તેઓને ભારતના રાજ્યક્ષેત્રના ગમે તે ભાગમાં નિવાસ કરવાનો અને સ્થાયી થવાનો અધિકાર છે. બંધારણની કલમ ૧૯(૧)(ય)નો અધિકાર અહીં સીમિત થઈ રહ્યો છે. અનુસૂચિત જનજાતિઓને સુરક્ષિત કરવાનો અર્થ તેઓના અસ્તિત્વ ટકાવી રાખવા ઉપરાંત તેઓ સન્માનપૂર્વક જીવી શકે તે અધિકાર આપવાનો પણ છે. અને એટલે, સન્માપૂર્વક વ્યક્તિ જીવી શકે તે તમામ પાસાંઓ વણી લેવાવાં જોઈએ.

૯–૨—છેલ્લાં થોડાં વર્ષોમાં, ન્યાયાલયોમાં યોજનાઓથી અસરગ્રસ્ત લોકોના અધિકારો માટેના ઘણા કેસો નોંધાયા છે. વિશેષ કરીને બંધથી વિસ્થાપિત લોકોના કેટલાક કેસોમાં, ન્યાયાલયોએ હુકમ દ્વારા વિસ્થાપિતોના અધિકારો દૃઢ કર્યા છે. જમીનના બદલામાં જમીન તથા આજીવિકા માટે નોકરી અથવા કમાણીના અન્ય સાધનો પૂરાં પાડવાના હુકમથી વળતર માટેના માર્ગદર્શક ધોરણ પણ ઊભાં કર્યા છે. બિહારની કોયલકારો હાઈડ્રોઈલેક્ટ્રીસીટી યોજના માટે સર્વોચ્ચ ન્યાયાલયે જમીન અને નોકરી દ્વારા વળતરનો હુકમ કર્યો છે.

૯–૩—માનવ અધિકારોને લગતા આંતરરાષ્ટ્રીય કાયદાઓ, વિશેષ કરીને માનવ અધિકારોની વિશ્વવ્યાપી ઘોષણા, સામાજિક અને આર્થિક અધિકારોને લગતી ઘોષણા તથા વિકાસના અધિકારોને લગતો તાજેતરનો મુસદ્દો વગેરે પ્રવાહોને આપણે અવગણી શકીએ નહિ. આદિવાસીઓના સંદર્ભે આંતરરાષ્ટ્રીય મજૂર સંઘનું ૧૦૭મું વચનપત્ર વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે. વધુમાં, વિશેષ માનવ અધિકારો માટેનાં ઘણાં વચનપત્રો, પ્રોટોકોલ, સ્થાનિક ખતપત્રો પણ અવગણી શકાય નહિ. અનેક દશકોથી થતી ચર્ચાઓ, સમાલોચનાઓ અને દબાણોના અંતે વિશ્વબેંક જેવી વિશ્વસંસ્થાઓ દ્વારા વિસ્થાપન અને પુનઃસ્થાપન અંગેની શરતોનું પાલન થાય તેવી ભારપૂર્વક રજૂઆત થવા માંડી છે. વિશ્વબેંકના દસ્તાવેજો અને ઉધાર લેતા દેશો સાથેના કરારોમાં આ બાબતો સમાવી લેવામાં આવી છે. સરદાર સરોવર યોજનામાં વિસ્થાપનને લગતી શરતો એ આંતરરાષ્ટ્રીય સંસ્થાના અભિગમમાં આવેલા પરિવર્તનની દર્શક છે.

૧૦–વિસ્થાપનને લગતા સિદ્ધાંતો

(ક) જમીનના બદલામાં માત્ર વળતર આપવાનો જૂનો સિદ્ધાંત રદ થવો જોઈએ. આ સર્વસામાન્ય માન્યતા પ્રવર્તમાન સમાજની જરૂરિયાતો માટે પૂરતી નથી. યોજનાઓથી અસરગ્રસ્ત લોકોની ઉચિત આકાંક્ષાઓ પણ સંતોષાતી નથી

(ખ) સંપૂર્ણ પુનઃવસવાટનો સિદ્ધાંત પુનઃસ્થાપનની નીતિના કેન્દ્રમાં હોવો જોઈએ. પુનઃસ્થાપનનો

અર્થ આર્થિક વળતર અથવા આજીવિકા પુરા પાડવાના સાધન સુધી સીમિત ના રહેવો જોઈએ બહુવિધ પાસાઓને ધ્યાનમા લઈ વિસ્તરવો જોઈએ સામાજિક, આર્થિક, શૈક્ષણિક, પર્યાવરણીય, ભૌતિક, વ્યાવસાયિક અને સાસ્કૃતિક પાસાઓ પણ સમાવી લેવાવા જોઈએ

(ગ) વિસ્થાપન પછી પુન સ્થાપન દરમ્યાન વિસ્થાપિતોને ઓછામા ઓછી હાડમારી ભોગવવી પડે તે મુખ્ય હેતુ હોવો જોઈએ પુન સ્થાપનથી વધુ સારા સ સાધનો ઉપલબ્ધ કરવા જોઈએ જેથી વિસ્થાપિત નવા સ્થળે રહેઠાણ ઉપગત ખાદ્યાન્ન રોજગારી, સ દેશા વ્યવહારની સુવિધાઓ અને સામાજિક વ્યવસ્થાનો લાભ મેળવી શકે આ સુવિધાઓ વિસ્થાપન પહેલાની સુવિધાઓની સરખામણીમા નિમ્ન ના હોવી જોઈએ અને નિયત કરેલા ઉચિત સમયમા ઉપલબ્ધ થવી જોઈએ

(ઘ) પુન સ્થાપનાની બાબત એ યોજનાનો એક ભાગ હોવો જોઈએ જમીનસ પાદન જેવી બાબત એ પુન સ્થાપનના કુલ ખર્ચનો ભાગ હોવો જોઈએ જે યોજનાના પ્રાથમિક તબક્કામા ગણવો જોઈએ

(ચ) પુન સ્થાપન પૂરુ થયા પહેલા વિસ્થાપન થવુ જોઈએ નહિ છતાય જો અસરગ્રસ્તોને સ્થળ ખાલી કરવુ પડે ત જરૂરી હોય તો લોકોની સ પૂર્ણ સહમતી અને સમજૂતી પછી જ સ્થળાતર થવુ જોઈએ

(છ) પુન સ્થાપન સ્થળ તથા સ સાધનો વિશાળ હોવા જોઈએ જેથી વસતીમા થતા કુદરતી વધારો સમાવી શકાય તથા જીવનધોરણમા સુધારો થાય તેટલી આજીવિકાની તકો પણ મળી રહે

(જ) સરળ અને અસરકારક પુન સ્થાપન માટે, પુન સ્થાપનના સ્થળની પસ દગી અને આયોજનમા ભૌગોલિક સાતત્ય, સાસ્કૃતિક સમરૂપતા અને ત્વરિત અનુકૂલનના સિદ્ધાતો સ્વીકારવા જોઈએ આદિવાસી સમુદાયોના પુન સ્થાપનમા વિશેષ કાળજી જરૂરી છે

(ઝ) વિસ્થાપિત સમુદાયને વ્યક્તિગત અને સામૂહિક રીત તમામ નુકસાન બદલ સપૂર્ણ વળતર મળવુ જોઈએ આમા જમીન, વૃક્ષો, ઘર, વેતન સામૂહિક સ પત્તિથી મળતી આજીવિકા, સામૂહિક સુવિધાઓ અને સગવડો, કુદરતી સ સાધનો વગરેનો સમાવેશ થવો જોઈએ પુ ન સ્થાપનની મ જૂરી વિસ્થાપિત વ્યકિતઓ અને સમુદાયોએ જે કાઈ ગુમાવ્યુ હોય તે તઓ નવા સ્થળે પામી શકે ત મુજબ અપાવી જોઈએ

(ટ) જો વિસ્થાપિતોનુ કોઈ એવા સ્થળે પુન સ્થાપન થવાનુ હોય જ્યા બીજા સમુદાયો સ્થાપિત હોય તો તઓ એવી રીતે પુન સ્થાપિત થવા જોઈએ કે જેથી તેઓ અગાઉના વસતા સમુદાયો સાથે ભળી શકે—અગાઉના સમુદાયની સમકક્ષ હોય, એકબીજા માટે માન ધરાવતા હોય અને પરસ્પર સમજૂતી કેળવાયેલી હોય આવા વિવિધ સમુદાયોમાથી દરેક સમુદાય પોતાની આગવી ઓળખ અને સસ્કૃતિ જાળવી શકે અને છતાય નવા સમુદાયને સમાવી શકે ત ધ્યાનમા લેવાવુ જોઈએ.

(ઠ) પુન સ્થાપનની યોજનાના ઘડતર અને અમલીકરણમા વિસ્થપિતોની ઈચ્છાઓ ધ્યાનમા લેવાવી જોઈએ એ જરૂરી છે કે પુન સ્થાપનના દરેક તબક્કે વિસ્થાપિતો પોતાનુ યોગ્ય પ્રતિનિધિત્વ કરી શકે અને સમુદાયને સ ગઠિત કરી શકે

(ડ) પુન સ્થાપનના ઘડતર અને અમલીકરણના જુદા જુદા તબક્કે વિસ્થાપિતો સહભાગીદાર બની શકે તવા તબક્કાવાર આયોજિત પગલા લેવાના જોઈએ જેથી અણધાર્યા સમયે, છૂટાછવાયા પગલા લેવાનુ ટાળી શકાય આયોજન, અમલીકરણ અને દેખરેખના તમામ તબક્કે વિસ્થાપિતોના પ્રતિનિધિઓને સાથે રાખવા જોઈએ

૧૧–પુન સ્થાપનના તબક્કા

૧૧ ૧–જમીન આકણી

(ક) ઘણીવાર એવુ જોવામા આવ્યું છે કે યોજના

અર્થાત્

માટે જરૂર કરતાં વધુ જમીનની માંગણી કરવામાં આવે છે, કેટલીકવાર ભવિષ્યમાં થનારા ફેલાવાને ધ્યાનમાં રાખીને. કેટલીકવાર વધુ જમીનની માંગણી થાય છે કારણ કે સમય વીતતાં જમીનની કિંમત વધે છે અને આથી ભવિષ્યની નક્કર મૂડીસમાન તે બની રહે છે. આ કારણોસર, જમીનની ખરેખર જરૂરિયાત કેટલી છે તેની આંકણી સ્વાયત્ત જૂથ દ્વારા થવી જોઈએ, આ જૂથમાં ટેકનિકલ જ્ઞાન ધરાવતા, જિલ્લાનો વહીવટ કરતા પ્રતિનિધિ, કલ્યાણ ખાતામાંથી તથા અન્ય જરૂરી ખાતામાંથી વ્યક્તિઓ વગેરે હોવા જોઈએ. વિસ્થાપન અને વિક્ષેપથી થતી હાડમારી અને હેરાનગતિને ધ્યાનમાં રાખતાં, યોજનાની મંજૂરી અગાઉ જમીનની આંકણી થાય તે પ્રાથમિક શરત હોવી જોઈએ. જરૂરિયાત પૂરતી જમીન ફાળવણીથી અનિચ્છાએ થતું વિસ્થાપન ઘટાડી શકાશે.

(ખ) જમીન સંપાદન કરતાં પહેલાં એ જમીનનો શું ઉપયોગ થતો હતો તેની ચકાસણી થવી જોઈએ. જે હેતુ માટે જમીન સંપાદન થઈ હોય તે પછીના દસ વર્ષ દરમ્યાન તે હેતુ મુજબ ઉપયોગ થતો ના હોય તો તે રાજ્યસરકારે પોતાના હસ્તક લેવી જોઈએ તથા નવી માંગણી મુજબ ફાળવવી જોઈએ.

૧૧–૨—પરિણામની ચકાસણી

(ક) પુનઃસ્થાપન માટે આયોજન થાય તે પહેલાં યોજનાથી વિસ્થાપિત થતા લોકોની સંખ્યા, વિસ્થાપનનો પ્રકાર, પર્યાવરણ પર થનાર અસર, નવી ઊભી કરવાની નોકરીઓ કે આર્થિક પ્રવૃત્તિઓની સંખ્યા, જે ઉત્પાદન થવાનું હોય તેની સ્થાનિક જરૂરિયાત, અર્થતંત્રની વૃદ્ધિ વગેરે બાબતોની ચકાસણી થવી જરૂરી છે.

(ખ) આ ચકાસણી યોજનાના અધિકારીઓના સ્વતંત્ર જૂથ દ્વારા થવી જોઈએ.

૧૧-૩—વિસ્થાપિતોની ઓળખ (આઇડેન્ટીફીકેશન)

(ક) પરિણામની ચકાસણીના પ્રાથમિક પગલા રૂપે વિસ્થાપિતોની ઓળખ થવી જરૂરી છે. એવા અનુભવો થયા છે કે પુનઃસ્થાપનની યોજના મુજબ નોકરી તથા અન્ય લાભ લેવાની લાલચમાં ઘણા બહારના લોકોએ જમીનનો નાનકડો ટુકડો ખરીદીને પોતાની ઓળખ પણ વિસ્થાપિતો તરીકે આપી હોય. એટલે આવા અનધિકૃત પ્રવેશ કરનારાઓ વિસ્થાપિતોના અધિકારો છીનવી ના લે તે માટે કોઈ તારીખ નિયત કરવી જોઈએ.

(ખ) દરેક કુટુંબ વિશે નીચે જણાવેલી વિગતો એકઠી કરતું સર્વેક્ષણ થતું જોઈએ.

- કુટુંબના દરેક સભ્યની ક્ષમતા;
- કુટુંબના દરેક સભ્યનો આર્થિક દરજ્જો;
- ચલિત (મુવેબલ) કે અચલ (ઈમ્મુવેબલ) સંપત્તિ પરની માલિકી;
- જે સંપત્તિથી વંચિત થવાના હોય–જમીન, ઊભા કરેલાં માળખાં, વૃક્ષો, બનાવેલાં ઘર અથવા ભાડુઆત અથવા અનધિકૃત રીતે લીધેલાં અથવા પોતાને હસ્તક છે તેવા અધિકારથી મેળવેલાં ઘર વગેરે.
- યોજનાને મંજૂરી મળે પછી તરત જ વિકાસની પ્રવૃત્તિઓની શરૂઆત થતાં આજીવિકાનાં સાધનોથી વંચિત; સંપત્તિથી વંચિત; ગ્રાહકો ગુમાવવા; સ્થળાંતરથી નોકરી ગુમાવવી; નિયત રોજગારી ગુમાવવી; આર્થિક પ્રવૃત્તિ કરી શકાય તેવા સંસાધનોથી વંચિત;
- સામૂહિક જીવન, સામૂહિક સંપત્તિ અને સંસાધનોથી વંચિત;
- સામૂહિક સુવિધાઓ અને સગવડોથી વંચિત; સામાજિક-સાંસ્કૃતિક સંબંધોથી વંચિત; ઐતિહાસિક અને સાંસ્કૃતિક મૂલ્યો ધરાવતી જગ્યાઓથી વંચિત;
- જમીન અને રહેઠાણ ગુમાવવાં; પાણીની ઉપલબ્ધિ અને જમીનની ગુણવત્તામાં ઘટાડો; પર્યાવરણીય

આરામતોલન; સ્વાસ્થ્ય પર થતી અવળી અસરો જેવી યોજના પછીની અસરો

(ગ) વિસ્થાપિતોની યાદી નીચેના વિભાગો પ્રમાણે તૈયાર કરવી :

- આંશિક વિસ્થાપન એટલે કે જમીન અથવા રહેઠાણ
- જમીનવિહોણા મજૂરોનુ વિસ્થાપન
- કારીગરો અને વેપારીઓનુ વિસ્થાપન કે જેઓ વિસ્થાપન થવાના સ્થળેથી પોતાની આજીવિકા મેળવતા હોય
- વિસ્થાપિતની આવકની ચકાસણી થવી જોઈએ અને ત્રણ વિભાગો નાના, મધ્યમ, મોટા મુજબ નોંધણી થવી જોઈએ

૧૧-૪—જમીન સંપાદન

(ક) જમીન સંપાદન કાયદો, ૧૮૯૪ની સર્વોચ્ચતા જણાવ્યા બાદ બધી જ જમીન આ કાયદાની જોગવાઈ મુજબ સંપાદિત થવી જોઈએ. રાજ્ય સરકાર અને કેન્દ્ર સરકારના જમીન કાયદા મુજબ જાહેર હેતુઓ માટે થયેલું જમીનસંપાદન અને પરિણામે થતા વળતરની જોગવાઈઓ જમીનસંપાદન કાયદો, ૧૮૯૪મા ૧૯૮૪મા થયેલા સુધારા મુજબ સુસંગત હોવી જોઈએ.

(ખ) મોટાભાગની રાજ્યસરકારોએ આદિવાસીઓની જમીન સુરક્ષિત કરવા માટે કાયદાકીય જોગવાઈઓ કરી છે જેથી તે નિયત કરેલાં જૂથોને જ વેચી શકાય. જમીનની બજાર પ્રમાણે કિંમત થાય તેના આધારે જમીનની નોંધણીની કિંમત લેવાય છે, જમીનના સોદાની મર્યાદાને કારણે તે જમીનનો સાચો ભાવાંક બનતો નથી અને એટલે, રાજ્ય સરકારે છેલ્લા દસ વર્ષોમા બજારમાં ચાલતા ભાવ મુજબ જમીન પર થયેના ઉત્પાદનને આધારે વિભાગો પાડી જમીનના ભાવ નક્કી કરવા જોઈએ, જેથી આદિવાસી વિસ્તારોની જમીનના ભાવ નીચા ના રહે.

૧૧-૫—વિસ્થાપિતોનું સંગઠન

(ક) વિસ્થાપિતોને સૂચિત યોજનાના હેતુઓ, વિશેષ કરીને વિસ્થાપનની યોજનાના મુખ્ય હેતુઓ અને એનાથી થનાર લાભ વિશે માહિતગાર કરવા જોઈએ.

(ખ) વિસ્થાપિતો પોતાનુ સંગઠન બનાવી શકે તે માટે તેઓને પ્રોત્સાહિત કરવા જોઈએ જેથી તેઓ જરૂર પડયે પોતાનુ પ્રતિનિધિત્વ કરી શકે.

(ગ) અમલીકરણના જૂથમાં વિસ્થાપિતો, સ્થાનિક વહીવટી સંસ્થા, સ્વૈચ્છિક સંગઠનોના પ્રતિનિધિ હોવા જોઈએ.

(ઘ) આ જૂથ વિસ્થાપનની યોજના, ઘડતર અને અમલીકરણ માટે જવાબદાર રહેશે આ જવાબદારી નિભાવવા તેઓએ નિયત સમયે મળવાનુ રહેશે.

૧૧-૬—જમીનના બદલામાં જમીન

(ક) વિસ્થાપિતો માટે જમીનના બદલામા જમીન એ આદર્શ ઉપાય હોઈ શકે પરંતુ, હંમેશાં આવું શકય બનતું નથી. મોટાભાગની સરકારી જમીનની વહેંચણી થયેલી હોય છે આ હેતુ માટે જમીન સંપાદન કરવી એનો અર્થ એ થયો કે બીજા સ્થળેથી વિસ્થાપન થાય આથી યોજનાના/સરકારના અમલીકરણ સમિતિના સભ્યોએ એવા વિસ્થાપિતો માટે જમીન ફાળવણી કરવી જોઈએ કે જેઓ માત્ર ખેતી પર આધારિત છે આમાથી અનુસૂચિત જાતિ/અનુસૂચિત જનજાતિ અને સમાજના અન્ય નબળા વર્ગોના સભ્યોને જમીન ફાળવણીમા અગ્રિમતા આપવી જોઈએ.

(ખ) દરેક રાજ્યમા જમીનના ઉપયોગ, જમીનમાલિકી વગેરેમા વિવિધતા છે અને આથી સમગ્ર દેશમા જમીન ફાળવણી અંગેના સર્વસામાન્ય નિયમો ઘડી શકાય નહિ. આ બાબત રાજ્ય સરકારોએ નક્કી કરવાની રહેશે કે જમીનના બદલામા જમીન આપવી કે નહિ. અને આપવી તો કેટલા ભાગે.

(ગ) જ્યારે વિસ્થાપિતોને જમીન ફાળવવામાં આવે ત્યારે નીચે જણાવેલા સિદ્ધાંતો અનુસરવા :

અર્થાત્

- કેટલાક લોકો એવા હશે કે જે કોઈ જમીનમાલિકના ભાગિયા તરીકે અથવા સરકારી જમીન ખેડતા હશે. જેઓનું નામ રેકોર્ડ પર ના હોય. આવા લોકોને જમીન ફાળવણી થવી જોઈએ સિવાય કે વિસ્થાપન યોજનાનો લાભ લેવા માટે પોતાનું નામ નોંધાવ્યું હોય.
- ઓછામાં ઓછી કેટલી જમીન ફાળવવી તે નક્કી કરવામાં નીચે જણાવેલી બાબતો ધ્યાનમાં લેવી.
  - —સિંચિત/બિન-સિંચિત
  - —ઉત્પાદકતા
  - —વિસ્થાપનના સ્થળનો ભાવાંક
- વધુમાં વધુ કેટલી જમીનની ફાળવણી કરવી તે વિસ્થાપનના વિસ્તારમાં નિયત કરેલી જમીનટોચ-મર્યાદા અનુસાર કરવી અથવા સરકાર દ્વારા નક્કી કરેલી જમીન ટોચમર્યાદા અનુસાર.
- ખેતીલાયક જમીનની ફાળવણી થાય ત્યારે તેમાં તાત્કાલિક ખેતી થઈ શકે તે મુજબ ફાળવણી કરવી, અને જો ખેતી થઈ શકે તેમ ના હોય તો જમીનને ખેતીલાયક બનાવવા માટે જે ખર્ચ થાય તે યોજનાના ઘડતારાઓએ ભોગવવો.
- વિસ્થાપિતોને આપવાની ખેતીલાયક અથવા રહેઠાણની જમીન કોઈ પણ પ્રકારના વેરા કે કરથી મુક્ત હોવી જોઈએ.

૧૧-૭—અળગા પડતા (આઈસોલેટેડ) જમીન અને બિહડીંગનું સંપાદન

બંધયોજનામાં ડૂબમાં જવાને કારણે અળગા પડતા અથવા અન્ય સ્થળોના જોડાણોથી કપાઈ જતાં ખાનગી જમીન અને ઘરોના સંપાદન કરવામાં નીચે જણાવેલી શરતો અનુસરવી:

- અળગા પડતા જમીન/ઘર ભૌતિક રીતે એવાં છૂટાં પડી જાય કે કપાઈ જાય કે જેથી તેઓ સાથે સંપર્ક કરવાનું ઘણું મુશ્કેલ બને અથવા સંપર્ક થઈ શકે નહિ.
- જમીન/ઘર માલિક સામાજિક અને શિક્ષણ, આરોગ્ય જેવી પ્રાથમિક સુવિધાઓ નજીકનાં ગામોમાંથી મેળવી શકે નહિ તેવી રીતે અળગા પડતા હોય.
- જમીન/ઘર માલિક આવી જમીનના સંપાદન માટે સહમતિ આપે.

૧૧-૮—ખાનગી જમીનની ખરીદી

(ક) જો ખેતી કરતાં વિસ્થાપિત કુટુંબોને ફાળવેલી જમીન પસંદ ના હોય, તેઓ વૈકલ્પિક જમીન સૂચવી શકતાં ના હોય તેવા સંજોગોમાં સમિતિએ આ કુટુંબ જમીનની પસંદગી કરી, ખરીદી શકે તે માટે મદદ કરવી જોઈએ.

(ખ) આ સમિતિ, યોજનાના ઘડતર અને અમલીકરણની પેટા-સમિતિ તરીકે કામ કરી શકે. આ પેટા-સમિતિમાં કુટુંબના, વિસ્થાપિતોના અને સ્વૈચ્છિક સંગઠનોના પ્રતિનિધિ હોવા જોઈએ.

૧૧-૯—ફાળવેલી જમીનની કિંમતવસૂલી

(ક) વિસ્થાપિત વ્યક્તિ તેને ફાળવેલી જમીનનો સ્વીકાર કરે તે પછી જમીનસંપાદનની નિયત કરેલી કલમ મુજબ બીજું કોઈ વળતર ચૂકવવામાં આવશે નહિ.

(ખ) જ્યારે વિસ્થાપિત વ્યક્તિ જમીન ખરીદે અને તે જમીનની કિંમત તેને મળનારા વળતરથી વધુ હોય તો તે તફાવતની રકમ સરકાર ચૂકવે અને પછી ૬ મહિનાના એવા કુલ ૪૦ હપ્તામાં વાર્ષિક ૪ ટકાના વ્યાજના દર મુજબ વિસ્થાપિત વ્યક્તિ પાસેથી તેની વસૂલાત કરે.

(ગ) સંપાદન કરેલી જમીનના વળતરની સરખામણીમાં જમીનખરીદી સમિતિ દ્વારા જે જમીનની ખરીદી થઈ હોય તેની કિંમત વધારે હોય તેવા કિસ્સામાં બન્ને વચ્ચેના તફાવતની રકમ વિસ્થાપિત કુટુંબને મહેરની રૂએ (એક્સ ગ્રેશીઆ) ચૂકવવામાં આવે.

૧૧-૧૦—ગ્રાંટ અને સુવિધાઓ

(ક) પુનઃસ્થાપન ગ્રાંટ

ઘર બદલવા, બીજે ઘર લઈ જવા, ઘરનો સામાન લેવા વગેરે ખર્ચ માટે દરેક કુટુંબને પુનઃસ્થાપન ગ્રાંટ તરીકે નિયત કરેલી રકમ ચૂકવવામા આવશે. આ ગ્રાંટની આકણી અમલીકરણ સમિતિ દ્વારા થશે.

(ખ) વૈકલ્પિક રોજગારી પૂરી પાડવાની જવાબદારી યોજનાની છે. જેમા જમીન કે નોકરી કે વૈકલ્પિક રોજગારી પૂરી પાડવામાં આવશે નહિ તેમા દરેક કુટુંબના વડાને દર મહિને તેઓની જરૂરિયાતો સંતોષાય તેટલુ ઉચિત ભથ્થું ચૂકવવામા આવશે કુટુંબ જે કુલ આવક ગુમાવતું હોય તને પ્રમાણસર આ ભથ્થુ નક્કી થશે, વધુમાં વધુ દર મહિને રૂ. ૧૦૦૦ કુલ ૨૦ વર્ષ સુધી અથવા તો વૈકલ્પિક રોજગારી મળે ત્યા સુધી.

(ગ) જ્યાં વૈકલ્પિક જમીન આપવામાં આવી હોય, ત્યાં ઉપર જણાવેલુ ભથ્થુ, વિસ્થાપિતો જમીન પર કબજો કરે તે પછી ત્રણ વર્ષ સુધી ચૂકવવામા આવશે.

૧૧-૧૧—રોજગારીનું આયોજન

(ક) 'સ્ટેટ-ઓફ-ધી આર્ટ ટેકનોલોજી' લાગુ પાડવામા આવી છે તે પછી યોજનામાં સીધી રોજગારી પૂરી પાડવાની શકયતાઓ નોંધપાત્ર રીતે ઘટી છે. અલબત્ત, આડકતરી રીતે રોજગારી કે નીચલા વર્ગની રોજગરીમા વધારો થયો છે એવો પણ અનુભવ થયો છે કે ઘણીવાર યોજનામાં બિનકુશળ, અર્ધ-કુશળ અને કર્મચારી પ્રકારની પ્રવૃત્તિઓ માટે પણ શૈક્ષણિક ધોરણો નીચા હોવાનુ જણાવીને વિસ્થાપિતોને નોકરીઓ આપવામા આવી નથી. આ કારણોસર, વિસ્થાપિતોને કામ મળી રહે તે માટે વિગતવાર ભાત્રિ રોજગારી આયોજન અત્યંત જરૂરી છે. અમલીકરણ સમિતિએ યાત્રિક ક્ષમતાની ચકાસણી કરવી જોઈએ. વિસ્થાપિતોની શૈક્ષણિક ક્ષમતાની ચકાસણી કરીને સીધી રોજગારીની તકો વિશે ચકાસણી કરવી જોઈએ.

(ખ) વિસ્થાપિતોને સીધી રોજગારી પૂરી પાડવાની જવાબદારી નિભાવવા માટે સહાયક/પેટા વિભાગો સ્થાપવા જોઈએ

(ગ) સંપાદિત જમીનની ફાળવણી થાય તે પહેલાં રોજગારી આયોજનની વિધિ પૂરી થઈ જવી જોઈએ. બીજા શબ્દોમા, આ વિધિ ઘણી અગાઉથી શરૂ કરવી જોઈએ અમલીકરણ સમિતિ દ્વારા આયોજન તૈયાર થવુ જોઈએ.

(ઘ) સૈદ્ધાંતિક રીતે, યોજનાની બિનકુશળ અને અર્ધ-કુશળ પ્રવૃત્તિઓ માટેની જગ્યાઓ વિસ્થાપિતો માટે અનામત રાખવી જોઈએ ત્રીજા અને ચોથા વર્ગની નોકરીઓમા અગ્રિમતા આપવી જોઈએ. સૌથી વધુ અગ્રિમતા અનુસૂચિત જાતિ અને અનુસૂચિત જનજાતિને આપવી જોઈએ

(ચ) વિસ્થાપિતોને બિનકુશળ અને અર્ધકુશળ પ્રકારની નોકરીઓમા સમાવવા માટે શૈક્ષણિક ધોરણોમાં છૂટછાટ રાખવી જોઈએ આ જ રીતે બીજી પ્રવૃત્તિઓમા કે નોકરીઓમા છૂટછાટ રાખવી જોઈએ જેથી શૈક્ષણિક ક્ષમતા ના હોય ત કમી તાલીમ દ્વારા પૂરી થઈ શકે.

(છ) દરેક વિસ્થાપિત એક યા બીજા રૂપે, એક યા બીજી રીતે આજીવિકાના સાધનોથી વંચિત થાય છે. જેઓને કોઈ વળતર આપવામાં ના આવ્યુ હોય કે પુનઃસ્થાપિત કરવામા ના આવ્યા હોય તેઓને નીચે જણાવેલા સિદ્ધાંતો અનુસાર રોજગારી પૂરી પાડવી જોઈએ

- લાંબા ગાળા માટે નોકરી
- વ્યક્તિની કાર્યક્ષમતા, તાલીમ અને અનુભવના આધારે નોકરી
- નોકરીથી એટલી આવક મળે કે જે વિસ્થાપન અગાઉના વેતનથી ઓછી ના હોય અથવા બેમાંથી જેનાથી વધારે રોજગારી મળે
- જો શકય હોય તો, પુનઃસ્થાપનના સ્થળેથી ઉચિત અંતરે નોકરી.

અર્થાત

૧૧-૧૨—સમાંતર ક્ષેત્રોમાં રોજગારી

(ક) મોટી સરકારી યોજનામાં યોગ્યતા ધરાવતી દરેક વ્યક્તિને સીધી રોજગારી પૂરી પાડવાનું શક્ય નથી. તેઓમાંથી મોટાભાગના લોકો બિન-ટેકિનકલ ડિગ્રી ધરાવતા હોય છે. આવા સંજોગોમાં, અમલીકરણ સમિતિએ 'રોજગાર એકમ' સ્થાપવા જોઈએ અને યોગ્યતા ધરાવતી વિસ્થાપિત વ્યક્તિઓને નોકરી શોધવામાં મદદ કરવી જોઈએ. આ રોજગાર એકમની ભૂમિકા સરકાર રોજગાર મથક જેવી હોવી જોઈએ.

(ખ) સરકારી યોજનાઓને સ્પર્શે છે ત્યાં શિક્ષણ, સુરક્ષા બળ, પોલીસ વગેરે જેવાં કેટલાંક ક્ષેત્રોમાં રોજગારી મળી શકે. ઘણીવાર, યોગ્યતા હોવા છતાં, પોતાના અજ્ઞાનતાને કારણે વિસ્થાપિતો રોજગારીની તક ઝડપી શકતા નથી. રોજગાર એકમ તેઓને જરૂરી માહિતી પૂરી પાડી શકે.

૧૧-૧૩—ટેકિનકલ શિક્ષણ અને તાલીમ

(ક) એવો અનુભવ રહ્યો છે કે ટેકિનકલ કૌશલના અભાવે વિસ્થાપિતોની નોકરી માટે પસંદગી કરવામાં આવતી નથી. આ જવાબદારી યોજનાના શિરે હોવી જોઈએ કે યોગ્યતા ધરાવતી વિસ્થાપિત વ્યક્તિઓને જરૂરી ટેકિનકલ કૌશલ શીખવે. રોજગાર એકમ તથા અમલીકરણ સમિતિ દ્વારા યોગ્યતા નક્કી થાય.

(ખ) જે વિસ્થાપિતોને જમીન કે નોકરી ના મળી હોય તેઓને 'નભી શકે તેવું (વાયેબલ) ટેકિનકલ કૌશલ' શીખવવાની જવાબદારી યોજના પ્રબંધકના શિરે રહેશે. આ કૌશલનું નભાઉપણું (વાયેબીલીટી) એક યા બીજા પ્રકારની નોકરી મેળવવા માટેની જરૂરિયાતને આનુષંગિક બની રહેશે.

(ગ) વિશાળ યોજનાઓ કે જેમાં મોટા પાયે વિસ્થાપન થવાનું હોય ત્યાં તેઓએ પોતાની ટેકિનકલ નિશાળો/સંસ્થાઓ આ હેતુ માટે ખોલવી જોઈએ. વિકલ્પ તરીકે, વિસ્થાપિતો ટેકિનકલ સંસ્થાઓમાં જોડાઈ શકે અથવા ખાનગી સંસ્થાઓમાં પોતાની સીટ અનામત કરી શકે તે વિશે એકમ માહિતી પૂરી પાડી શકે.

(ઘ) રોજગાર આયોજનને આનુષંગિક હોય તે પ્રકારની કૌશલ માટેની તાલીમ અને જ્ઞાન હોવાં જોઈએ અને આ બાબતને સૌપ્રથમ અગ્રિમતા આપવી જોઈએ. આથી બાંધકામ શરૂ થયા પહેલાં અથવા બાંધકામના પ્રથમ તબક્કાઓમાં કૌશલ ધરાવતી વ્યક્તિઓ ઉપલબ્ધ થઈ શકશે.

(ચ) વિશાળ યોજનાઓ બાંધકામના તબક્કામાં સંખ્યાબંધ રોજગારીની તકો સર્જે છે. અલબત્ત, બાંધકામ અને આનુષંગિક કામ કોન્ટ્રાક્ટર દ્વારા થાય છે. તેથી વિસ્થાપિતોનો હક નજરઅંદાજ થાય છે. યોજનાના અધિકારીઓ પણ પોતે નિરુપાય હોવાની વાત આગળ ધરે છે. કાયદાકીય જોગવાઈ સ્પષ્ટ છે કે યોજના કરનારા મુખ્ય રોજગાર આપનારા રહેશે અને તેઓ આ જવાબદારીમાંથી મુક્ત થવા પોતાના હાથ ઊંચા કરી દેશે તે ચાલશે નહિ. વિસ્થાપિતોને રોજગાર આપવા કોન્ટ્રાક્ટરને ફરજિયાત કરી શકાય. આ રીતે યોજનાના બાંધકામ અગાઉથી રોજગાર મળી રહેશે તથા વિસ્થાપિત લોકોનો પણ યોજના સાથે લાગણીનો નાતો બંધાશે, એ જ બાબત યોજના માટે લાભદાયી બની રહેશે. વધુમાં, રોજગાર દરમ્યાન તેઓ ટેકિનકલ કૌશલ હસ્તગત કરી શકશે, આ બાબત ટેકિનકલ સમિતિએ ભારપૂર્વક રજૂ કરવી જોઈએ.

૧૧-૧૪—સ્વ-રોજગાર

(ક) નવી આર્થિક નીતિના પરિણામે સરકારી અને જાહેરક્ષેત્રની નોકરીના વલણમાં નોંધપાત્ર ફેરફારો થયા છે. નવી આર્થિક નીતિ મુજબ સ્વ-રોજગારનું સૂત્ર બુલંદ બન્યું છે. આથી વિસ્થાપિતો માટે પુનઃસ્થાપનની પ્રક્રિયામાં સ્વ-રોજગાર મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ઔદ્યોગિક અને અન્ય યોજનાઓ ઉચ્ચ વર્ગની નોકરીઓમાં વિસ્થાપિતોને સમાવતી નથી પરંતુ નીચલા વર્ગની નોકરીઓ માટેની પૂરતી તક પૂરી પાડે છે. આવાં તમામ ખુલ્લાં દ્વારોમાં પ્રવેશ કરવો

(ઇ) યોજનાના ખર્ચે તીર્થધામ વગેરે પહેલાંના જેવાં જ બાંધવા જોઈએ.

૧૧-૧૮—સુવિધાઓ

(ક) સંપૂર્ણ પુનઃસ્થાપનનો મુખ્ય હેતુ એ છે કે વિસ્થાપિતો પુનઃસ્થાપિત થાય ત્યારે તેમનું જીવન-ધોરણ અગાઉના જીવનધોરણ કરતાં અનેકગણું ઊંચું હોય જેથી તેઓ વિસ્થાપનની પીડામાંથી બહાર આવી શકે. આ હેતુસર કરવા જણાવેલી સુવિધાઓ હોવી જરૂરી છે :

- ૧૦૦ કુટુંબો માટે એક પ્રાથમિક શાળા (૩ ઓરડા)
- દરેક ૫૦૦ કુટુંબો માટે એક પંચાયત ઘર
- દરેક ૫૦૦ કુટુંબો માટે એક દવાખાનું
- દરેક ૫૦૦ કુટુંબો માટે એક બિયારણની દુકાન (સીડ સ્ટોર)
- દરેક ૫૦૦ કુટુંબો માટે એક બાળવાડી
- દરેક ૫૦૦ કુટુંબો માટે એક ગામતળાવ
- દરેક ૫૦૦ કુટુંબો માટે પીવાના પાણીની એક વ્યવસ્થા
- દરેક ફળિયાની મુખ્ય રસ્તા સાથે જોડાયેલી હોવી જોઈએ. મુખ્ય રસ્તા સાથે જોડાનારા રસ્તાઓ સારા હોવા જોઈએ.
- દર ૫૦ કુટુંબો માટે એક પ્લેટફોર્મ
- દરેક વિસ્થાપિત કુટુંબને એક ઘર મેળવવાનો અધિકાર છે અને દર કુટુંબદીઠ એક ઘરની ફાળવણી થવી જોઈએ. ૨૦૦ ચો. મી. જમીનનો એક પ્લોટ મફત ફાળવવો જોઈએ. આ ઉપરાંત વધુ ૩૦ ટકા જગ્યા રસ્તા બનાવવા માટે ફાળવવી જોઈએ સરકારી મકાનો, ખુલ્લી જગ્યાઓ વગેરે આવી સુવિધાઓ હેઠળ આવરી લેવાવાં જોઈએ.

૧૧-૧૯—વહીવટી પગલાં

(ક) આ યોજના (સ્કીમ) અમલીકરણ સમિતિ દ્વારા અમલમાં મુકાશે. આ સમિતિમાં નીચે જણાવેલ વ્યક્તિઓ સભ્ય હોઈ શકે :

- યોજના અધિકારી જેને પુનઃસ્થાપનનું કામ (ચાર્જ) સોંપાયેલું હોય
- જિલ્લા કલેક્ટર
- બિન-સરકારી સંગઠનો
- વિસ્થાપિતોના પ્રતિનિધિઓ
- સરકારના કલ્યાણ ખાતા વગેરેના પ્રતિનિધિઓ
- વિષય નિષ્ણાત
- યોજનાના સ્ટાફ સંચાલક (પર્સોનેલ મેનેજર)
- સંબંધિત ખાતા/મંત્રાલયના પ્રતિનિધિ

(ખ) આ સમિતિ ચકાસણી, નીતિ ઘડતર, તાલીમ, મૂલ્યાંકન, રોજગારી પુનઃસ્થાપન, વસવાટના સ્થળની ફાળવણી વગેરે કાર્યો કરશે. આ સમિતિ પોતાની દેખ-રેખ હેઠળ પેટા-સમિતિઓ રચી શકશે.

(ગ) પુનઃસ્થાપનના મુદ્દે સક્રિય કર્મશીલોનાં જૂથો-ની નોંધણી જિલ્લા વહીવટ કચેરીઓમાં કે સંબંધિત યોજનાની કચેરીમાં હોવી જરૂરી છે. યોજના મંજૂર થાય ત્યારથી માંડીને યોજના પૂરી થાય ત્યાં સુધી વિસ્થાપનના સ્થળે પૂર્ણસમયના કાર્યકરો (એક્ષ્ટેન્શન વર્કર્સ) હાજર રહેવા જોઈએ જેથી સરકારી નીતિઓ અને કાર્યક્રમો વિશેની સંપૂર્ણ માહિતી તેઓ વિસ્થા-પિતોને આપતા રહે. જિલ્લા વહીવટી કચેરીઓ તથા અમલીકરણ કરતી એજન્સીઓએ એટલી સરળ વિધિઓ અપનાવવી જોઈએ કે જેથી મુક્ત રીતે માહિતી મંતવ્યોની આપ-લે થઈ શકે.

(ઘ) રાજ્યમાં રાજ્ય સ્તરનું પુનઃસ્થાપન માટેનું અલગ બોર્ડ હોવું જોઈએ જે વ્યક્તિને પુનઃસ્થાપનનો બહોળો અનુભવ હોય તેને આ બોર્ડની મુખ્ય વ્યક્તિ તરીકે નિયુક્ત કરવી જોઈએ.

(ચ) આ બોર્ડને દેખરેખ રાખવાની તથા જરૂરી સૂચનાઓ આપવાની સત્તા હોવી જોઈએ પરંતુ તેઓને વહીવટી જવાબદારીઓ સોંપવી જોઈએ નહિ.

વિસ્થાપિતોના પુનઃવસવાટ અંગેની રાષ્ટ્રીય નીતિ

૧૧–૨૦—આ નીતિ કોને લાગુ પડશે?

(ક) આ નીતિ જાહેર ક્ષેત્રની તમામ યોજનાઓ, સરકારી ક્ષેત્રની તમામ યોજનાઓ અને ખાનગીક્ષેત્રની યોજનાઓ જેમાં જમીન સંપાદન કાયદો ૧૮૯૪ હેઠળ જમીન સંપાદિત થઈ હશે; અને

(ખ) જ્યાં ૫૦ કુટુંબો અથવા ૨૦૦ વ્યક્તિઓ કરતાં વધુ વ્યક્તિઓ કે કુટુંબો વિસ્થાપિત થતાં હોય.

(અનુ. : **વર્ષા ભગત ગાંગુલી**)

મુસદો–૨

પ્રસ્તાવના

૦–૧—મોટી સિંચાઈ યોજના ચોક્કસ સ્થળે આકાર પામતી હોવાને કારણે તેના બાંધકામ થકી અનિવાર્યપણે ઘણો મોટો વિસ્તાર ડૂબાણમાં જતો હોય છે. નિરીક્ષણ દ્વારા એવું જોવા મળ્યું છે કે આ પ્રકારની યોજનાઓનાં સ્થળ દૂરના અને પછાત વિસ્તારોમાં હોય છે અને આવી યોજનાઓનાં બાંધકામ આ પ્રદેશોના આર્થિક, સામાજિક અને અન્ય રીતે પછાત એવા લોકોની વન સંપત્તિ, તેમના દેવો, ઘરો અને તેમની ઘરવખરીને ડૂબાણમાં લઈ લે છે અને આમ તેઓ વિસ્થાપિતતાના તીવ્ર ભોગ બને છે. ડૂબાણને કારણે રહેઠાણો તથા આજીવિકાનાં સાધનો જેવાં કે ખેતીની જમીન તથા જંગલો ગુમાવવાનાં થતાં હોવાથી વિસ્થાપિત થતી વસ્તી પર ઘણી ખરાબ અસર પડે છે. આવા સંજોગોમાં યોજનાથી અસર પામેલા લોકોના પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ માટે યોગ્ય અને સમયસરનાં પગલાં ન લેવામાં આવે તો પરિણામો ભયંકર આવી શકે છે.

૦–૨—આમ છતાં પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની સમસ્યા જાહેર નીતિ ઘડનારાઓ અને યોજનાનો અમલ કરનારાઓ માને છે તેના કરતાં ઘણી જટિલ છે. આનો ઉકેલ યોજનાથી અસરગ્રસ્ત લોકોના પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ માટેની આકર્ષક યોજના બનાવવી તે નથી પરંતુ નિષ્ઠાવાન અને કટિબદ્ધ અમલદારો સમસ્યાના હાર્દ સુધી પહોંચે અને તેનું ઉચિત નિરાકરણ શોધે તેમાં છે. પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની સમસ્યાઓ ઘણી જટિલ અને અનેક પરિમાણી છે, જેના વાજબી ઉકેલ માટે નીતિ ઘડનારાઓ પાસે દીર્ઘદૃષ્ટિ હોવી અનિવાર્ય છે. આ યોજનાના અમલીકરણ માટે અમલીકરણ એજન્સી પાસે તેનો ઝીણવટપૂર્વકનો 'ઍક્શન પ્લાન' હોવો ખૂબ જરૂરી છે. છેલ્લા દાયકામાં વિશાળકાય સિંચાઈ યોજનાઓને પરિણામે ઊભા થયેલા પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટના સવાલો પરત્વે ખાસ્સી એવી જાગૃતિ સંબંધકર્તા લોકોમાં આવી છે. નાણાંની સહાય કરનારી આંતરરાષ્ટ્રીય સંસ્થાઓ પણ પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ અંગેની યોગ્ય અને ઉપકારક નીતિ પર ભાર મૂકે છે. તેમ જ આ નીતિનો પૂરો અમલ થાય તેવી સત્તાધીશોની ઇચ્છાશક્તિની ખાતરી માંગે છે. તાજેતરનાં વર્ષોમાં સ્વૈચ્છિક સંસ્થાના કેટલાંક સંગઠનો આવા પ્રકારની યોજના બને તે માટે પ્રતિબદ્ધતાથી કામ કરી રહ્યાં છે. તેઓ પણ પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટના આયોજનની વિશ્વસનીયતા તેમ જ સત્તાધીશોની તેના અમલ માટેની તત્પરતા લોકો આગળ રજૂ કરે તે જરૂરી છે.

૦–૩—છેલ્લા ઘણાં વર્ષોથી પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની નીતિ ૧૮૯૪માં બ્રિટિશ સરકારે પસાર કરેલ જમીન સંપાદનના કાયદા પર આધારિત હતી. આ કાયદામાં ૧૯૮૪માં સરકારે સુધારો કર્યો. જમીન સંપાદનના કાયદા અન્વયે, યોજનાથી અસરગ્રસ્ત લોકોને તેમણે ગુમાવેલ મિલકતોનું કેવળ વળતર મળતું હતું આ સિવાય પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ અંગે સત્તાધીશો તરફથી કોઈ જ લાભ મળતો ન હતો. આમ છતાં, કેટલાક કિસ્સાઓમાં જમીન સંપાદનની વિધિ સરળતાથી પૂર્ણ થાય તે માટે યોજનાથી અસરગ્રસ્ત લોકોને યોજનામાં હંગામી કે લાંબા સમયની રોજગારી આપવામાં આવી હતી. પરંતુ, સમગ્રતયા એવું જોવા મળ્યું કે અસરગ્રસ્તોને ખરા અર્થમાં

પુનઃસ્થાપિત કરવા માટે ઉપર્યુક્ત પગલાંઓ અપૂરતાં હતાં. સર્વપ્રથમ જમીન ધારક કુટુંબોને જમીન સંપાદનના બદલામાં જે નાણાંકીય વળતર આપવામાં આવ્યું હતું તે ખૂબ જ ઓછું હતું. વળી જમીનની માલિકી અંગેના રેકર્ડ પણ ખોટા હતા. બીજી બાજુ જમીન સંપાદન માટેનું મળવાપાત્ર વળતર મેળવવાની પ્રક્રિયા એટલી બધી લાંબી અને ગુંચવાડાવાળી હતી કે મોટાભાગના કિસ્સાઓમાં વિસ્થાપિતો વળતરનાં નાણામાંથી પોતાની રીતે પુનઃવસવાટ કરી શકતા ન હતા. પરિણામ સ્વરૂપે વિસ્થાપિતો વધુ ને વધુ ગરીબ બન્યા. યોજનાના બાંધકામમાં તેમ જ તેને ચલાવવામાં વધુ ને વધુ યાંત્રીકરણ અને અદ્યતન ટેકનોલોજીના વધેલા ઉપયોગને પરિણામે અસરગ્રસ્તોને યોજનામાં અપાતી રોજગારીની તકો ઓછી થવા લાગી. યોગ્ય તેમ જ ન્યાયી પુનઃસ્થાપનની નીતિના અભાવે અસરગ્રસ્તો તેમને મળવાપાત્ર હકો માટે વધુ જાગૃત થયા. પરિણામ સ્વરૂપે ઘણા કિસ્સાઓમાં અસરગ્રસ્તો યોજના દ્વારા સંપાદિત થયેલ જમીન પરનો કબજો છોડવા તૈયાર ન હતા. કેટલાક કિસ્સાઓ હિંસામાં પણ પરિણમ્યા. આવી મુશ્કેલ પરિસ્થિતિને કારણે ઘણી બધી વિશાળકાય યોજનાઓ ખોરંભે પડી અથવા તેને કાર્યાન્વિત થવામાં વિલંબ થયો, જે સરવાળે ઘણી મોંઘીદાટ સાબિત થઈ. ઉપર્યુક્ત પરિસ્થિતિ જોતાં એવું ફલિત થયું કે, પુનઃવસવાટ અંગેની નીતિ ખૂબ જ દીર્ઘ દૃષ્ટિવાળી અને વિસ્થાપિતાનાં હિતોને ધ્યાનમાં રાખે તેવી હોવી જરૂરી છે, જેથી અસરગ્રસ્તો યોજના કાર્યાન્વિત થાય તે પહેલાં તેમની જમીનનો કબજો સોંપી શકે. પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની નીતિનું સમયસર અમલીકરણ થાય તે પણ અનિવાર્ય છે.

૦–૪—તાજેતરનાં વર્ષોમાં ઘણી રાજ્ય સરકારો, કેન્દ્ર સરકારનાં મંત્રાલયો, વિભાગીય ખાતાંઓ તેમ જ જાહેરસાહસો મારફતે વિસ્થાપિતોને યોજના હેઠળ સંપાદન કરેલ જમીન પરથી ખસવા માટે ખાસ લાભો અને સગવડો આપવાની જાહેર વિજ્ઞપ્તિ કરવામાં આવ્યાનું જોવા મળ્યું. ઘણા કિસ્સાઓમાં પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની આ નીતિ મદદરૂપ વ્યવહારૂ અને સંતોષકારક જોવા મળી. આમ છતાં નીતિના માર્ગદર્શન પ્રમાણેનું અમલીકરણ થયું નથી. સાથે સાથે પુનઃસ્થાપન અને પુનર્વસવાટના જુદાં જુદાં પાસાઓની જટિલતાને નજરઅંદાજ કરવામાં આવી. પરિણામસ્વરૂપે આયોજન અને અમલીકરણમાં દિશાચૂક થઈ. વિસ્થાપિતાની પુનઃસ્થાપના તેમ જ પુનર્વસવાટ માટે કટિબદ્ધતા હોવા છતાં પરિણામ એ આવ્યું કે, અમલીકરણ સમયે ગંભીર સવાલો ઊભા થયા.

૦–૫—અત્રે એ ઉલ્લેખનીય છે કે દેશના જુદા-જુદા વિસ્તારની સામાજિક, આર્થિક અને સાંસ્કૃતિક પરિસ્થિતિઓમાં ઘણી ભિન્નતા પ્રવર્તે છે, જેથી કરીને પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ અંગેની સામાન્ય એવી રાષ્ટ્રીય સ્તરની નીતિ એક સમાન રીતે લાગુ ન પાડી શકાય તેમ જ તેનું અમલીકરણ પણ ન કરી શકાય. આથી પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની રાષ્ટ્રીય સ્તરે બનાવાયેલ નીતિએ આ સંદર્ભે કેવળ માર્ગદર્શક રેખાઓ જ સૂચવવી જોઈએ અને તેને વિગતપૂર્ણ બનાવવાનું કામ રાજ્ય સરકારો ઉપર અને કેન્દ્ર સરકારનાં પ્રધાન મંડળ અને ખાતાંઓ પર છોડી દેવું જોઈએ.

૦–૬—ઉપર્યુક્ત બાબતો અને પરિબળોને ધ્યાનમાં રાખતાં એવું ફલિત થાય છે કે, નીતિની માર્ગદર્શક રેખાઓમાં નીચેની બાબતો વણી લેવી જોઈએ.

- પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ માટેનું આયોજન.
- ફરજિયાત વિસ્થાપન અને પુનઃસ્થાપન અંગેની પ્રક્રિયાની વ્યાખ્યા, નિયમો અને ધ્યેયો.
- અમલીકરણના તબક્કાઓ.
- પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની મુખ્ય જોગવાઈઓ.
- અન્ય સંબંધિત બાબતો.

૧ પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ માટેનું આયોજન

૧–૧—ફરજિયાત વિસ્થાપન અને વિનાશના પરિણામે ભોગવવી પડતી હાડમારી અને યાતનાઓને

અર્થાત

ધ્યાનમાં રાખીને યોજનાને મંજૂરી આપતાં પૂર્વે યોજનાથકી કેટલી જમીન સંપાદન કરવામાં આવશે તેનો અંદાજ કાઢવો અતિ આવશ્યક છે. ઓછામાં ઓછી જમીન સંપાદન કરવામાં આવે તેવું આયોજન કરવું જરૂરી છે, જેથી કરીને ફરજિયાત વિસ્થાપન બને તેટલું ઓછું કરી શકાય.

૧–૨—યોજનાની મંજૂરી માટેની પાયાની શરત તરીકે પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટ અંગેનું સર્વગ્રાહી આયોજન હોવું જરૂરી છે. આ આયોજન બહુમતી વિસ્થાપિતોને સ્વીકૃત હોવું અનિવાર્ય છે.

૧–૩—પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટના આયોજનમાં નીચે મુજબના મહત્ત્વપૂર્ણ બે પાસાંઓ હોવાં ફરજિયાત અને જરૂરી છે.

(અ) યોજનાને પરિણામે યોજના દ્વારા વિસ્થાપિતો અને પર્યાવરણ પર પડતી વિપરીત અસરોનું સર્વગ્રાહી વિહંગાવલોકન.

(બ) આ માટેની જોગવાઈઓ અને તૈયારીઓ.

૧–૩ (અ)—યોજના દ્વારા વિસ્થાપિતો પર યોજનાને કારણે પડતી વિપરીત અસરોનું વિહંગાવલોકન કરતી વખતે મહત્ત્વના બે મુદ્દાઓ છે: યોજના દ્વારા વિસ્થાપિતો કોણ છે તેમ જ તેમના પર પડતી વિપરીત અસરો કેવા પ્રકારની છે.

૧–૩ (અ)–૧ યોજના દ્વારા વિસ્થાપિતો.

- વિસ્થાપિત લોકોની ચોક્કસ સંખ્યા તેમ જ તેઓને કેવા પ્રકારનું નુકસાન થશે તે માટે વિસ્થાપિત લોકો તેમ જ વિસ્તારની આધારભૂત અને મુદ્દાસરની માહિતી અત્યંત આવશ્યક છે.
- યોજનાને કારણે સીધી યા આડકતરી રીતે અશંતઃ યા વધારે પ્રમાણમાં અસર પામનાર લોકોનો યોજનાના વિસ્થાપિતો તરીકે સમાવેશ થાય તે જરૂરી છે. જમીન-માલિકી વિસ્થાપિતો નક્કી કરવાનો માપદંડ ન હોવો જોઈએ. જે પણ કોઈનો જીવનનિર્વાહ સીધી યા આડકતરી રીતે જમીન પર આધારિત હોય તેવા ખેતમજૂરો, પરંપરાગત રીતે ગેરકાયદેસર જમીન ખેડનારાઓ, ઘાસચારો કાપનારાઓ, માછીમારો, ભટકતું જીવન ગાળનારાઓ, જંગલની પેદાશો ભેગી કરનારાઓ વગેરે તમામનો સમાવેશ વિસ્થાપિતો તરીકે કરવો આવશ્યક છે.
- ડૂબાણને કારણે સીધી રીતે જેઓ આવકનાં સાધનો ગુમાવતા હોય અથવા તેમના જીવનનિર્વાહના સ્રોતો પર વિપરીત અસર પડતી હોય તેમ જ સમૂહમાં જેઓનું ફરજિયાત વિસ્થાપન થયું હોય તેવા તમામ લોકોનો સમાવેશ યોજનાના વિસ્થાપિતો તરીકે કરવો. બહારથી સ્વ-રોજગારી અર્થે આવતા લોકો કે જેઓનો વિસ્થાપિત સમૂહો સાથે ગ્રાહક તરીકેનો સંબંધ છે તેવા તમામ સ્વરોજગારોનો સમાવેશ કરવો.
- યોજના પૂર્ણ થયા બાદ યોજનાના પાણીના ભરાવાથી, પ્રદૂષણથી યા પર્યાવરણીય અસમતુલાને પરિણામે જેઓની જમીનનું સંપાદન થાય અથવા જમીનનો નાશ થાય અથવા જમીનના કદમાં ઘટાડો થાય અથવા જીવનનિર્વાહનાં સાધનોને અસર પહોંચે તેવા તમામ લોકોનો યોજનાના વિસ્થાપિતો તરીકે સમાવેશ કરવો. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો જે વ્યક્તિ કે સમૂહોનું સામાજિક–આર્થિક તેમ જ સાંસ્કૃતિક જીવન અશંતઃ યા પૂર્ણ રીતે કુદરતી સાધન સંપત્તિ પર આધારિત હોય તેવી વ્યક્તિ કે સમૂહોના જીવન પર વિકાસશીલ યોજના અથવા યોજના સંબંધિત પ્રદૂષણથી વિપરીત અસર પડતી હોય તેવા તમામ લોકોનો યોજનાના વિસ્થાપિતો તરીકે સમાવેશ કરવો.

૧–૩ (અ)–૨—યોજનાના અસરગ્રસ્ત વિસ્તાર તેમ જ ત્યાંના રહેવાસીઓને યોજનાના વિસ્થાપિતો તરીકે જાહેર કરતી વેળા નીચેના ત્રણ તબક્કાઓને ધ્યાનમાં રાખવા જરૂરી છે.

- યોજના શરૂ કરવા અંગેનું જાહેરનામું બહાર પાડવું

અનિવાર્ય છે જાહેરનામામા વિસ્થાપિત વિસ્તાર અને વિસ્થાપિત લોકોની જમીન માલમિલકત વગેરેના રેકર્ડ, નકશાઓ તેમ જ પુન વસવાટ અને વિકાસ માટેનુ સ્પષ્ટ આયોજન પણ જાહેર જનતાને ધ્યાનમા આવે તે રીતે બહાર પાડવુ આવશ્યક છે આ માટેના જો કોઈ સૂચનો કે વાધાઓ હોય તો તે પણ લોકો પાસે મ ગાવવા જરૂરી છે

- જાહેરનામા અ ગેના વિસ્થાપિતોના વાધાઓ અને સૂચનોને લક્ષમા લેવા
- ત્યારબાદ અ તિમ જાહેરન મુ બહાર પાડવુ
- જાહેરનામામા સમાવિષ્ટ વિસ્તાર સમાવવો કે બહાર રાખવો તને પડકારવાનો હક લોકોને આપવો

૧-૩(અ)-૩—ઉપર્યુક્ત પ્રશ્નો અ ગે નિર્ણય લેવા માટેનુ જે સ ગઠન રચાય તે વિશાળ પ્રતિનિધિત્વવાળુ હેવુ જોઈએ જેમા જાહેર વહીવટના અધિકારીઓ સ્વત ત્ર ટેકિનકલ નિષ્ણાતો, કાયદાના નિષ્ણાતો, વિસ્થાપિતાના પ્રતિનિધિઓ તેમ જ જનસ ગઠનના પ્રતિનિધિઓનો સમાવેશ થવો જોઈએ

૧-૩(અ)-૪—વિસ્થાપિત વિસ્તારનુ સર્વગ્રાહી સર્વેક્ષણ થવુ અનિવાર્ય છે આ સર્વેક્ષણમા નીચેની બાબતોનો સમાવેશ કરવો જરૂરી છે

- યોજના પૂર્વે યોજનાના સ ભવિત વિસ્તારની કુદરતી સાધન સ પત્તિ જેવી કે પાણી જ ગલ, જમીન વગેરેનો અ દાજ તમ જ અસરગ્રસ્ત વિસ્તારના વિકાસ તમ જ પર્યાવરણીય સમતુલામા તની ભૂમિકાનો ક્યાસ કાઢવો અનિવાર્ય છે
- અસરગ્રસ્ત વિસ્તારના અર્થત ત્રનો સ પૂર્ણ ચિતાર જેમા Crધ્ધ ની તરાહ તેમ જ ત હેઅળનો વિસ્તાર વપરાશની તરાહ, સ બ ધિત આર્થિક સ સ્થાઓ અને પ્રવર્તમાન અર્થોપાજનના સોતોનુ વિભાજન વગેરેનો સમાવેશ કરવો
- સામાજિક માળખુ, રીતિ રિવાજો, સાસ્કૃતિક પર પરા નેતાગીરીની તરાહ, સામાજિક રીતે જોડાયેલ સ સ્થાઓ અને તેના સ બ ધિત વિરના રોનો સમાવેશ કરવો
- બધા જ કુટુ બોની કુટુ બના સભ્યો કાયદેસર હક્ક સાથેની તમની મિલકતા તમના કબજાના કે ઉપ યોગમા લેવાતા સોતો સહિત વસ્તીગણતરી થવી જોઈએ

૧-૩(અ) ૫—વિસ્થાપિતો પર પડનારી સમગ્ર વિપરીત અસરોના મૂલ્યાકન માટે વર્ગીકરણ નીચે મુજબ થવુ જોઈએ

તાત્કાલિક હેતુના સ દર્ભમા વ્યક્તિ કુટુ બ કે સમૂહ જેનો સ દર્ભ પ્રસ્તુત હોય તને એક એકમ તરીકે લેવુ

૧-૩(અ -૬—વિસ્થાપિતો પર પડનારી વિપરીત અસરોના ઘટકોની ઓળખ

- મિલકતને નુકસાન જેમા જમીન, ઝાડો, માલિકીના ભાડૂઆત તેમ જ ગેરકાયદેસર કબજો ધરાવનાર ઘરોની ઓળખ
- યોજનાની મંજૂરી બાદ વિસ્થાપિત વિસ્તારમા વિસ્થાપિતોના જીવનનિર્વાહ માટે અમલમા મુકાયેલ વિકાસલક્ષી યોજનાઓ બ ધ થવી યા સ્થગિત થવી, મિલકતાનો નાશ થવો, સ્થળ ફેરફારને કારણે રોજગારી ગુમાવવી બહારી સ પર્કો તૂટવા અર્થો પાર્જનના સોત બ ધ થવા, સ ભવિત મળનારી રોજગારી ગુમાવવી વગેરે ઘટકોની ઓળખ
- સામૂહિક મિલકતો સાધનસ પત્તિ ગુમાવવી જેને પરિણામે સ મૂહિક જીવન પર થતી હેરાનગતિ, સામૂહિક સુવિધાઓ સેવાઓ મળતી બ ધ થવી, સામાજિક સાસ્કૃતિક સ બ ધો સ ગઠનો અને ઐતિ હાસિક સાસ્કૃતિક મહત્ત્વ ધરાવતા સ્થળો વગેરેને થતુ નુકસાન વગેરેની ઓળખ
- મનોવૈજ્ઞાનિક તણાવ અને યાતનાઓની ઓળખ

વિસ્થાપિતોના પુનઃવસવાટ અંગેની રાષ્ટ્રીય નીતિ

- યોજનાના અમલીકરણ બાદ પર્યાવરણીય અસમતુલા તેમ જ પાણી અને જમીનનો નાશ થતાં વિસ્થાપિતોના સ્વાસ્થ્ય પર પડતી અસરોની ઓળખ.

૧-૩-(બ)—પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટના આયોજન અંગેની જોગવાઈઓ અને તૈયારીઓ.

૧-૩-(બ)-૧—આયોજનમાં વિસ્થાપિતોના ત્રણ એકમો વ્યક્તિ, કુટુંબ અને સમૂહ પર વિસ્થાપનને કારણે પડનારી સંભવિત અસરો તેમ જ તેમને મળવાપાત્ર નાણાંકીય વળતરની જોગવાઈઓનો સમાવેશ કરવો.

૧-૩-(બ)-૨—આયોજનમાં બધા જ વિસ્થાપિતો અને તેમાંયે ખાસ કરીને આદિવાસી સમૂહો તેમ જ અન્ય વંચિત સમૂહો માટેની ખાસ જોગવાઈઓનો સમાવેશ કરવો.

૧-૩-(બ)-૩—આયોજન ફક્ત વિસ્થાપિતોએ ગુમાવેલ મિલકતો પુનઃસોંપણી પૂરતું મર્યાદિત ન હોવું જોઈએ પરંતુ સુપ્રીમકોર્ટ દ્વારા બક્ષાયેલા જીવન જીવવાના અધિકારો કે જેને રાજ્ય સરકારે તેના માર્ગદર્શક સિદ્ધાંતો તરીકે સ્વીકાર્યા છે તેને ધ્યાનમાં રાખીને સભ્ય જીવન જીવી શકે તેવી બાહેંધરીની જોગવાઈવાળું હોવું જોઈએ.

૧-૩-(બ)-૪—યોજનાના લાભાર્થીઓનો સિંચાઈની સુવિધાથી જે વિકાસ થાય તેવા જ વિકાસના અધિકારી યોજનાના વિસ્થાપિતો પણ છે. જે અંગેની જોગવાઈ પુનઃસ્થાપનના આયોજનમાં હોવી જરૂરી છે.

૧-૩-(બ)-૫—મોટાભાગની યોજનાઓથી વિસ્થાપિતોના વ્યવસાયો પર વિપરીત અસરો પડે છે. જેમાં બહુ ઓછા જમીન ધારકો હોય છે. આ ઉપરાંત જમીન ભાગે ખેડનારા ખેતમજૂરો, ગણોતિયાઓ, વિવિધ કારીગર વર્ગો, દુકાનદારો તેમ જ નાના સ્વરોજગાર કરનારાઓ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. પુનઃસ્થાપનના આયોજનમાં આ બધા જ વિસ્થાપિતોને તેમના મૂળ વ્યવસાય જેવો જ વ્યવસાય મળી રહે તેની વ્યવસ્થા કરવી આવશ્યક છે.

૧-૩-(બ)-૬—જ્યારે પણ સમગ્ર ગામ કે ઝૂંપડપટ્ટી કે સમૂહોનું વિસ્થાપન ફરજિયાત બને છે ત્યારે તેમનું સામાજિક માળખું અસ્ત-વ્યસ્ત થઈ જાય છે. સામાજિક સંબંધોની ગૂંથણી કે જેના પર જીવનનાં મૂલ્યો અને આદર્શો ટકેલાં હોય છે તેનો ધ્વંસ થાય છે. આવા સંજોગોમાં પુનઃસ્થાપનનું આયોજન ઉપર્યુક્ત મુદ્દા પરત્વે સંવેદનશીલ હોવું આવશ્યક છે. તેમ જ ધ્વંસ થતાં જીવનનાં મૂલ્યો-આદર્શો વગેરે નવા વસવાટમાં પણ અકબંધ જળવાઈ રહે તે જોવું અતિમહત્વનું છે. આવા પ્રકારનું ગતિશીલ સામૂહિક જીવન નવા વાતાવરણમાં ઊભા થતા પડકારો અને પ્રશ્નોને ઝીલી શકશે.

૧-૩-(બ)-૭—પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટનું સર્વગ્રાહી આયોજન જાહેર જનતા આગળ રજૂ કરવું અનિવાર્ય છે. સાથે સાથે વિસ્થાપિતોને પણ આયોજનની જાણકારી આપવી જરૂરી છે. જાણકારી સ્થાનિક ભાષા યા બોલી દ્વારા, પ્રદર્શન દ્વારા કે પછી સ્થાનિક કક્ષાએ સભાઓ ભરીને આપવી જોઈએ. યોજનાના સત્તાધીશો તેમ જ સરકારની ફરજ બની રહે છે કે, પુનઃસ્થાપન અંગેના આયોજનની ઝીણામાં ઝીણી વિગત પણ વિસ્થાપિતોનાં ઘરો સુધી પહોંચે જેથી કરીને અભણ અને ઊંડાણના વિસ્તારમાં રહેતા લોકોને પણ પુનઃસ્થાપનના આયોજનની માહિતી મળે. માહિતી ગમે તે સંજોગોમાં પણ વિસ્થાપિતો સુધી પહોંચે તે અનિવાર્ય છે. આ તબક્કામાં વિસ્થાપિતોને યોજનાના આયોજન અને ડિઝાઈનમાં સહભાગી બનાવવા અત્યંત જરૂરી છે. જેથી કરીને આયોજનમાં તેમની સમસ્યાઓને પૂરતું પ્રાધાન્ય મળી રહે.

૧-૩-(બ)-૮—જમીન સંપાદનનું કોઈ પણ કાર્ય હાથ પર લેનાં પહેલાં પુનઃવસવાટની સમગ્ર યોજના યોજનાના સત્તાવાળાઓએ ખાસ પ્રકારે સ્થાપવામાં આવેલ નિર્ણય લેવામાં ભાગીદાર થનારા માળખા દ્વારા એક વર્ષ પહેલાં તૈયાર કરાવી મંજૂર કરાવવી જોઈએ.

૨ પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની પ્રક્રિયા માટેની વ્યાખ્યા, નિયમો અને ધ્યેયો

૨–૧—પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની પ્રક્રિયા માટે નીચેની બાબતો હોવી જરૂરી છે.

૨–૧–૧—વિસ્થાપિતોનું પુનઃસ્થાપન ફક્ત વ્યક્તિગત રીતે નહિ પરંતુ સમૂહમાં પણ થવુ જરૂરી છે.

૨–૧–૨—પુનઃસ્થાપનની પ્રક્રિયા દરમિયાન વિસ્થાપિતોને નવા વસવાટમા ફક્ત રહેઠાણ જ નહિ પરંતુ ખોરાક, રોજગારીની વ્યવસ્થા, તેમ જ સામાજિક સંરચના જેવી સુવિધાઓ પૂરી પાડવી અનિવાર્ય છે.

૨–૧–૩—વિસ્થાપિતો યોજનાના લાભાર્થીઓ કરતાં પણ વધુ આનંદદાયક અને વધુ સારું જીવન જીવી શકે એવી વ્યવસ્થા પૂરી પાડવી જરૂરી છે.

૨–૧–૪—નવા વસવાટ દરમ્યાન વિસ્થાપિતોની સ્વાભાવિક વધનારી વસ્તીને પણ પુનઃસ્થાપનના આયોજનમાં આવરી લેવી આવશ્યક છે. તેમ જ તેમના જીવનધોરણમાં પ્રગતિ લાવી શકે તેવું આયોજન કરવુ અનિવાર્ય છે.

૨–૧–૫—સરળ અને અસરકારક પુનઃસ્થાપન માટે, પુનઃસ્થાપનના સ્થળની પસંદગી અને આયોજનમાં ભૌગોલિક સાતત્ય, સાસ્કૃતિક સમરૂપતા અને ત્વરિત અનુકૂલનના સિદ્ધાંતો સ્વીકારવા જોઈએ. આદિવાસી સમુદાયોના પુનઃસ્થાપનમાં વિશેષ કાળજી જરૂરી છે.

૨–૧–૬—વિસ્થાપિત સમુદાયને વ્યક્તિગત અને સામૂહિક રીતે તમામ નુકસાન બદલ સંપૂર્ણ વળતર મળવું જોઈએ. આમા જમીન, વૃક્ષો, વાડાઓ, સમુદાયની આજીવિકા આપતી સંપત્તિઓ, કુદરતી સ્રોતો ઉપરાતની સામૂહિક સગવડો અને સેવાઓનો સમાવેશ થવો જોઈએ. પૂરેપૂરી ચુકવણી એટલે રોકડમાં ચુકવણી એવો અર્થ ન કરવો જોઈએ. મંજૂરી એવી રીતે અપાવી જોઈએ કે જેથી વિસ્થાપિત થયેલા લોકો અને સમૂહો તેઓએ જે કંઈ ગુમાવ્યું તે તો પાછું મેળવી જ શકે પણ કંઈક વધારાનું પણ મેળવે.

૨–૧–૭—જો વિસ્થાપિતોનું કોઈ એવા સ્થળે પુનઃસ્થાપન થવાનું હોય કે જ્યાં બીજા સમુદાયો અગાઉથી જ વસેલા હોય તો તે એવી રીતે થવું જોઈએ કે જેથી આ સમુદાયો અગાઉના સમુદાયો સાથે સમકક્ષતા, પરસ્પરના માન અને સમજણના આધારે એકબીજામાં ભળી જઈ શકે અલબત્ત પ્રત્યેક સમુદાયની પોતાની ઓળખ અને સંસ્કૃતિ જાળવી રાખવાની ઈચ્છાને અનુરૂપ આ થવુ જોઈએ.

૨–૧–૮—યોજનાથી વિસ્થાપિત થયેલા અને યોજનાથી અસર પામેલા લોકોને મળવાપાત્ર હક્કો અને મિલકતોનું અમલીકરણ કાયદેસર થાય તે આવશ્યક છે.

૨–૧–૯—પુનઃસ્થાપિત થયેલ વિસ્થાપિતોના સ્થિર વિકાસ માટેના પ્રયત્નો વેળાએ સમયનું પરિબળ તેમ જ અમલીકરણનો અભિગમ ધ્યાનમાં લેવા જરૂરી છે.

૨–૧–૧૦—પુનઃસ્થાપનના ઘડતર અને અમલીકરણના જુદા-જુદા તબક્કે વિસ્થાપિતો સહભાગીદાર બની શકે તવા તબક્કાવાર આયોજિત પગલા લેવાવાં જોઈએ જેથી અણધાર્યા સમયે, છૂટાછવાયાં પગલાં લેવાના નિવારી શકાય આયોજન, અમલીકરણ અને દેખરેખના તમામ તબક્કે વિસ્થાપિતોના પ્રતિનિધિઓને સાથે રાખવા જોઈએ.

૩ પુનઃસ્થાપનના આયોજન માટેના અમલીકરણના તબક્કાઓ

૩–૧—અમલીકરણના હેતુસર બનાવાયેલા પુનઃસ્થાપનના આયોજનને નીચે મુજબના બે વિભાગોમાં વહેંચી શકાય.

(૧) વિસ્થાપનનું આયોજન અને (૨) પુનઃસ્થાપનનુ આયોજન ઉપર્યુક્ત માર્ગદર્શન મુજબ સમગ્ર આયોજનની વિસ્થાપિતો તરફથી સ્વીકૃતિ મળ્યા

અર્થાત

બાદ જ યોજનાના સત્તાધીશો તેમ જ સરકાર તેને કાયદાકીય સ્વરૂપ આપે તે આવશ્યક છે. ત્યારબાદ અમલીકરણનો સમયબદ્ધ કાર્યક્રમ ઘડવો અનિવાર્ય છે. આયોજનમાં નીચેની બાબતોનો સમાવેશ કરવો અત્યંત આવશ્યક છે.

૩–૧–૧—વિસ્થાપિતોની જમીનો અને મિલકતોના સંપાદન માટેનું આયોજન.

૩–૧–૨—વિસ્થાપિતોને જ્યાં પુનઃસ્થાપિત કરવાના છે તેની વૈકલ્પિક જગ્યાની ઓળખ તેમ જ તેમને આપવાની જમીન અને કુદરતી સંપત્તિના સંપાદન વગેરેનું કાર્યલક્ષી આયોજન.

૩–૧–૩—વિસ્થાપિતો અને ખાસ કરીને યુવાન પુરૂષો અને સ્ત્રીઓને નવા વસવાટમાં ઊભી થનારી સંભવિત નવી રોજગારી માટે તૈયાર કરવા માટેની તાલીમનું કાર્યલક્ષી આયોજન જેના થકી વિસ્થાપિતો નવા પ્રકારની સ્પર્ધાત્મક રોજગારી મેળવવા માટે તૈયાર થઈ શકે.

૩–૧–૪—વિસ્થાપિતોના નવા વસવાટમાં પાણી, જમીન, કુદરતી સાધનસંપત્તિ, જંગલો અને વન્યપ્રાણીઓના વિકાસ અને સંવર્ધન માટેનું કાર્યલક્ષી આયોજન. આ આયોજનમાં આવાસો, સામૂહિક કેન્દ્રો, જાહેર સુવિધાઓ, તેમ જ અન્ય માળખાગત સુવિધાઓ કે જેના પરિણામે વિસ્થાપિતો પોતાના જ્ઞાન, કાર્યકુશળતા અને શ્રમનો મહત્તમ ઉપયોગ કરી શકે તેની વ્યવસ્થા કરવી.

૩–૧–૫—વાસ્તવમાં જે લોકો વિસ્થાપિત થવાના છે તેમના પુનઃસ્થાપનનું આયોજન.

૩–૧–૬—કાર્યલક્ષી આયોજનને સર્વગ્રાહી બનાવવા પૂર્વ વચગાળાનું કાર્યલક્ષી આયોજન કરવું જરૂરી છે. જે આયોજનને કારણે વિસ્થાપિતો પોતાના જ્ઞાન, કાર્યકુશળતા અને શ્રમનો યોગ્ય રોજગારી મેળવવામાં ઉપયોગ કરી શકે.

૩–૧–૭—વિકાસ અને પુનઃસ્થાપનનું અંતિમ કાર્યલક્ષી આયોજન.

૪ પુનઃસ્થાપન અને પુનઃવસવાટની મુખ્ય જોગવાઈઓ.

૪–૧—જે વિસ્થાપિતોનો જીવનનિર્વાહ સીધી રીતે ખેતીની જમીન પર નિર્ભર હોય અને જમીન તેમની માલિકીની હોય તેવા લોકોને વૈકલ્પિક જીવનનિર્વાહ માટે જમીનના બદલામાં જમીન આપવી.

૪–૨—જે વિસ્થાપિતો બીજાની માલિકીની જમીન ગમે તે કરાર યા કાયદા દ્વારા ખેડતા હોય તેવા ભાગે ખેડનારા ખેતમજૂરો અથવા અન્ય લોકોને નીચે મુજબ લઘુતમ જમીન આપવી અનિવાર્ય છે.

૪–૩—વિસ્થાપિતો જમીન સંપાદનના જાહેરનામાની તારીખથી એક વર્ષ પૂર્વે સરકારી યા બીજાની માલિકીની ગેરકાયદેસર જમીન ખેડતા હોય તેવા જમીન ખેડતા હોય તેવા લોકોને વળતરના રૂપમાં લઘુતમ મર્યાદામાં રહીને નક્કી કરેલ કદની જમીન આપવી આવશ્યક છે. સિંચાઈ યોજનાના વિસ્થાપિતોને પિયતવાળી યા પિયત થઈ શકે તેવી જમીન મુકરર કરેલ સમય મર્યાદામાં વળતરરૂપે આપવી આવશ્યક છે.

૪–૪—યોજનાના વિસ્થાપિતોના વિભિન્ન સમુદાયો કે જેઓ સીધી યા આડકતરી રીતે ખેતીની જમીન અથવા જંગલની પેદાશો પર જીવન નિર્વાહ કરતા હોય તેવા તમામને વળતરરૂપે જમીન મળવી આવશ્યક છે. ખોરાકની શોધમાં ભટકતા અને જંગલોની પેદાશો પર આધાર રાખનારાઓને પણ યોગ્ય તે વળતર મળે તે જરૂરી છે. ગોવાળિયાઓ અને ભટકતું જીવન ગાળનારા લોકો કે જેઓનું જીવન અસ્ત વ્યસ્ત થયું છે તેઓને માટે ખાસ જોગવાઈઓ કરવી આવશ્યક છે.

૪–૫—નીચે જણાવેલ વિગતોને આધારે વિસ્થાપિતોને લઘુતમ જમીન આપવી આવશ્યક છે.

- પિયત/બિનપિયત.
- ઉત્પાદકીયતા
- પુનઃસ્થાપિત વિસ્તારમાં જમીનની કિંમત.

ઉપર્યુક્ત તમામ સંબંધિત આર્થિક ચર્વાંકોને ધ્યાનમાં રાખીને મહત્તમ જમીન વિસ્થાપિતોને આપવી.

૪–૭—વિસ્થાપિતોને મળવાપાત્ર મહત્તમ અને લઘુતમ જમીનની માલિકી કુટુંબના એકમની રહેશે. સયુંકત યા વ્યક્તિગત ધોરણે જમીન પર આધાર રાખતા હોય તેવા દરેક કુટુંબની મુખ્ય વ્યક્તિઓની મળવાપાત્ર જમીન માટે અલગ કૌટુંબિક એકમ તરીકે ગણના થશે. લગ્ન થયેલ બંને વ્યક્તિ (પતિ/પત્ની)ઓના નામ પર જમીન થવી જરૂરી છે. આવા દરેક કુટુંબને જમીન આપવાની મહત્તમ મર્યાદાને ધ્યાનમા રાખીને તેને મળવાપાત્ર ઓછામાં ઓછી જમીન અથવા તેનો સંયુક્ત જમીનમાં જે કાંઈ ભાગ હોય તે આપવો. જમીન જેના નામ હશે તેના નામેથી તે ફેરવાશે નહિ.

૪–૮—વિસ્થાપિતોને મળવાપાત્ર જમીન ખેડાણલાયક હોવી અનિવાર્ય છે. જો જમીન ખેડી શકાય તેવી ન હોય તો તેને ખેડાણલાયક બનાવવાનો તમામ ખર્ચ યોજના સત્તાધીશોએ કરવો અનિવાર્ય છે.

૪–૯—વિસ્થાપિતોને આપવામાં આવતી ખેતી કે રહેઠાણની જમીન કરજ મુકત હોવી જરૂરી છે.

૪–૧૦—ગ્રામીણ અને આદિવાસી વિસ્થાપિત કુટુંબોને નવુ વધારાનું ઘર બાંધવા માટે ૬૦'×૯૦' નો જમીનનો એક પ્લોટ ફાળવવો જરૂરી છે. આ ઉપરાંત તેમના મૂળ ઘરની ઘરવખરી ખસેડવા માટે વાહનની મફત સુવિધા પૂરી પાડવી આવશ્યક છે.

શહેરી વિસ્તારના વિસ્થાપિતોને તેમના ઘરના બદલામાં તેમને માળ વગરનું ખાસ આર્થિક જૂથ માટે બનાવેલ તૈયાર ઘર આપવું. આ આયોજનનું અમલીકરણ સરકાર યા યોજનાના સત્તાધીશો થકી થવુ આવશ્યક છે.

૪–૧૧—વિસ્થાપિતોને જૂના વસવાટ દરમિયાન મળતા બધા જ સામૂહિક લાભો, સુવિધાઓ અને સંપત્તિ પુનઃસ્થાપિત જગ્યા અથવા તેની નજીકમાં મળી રહે તે આવશ્યક છે. આવા લાભો, સુવિધાઓ તેમ જ સંપત્તિ મળવાં તદ્દન અશક્ય હોય તો જ વિસ્થાપિતોને જરૂરી એવી વૈકલ્પિક સંપત્તિ વળતરરૂપે ચૂકવવી.

૪–૧૨—યોજનાથી અસરગ્રસ્ત વિસ્તારના સ્વરોજગાર કરતા માણસોને તેઓ નવા વિસ્તારમાં પોતાનો સ્વરોજગાર બદલે ત્યારે તેઓને તેઓની એક વર્ષની આવકના આધારે વળતર અપાવું જોઇએ. વિસ્થાપિતો નવા વસવાટમાં યોગ્ય રીતે પુનઃસ્થાપિત થાય તે માટે તેમને મળવાપાત્ર ખાસ લાભો, સબસીડીઓ તેમ જ નાણાકીય લાભો સરળતાથી મળી રહે તેવી વ્યવસ્થા કરવી. અન્ય કિસ્સાઓના વળતર ઉપરાત વિસ્થાપિતોને નવા વસવાટમાં પહેલાંના જેવી જ યા વૈકલ્પિક એવી સ્વરોજગારી તેમ જ ખાસ લાભો, સબસીડી તેમ જ નાણાકીય લાભો પૂરા પાડવા. આવા પ્રકારની વ્યવસ્થા સ્વીકારવા તેઓ ઈચ્છતા ન હોય અથવા આવા પ્રકારની વ્યવસ્થા પૂરી પાડવી જો તદ્દન અશક્ય હોય તો, તેમના ધંધા યા વેપારની મૂડીની કિંમતનું વળતર આપવું. તેમ જ નીચે નિર્દેશ્યા પ્રમાણે તેમની ઇચ્છા ધ્યાનમાં લઈ નોકરીઓ પણ પૂરી પાડવી.

૪–૧૩—જીવનનિર્વાહનાં સાધનોથી વંચિત એવા વિસ્થાપિતો કે જેઓ વળતર તેમ જ પુનઃસ્થાપનની સુવિધાઓ નથી મેળવી શકયા તેઓને નીચેના નિયમો અનુસાર રોજગારી આપવી.

- લાંબાગાળાની રોજગારીની વ્યવસ્થા.
- તેમના અનુભવ, લાયકાત અને તાલીમને ધ્યાનમાં રાખીને નોકરીની વ્યવસ્થા કરવી.
- અગાઉના ધંધાની મહત્તમ આવક જેટલી આવકવાળી રોજગારી મળે તેવી વ્યવસ્થા.
- પુનઃસ્થાપિત વિસ્તારથી નજીકના અંતરમાં રોજગારી ઉપલબ્ધ થાય તેવી વ્યવસ્થા.

૪–૧૪—જમીન, સ્વરોજગારી અને નોકરીના લાભો મેળવેલ વિસ્થાપિતો સિવાયના વિસ્થાપિતોને

સરકારી, અર્ધસરકારી કે કોર્પોરેશનની નોકરીમાં અગ્રિમતા આપવી. જે ખાનગી એકમોને યોજનાથી લાભ થવાનો હોય તેવા તમામ એકમોમાં વિસ્થાપિતોને માટે નોકરીની જગ્યા ફાળવવા ફરજ પાડવી અત્યંત આવશ્યક છે.

૪-૧૫—યોજનાના આયોજનને મૂર્તસ્વરૂપ આપવા માટે સરકારે તેમ જ યોજનાના સત્તાધીશોએ સંભવિત વિસ્થાપિતોને માટે વિવિધ હેતુઓવાળી તાલીમો તેમ જ સંસ્થાઓની વ્યવસ્થા કરવી આવશ્યક છે. નવા વસવાટમાં પણ વિસ્થાપિતોનો પરંપરાગત વ્યવસાયો તેમ જ કળા–કારીગીરીનો યોગ્ય વિકાસ થાય તેવી તાલીમ પૂરી પાડવી જોઈએ. નવા વસવાટમાં નવા વ્યવસાયો માટે જરૂરી એવી નવી કુશળતાનું નિર્માણ થઈ શકે કે કેમ તેની શક્યતા તપાસવી. યોજના દ્વારા ઊભી થનારી નવી રોજગારીની તકોમાં યોજનાના વિસ્થાપિતોનો સમાવેશ થઈ જાય તેવું લક્ષ રખાવું જોઈએ. પુનઃસ્થાપન તેમ જ પુનઃવસવાટનું સમગ્ર આયોજન પૂર્વ આયોજિત તેમ જ વિસ્થાપિતોની કુશળતા, અનુભવો, તાલીમકૌશલ અને અભિગમોનો ઊંડાણથી અભ્યાસ કરીને થયેલું હોવું જોઈએ, જેથી કરીને વિસ્થાપિતો સહેલાઈથી નવી રોજગારીને અપનાવી શકે. વિસ્થાપિતોના પુનઃવસવાટ બાદ તેઓ નવી રોજગારી માટે તૈયાર થઈ શકે તે માટે અત્યાધુનિક કાર્યકુશળતા પ્રાપ્ત કરવા માટેના તાલીમ કાર્યક્રમોનું આયોજન મોટાપાયે થવું જોઈએ. આ તાલીમ કાર્યક્રમો ફક્ત નોકરી મેળવવા પૂરતા સીમિત ન હોવા જોઈએ. તેમ જ ફક્ત આર્થિક પ્રવૃત્તિને ધ્યાનમાં રાખીને વિસ્થાપિતોનો ઉપયોગ તેમ જ શોષણ થાય તેવા ન હોવા જોઈએ. તાલીમ કાર્યક્રમો તેમની પસંદગી અને અગ્રિમતા મુજબના જ હોવા જરૂરી છે.

૪-૧૬—દરેક નવી સમૂહવસાહતોમાં નીચે જણાવેલ સામૂહિક સુવિધાઓ પૂરતા પ્રમાણમાં હોવી અનિવાર્ય છે.

- ૧—પીવાના પાણીનો પુરવઠો.
- ૨—ઢોરો માટે પાણીની વ્યવસ્થા.
- ૩—ઘાસચારા માટેની જમીન અને ઢોરોનો ખોરાક.
- ૪—પ્રાથમિક તેમ જ માધ્યમિક શાળાઓ.
- ૫—પંચાયત ઘર.
- ૬—નવી વસાહતને પાકા રસ્તા સુધી જોડતો એપ્રોચરોડ.
- ૭—દરેક ઘરમાં વીજળીનું જોડાણ તેમ જ જાહેર વીજળીની સુવિધાઓ.
- ૮—પ્રાથમિક આરોગ્ય કેન્દ્રો.
- ૯—ધાર્મિક જગ્યાની સુવિધા.
- ૧૦—સ્મશાન તેમ જ કબરસ્તાનની વ્યવસ્થા.
- ૧૧—આનંદ પ્રમોદ માટેનાં સાધનો અને જગ્યાઓ તેમ જ જૂના વસવાટમાં આ સિવાય જે કોઈ અન્ય સુવિધાઓ હોય તેવી બધી જ સુવિધાઓ.

૪-૧૭—વિસ્થાપિતોને જાહેર સંસ્થાઓ મારફતે સબસીડી, નાણાંકીય સહાય તેમ જ લોનો આપવા માટેનું યોગ્ય આયોજન, જેનું અમલીકરણ વિસ્થાપિતોના લાભ માટે થવાનું હોય.

૪-૧૮—વિસ્થાપિતોને યોગ્ય માર્ગદર્શન, સલાહ, સહાય તેમજ અન્ય મદદ આપવા માટે જુદાં જુદાં ક્ષેત્રોના નિષ્ણાતો દ્વારા તૈયાર કરેલ આયોજન.

૪-૧૯—પુનઃસ્થાપનની જગાએ રહેતા ત્યાંના મૂળ વસાહતીઓ અને વિસ્થાપિતો વચ્ચે અસહિષ્ણુતા કે વૈમનસ્યની ભાવના પેદા ન થાય તે માટે સમતા–સહિષ્ણુતા, બંધુતા જેવું વાતાવરણ જળવાઈ રહે તે આવશ્યક છે. આવા પ્રકારનું વાતાવરણ નિર્માણ કરવામાં નિષ્ફળતા મળે તો બિનજરૂરી ઝઘડાઓ ઊભા થાય જેના પરિણામે અડચણ વિનાના પુનઃસ્થાપનના ધ્યેયમાં વિઘ્ન ઊભું થાય.

૪-૨૦—વિસ્થાપિતોના પુનઃસ્થાપનના ભાગરૂપે સ્ત્રીઓના શિક્ષણ, આરોગ્ય, કુટુંબકલ્યાણ, રોજગારીની તકો વગેરેને અનુલક્ષીને ખાસ કાર્યક્રમો તૈયાર કરવા આવશ્યક છે.

મુસદ્દો–૨

૪–૨૧—સામાન્ય અનુભવ એવો છે કે આદિવાસી સમુદાયો તમના મૂળ વસવાટથી વધારે અલગ એવી સામાજિક–સાસ્કૃતિક પદ્ધતિ અને સ્રોત આધારિત સામાજિક સ સ્થાઓ ધરાવતા પ્રદેશમા વસવા સમર્થ થઈ શકતા નથી પૂર્વબ ગાળની ઉ ટા યોજનાના નિરાશ્રિતો દ ડકારણ્યના ઘનિષ્ઠ જ ગલોમા વસવાટ કરી શકયા ન હતા આદિવાસી સમૂહો અથવા તો ઊંડાણના વિસ્તારમા રહેતા તેમના જેવા જ સમૂહો સામાન્ય રીતે દૂરના વિસ્તારના અજાણ્યા લોકો સાથે વસવાટ કરી શકતા નથી આથી જ્યા જ્યા યોજનાને પરિણામે આવા સમૂહોને ફરજિયાત સ્થળાતરિત કરવા પડે ત્યારે તેમને તેમના મૂળ વસવાટમા હોય તેવા સામાજિક સાસ્કૃતિક અને ભાષાકીય લક્ષણોવાળા સમૂહો સાથે વસવાટ કરાવવો જરૂરી બને છે આદિવાસી સમૂહોના પુન સ્થાપન સમયે તમના મૂળ વસવાટના સામાજિક–માનસિક વિસ્તારની નજીક તેમનુ પુન સ્થાપન થાય તેની કાળજી રાખવી જરૂરી છે

૪–૨૨—આદિવાસી સમૂહોને તેમની પસ દગીના વિસ્તારમા જ પુન સ્થાપિત કરવા તમ જ વસવાટની પસ દગી માટે તમને જરૂરી બધી જ માહિતી આપવી તેમ જ તેઓ ત્યા જાત–તપાસ અર્થે જઈ શકે તેવી વ્યવસ્થા કરવી

૫—અન્ય સ બ ધિત બાબતો

૫–૧—વહીવટી ત ત્ર

૫–૧–૧—નિષ્ઠાવાન અને પ્રતિબદ્ધ એવા લોકો પુન સ્થાપન અને પુન વસવાટના અમલીકરણમા તેમ જ વહીવટી ત ત્રમા હોવા જરૂરી છે વિસ્થાપિતો કાયમી ધોરણે પુન સ્થાપિત થાય ત્યા સુધી તમને સરકારની નીતિ અને કાર્યક્રમોની સ પૂર્ણ અને વિગતવાર માહિતી મળતી રહે ત માટે યોજના પૂર્ણ થાય ત્યા સુધી ક્ષેત્રીય સ્તર પર વિસ્તરણ કાર્યકરો રાખવા જરૂરી છે જિલ્લા વહીવટીત ત્ર અને યોજના અમલીકરણ સત્તાધીશોએ વિસ્થાપિતો અને તેમની વચ્ચે સતત વિચારો અને માહિતીની આપલે થાય તેવી રીતનુ વ્યવસ્થાત ત્ર ગોઠવવુ જરૂરી છે મુક્ત અને નિ સ કોચ માહિતીનુ આદાન–પ્રદાન થાય તે જરૂરી છે

૫–૧–૨—પુન સ્થાપન અને પુન વસવાટ માટેનો અલગ વિભાગ રાજ્ય સ્તરે હોય ત સલાહભર્યું છે મહારાષ્ટ્ર સરકારે આવો વિભાગ રાજ્ય સ્તરે શરૂ કર્યો છે

૫–૨—સ્વૈચ્છિક સ સ્થાની ભૂમિકા

૫–૨–૧—યોજનાગ્રસ્ત વિસ્તારની સ્વૈચ્છિક સ સ્થાઓ તેમ જ વ્યક્તિઓને યોજના ઘડવાના તેમ જ અમલીકરણના તમામ તબક્કાઓમા સામેલ કરવા જેથી અમલીકરણ એજન્સીઓ તેમ જ બિન સરકારી અધિકારીઓ વચ્ચે વિશ્વાસનુ વાતાવરણ પેદા થાય આ બ ને વચ્ચે નિયમિત મીટિ ગો યોજવી જરૂરી છે જરૂર જણાય તો જિલ્લા વહીવટીત ત્રોને અને રાજ્ય સરકારોને આ સ દર્ભે માહિતગાર કરવા આ માટે સ સ્થાકીય રાહે વ્યવસ્થા થાય ત જરૂરી છે સ્વૈચ્છિક સ સ્થાઓને સચોટ અને સ પૂર્ણ માહિતી પૂરી પડાય તે આવશ્યક છે, જેથી બિનજરૂરી ગેરસમજ ન ઊભી થાય

૫–૩—નાણાકીય વ્યવસ્થા

યોજના મ જૂર થયા બાદ પુન સ્થાપન અને પુન વસવાટ માટે જરૂરી નાણાકીય સહાય ફાળવવી અનિવાર્ય છે પુન સ્થાપન અને પુન વસવાટના કાર્યલક્ષી આયોજન માટે વાર્ષિક નાણાકીય ફ ડ ફાળવવુ જરૂરી છે ચુસ્ત નિયમ પ્રમાણે પુન સ્થાપન અને પુન વસવાટ માટે ફાળવાયેલા નાણા બીજા કાર્યો પાછળ ન વપરાય ત જોવુ આવશ્યક છે રાજ્ય તેમ જ કેન્દ્રના યોજના મુજબના અ દાજપત્રમા પુન સ્થાપન અને પુન વસવાટ માટે અલગ નાણા ફાળવાય ત અનિવાર્ય છે

(અનુવાદ સત્યકામ જોષી)

ગામીત જાતિની સંસ્કૃતિ અને સમાજવ્યવસ્થા પર પ્રકાશ*

સત્યકામ જોષી

સામાજિક સંશોધનના ક્ષેત્રમાં ગુજરાતમાં ઠીક ઠીક ખેડાણ થયું છે. આમ છતાં, સામાજિક સંશોધનના ઘણાં ગર્ભાં ક્ષેત્રો હાલ પર્યંત વણખેડાયેલાં રહ્યાં છે. સામાન્યતઃ સામાજિક સંશોધનનોને મુખ્ય બે વિભાગોમાં વહેંચી શકાય. પ્રથમ વિભાગમાં જુદી જુદી જાતિઓની સામાજિક સંસ્કૃતિ, રીતરિવાજો, ધર્મ તેમ જ જાતિઓમાં આવેલ પરિવર્તનના વર્ણનાત્મક અભ્યાસોનો સમાવેશ થાય છે. જ્યારે બીજા વિભાગમાં જાતિ, જ્ઞાતિ, વર્ણ, વર્ગ વગેરેની આર્થિક–રાજકીય પરિસ્થિતિ, તેમની આર્થિક પછાતતા તેમ જ આવેલ પરિવર્તનની દિશા–તરાહ વગેરેના ઊંડાણથી થયેલ અભ્યાસો. આ અભ્યાસો થકી ચોક્કસ નિષ્કર્ષ તારવીને તેના થકી સમાજ પરિવર્તનની વિભાવના તેમ જ સિદ્ધાંતોને પ્રસ્થાપિત કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવે છે. 'ગામીત જાતિઃ સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક અધ્યયન' પુસ્તકને ઉપર્યુક્ત વર્ણવેલ પ્રમુખ બે વિભાગોના વર્ણનાત્મક અભ્યાસમાં સ્થાન આપી શકાય. આમ છતાં, પુસ્તકમાં કરવામાં આવેલ વર્ણન પરથી લેખકોએ પોતાના અભિપ્રાયો આપવાનો પણ પ્રયત્ન કર્યો છે જે અંગેની ચર્ચા સામાજિક સંશોધનના પરિપ્રેક્ષ્યમાં હવે પછી કરવામાં આવી છે. તે પૂર્વે અત્રે એ ઉલ્લેખનીય છે કે, પ્રસ્તુત પુસ્તકના લેખકો મૂળતઃ ભાષા–સાહિત્યના ઊંડા અભ્યાસી છે. પોતાની મૂળ વિદ્યાશાખાથી અલગ રહીને આદિવાસી સમૂહની પેટા જાતિ એવી ગામીત સમાજની સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક બાબતો પર સંશોધન કરીને તેને પુસ્તક આકારે રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન થયો છે તે સર્વાંશે આવકાર્ય છે. એ માટે લેખકો અભિનંદનને પાત્ર છે. પુસ્તકનું સૌથી પ્રબળ જમા પાસું તેની લોકભોગ્ય ભાષા છે.

સમાજવિજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં આદિવાસી સમાજ પર ઠીક ઠીક સંશોધનો થયાં છે. મોટા ભાગનાં સંશોધનો આદિવાસી સમાજને બૃહદ સમાજ વ્યવસ્થાથી અલગ રાખીને કરવામાં આવ્યા છે. પરિણામસ્વરૂપે જાણે-અજાણે આદિવાસી સમાજની સામાજિક–આર્થિક–સાંસ્કૃતિક તેમ જ રાજકીય પરિસ્થિતિમાં આવેલ ફેરફારોને બૃહદ સમાજમાં આવેલ ફેરફારોથી ભિન્ન ગણવામાં આવ્યા. વાસ્તવમાં આદિવાસી સમાજ બૃહદ સમાજ વ્યવસ્થાનો જ એક ભાગ હોઈ બૃહદ સમાજમાં આવેલ પરિવર્તનોની અસર આદિવાસી સમાજ પર પડતી જ હોય છે. આદિવાસી સમાજના અભ્યાસુઓ ઘણીવાર આદિવાસીઓને ભોળા, અબુધ, પછાત તેમ જ જંગલી જીવન ગાળનારા તરીકે જુએ છે. જેને કારણે જાણે-અજાણે આદિવાસી સમાજને ઘણો મોટો અન્યાય થાય છે. આદિવાસી સમાજની સામાજિક–આર્થિક પછાતતાને ઐતિહાસિક પરિપ્રેક્ષ્યમાં તપાસવી અત્યંત આવશ્યક છે. અને તો જ આદિવાસી સમાજમાં આવેલ પરિવર્તનો અંગેનું સચોટ ચિત્ર આલેખી શકાય. વળી,

......

* ગામીત જાતિઃ સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક અધ્યયન
લેખક : ડૉ. દક્ષા વ્યાસ—ડૉ. નવીન ક. મોદી
આદિ જાતિ તથા ગ્રામીણ વિકાસ અને સંશોધન ભવન તથા પ્રફુલ્લ-ભક્તિ અનુસ્નાતક શિક્ષણ અને સંશોધન કેન્દ્ર, આર્ટ્સ એન્ડ કોમર્સ કોલેજ, વ્યારા–૧૯૯૩, પૃષ્ઠ ૧૪૮, મુલ્ય–રૂ. ૬૦/–

તેમની પછાતતા માટે બૃહદ સમાજ મહદ્ અંશે જવાબદાર છે તે પણ સ્વીકારવું જ પડે. આદિવાસી સમાજનો અભ્યાસ કરનાર બિન-આદિવાસી ઉચ્ચ વર્ણ-વર્ગના અભ્યાસુઓ તેમની પછાતતા માટે તેમને જ દોષિત ઠેરવે છે જે અનુચિત છે. અભ્યાસીઓ ઘણીવાર આદિવાસીઓની સંસ્કૃતિની સુંદરતાને અનેકવિધ વિશેષણો વાપરીને તેને વધુ ને વધુ સુંદર અને બૃહદ સમાજના સૌંદર્યપાન માટેની સામગ્રી તરીકે વર્ણવવાનો પ્રયાસ કરે છે. આને કારણે આદિવાસી સમાજની નક્કર વાસ્તવિકતાનું બયાન થતું નથી. સામાજિક સંશોધનના ઉપર્યુક્ત ભયસ્થાનોને ધ્યાનમાં રાખવા અત્યંત આવશ્યક છે.

‘ગામીત જાતિ : સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક અધ્યયન’ નામક પુસ્તકમાં ક્યાંક ક્યાંક ઉપર્યુક્ત વર્ણવેલ ભયસ્થાનોને ધ્યાનમાં લીધાં નથી. પરિણામસ્વરૂપ કેટલાંક વિધાનો elitist પ્રકારનાં હોય તેવું લાગે છે. પુસ્તકના પ્રારંભના પ્રકરણમાં આદિમજાતિઓના પરિચયમાં ભીલ જાતિના પરિચયમાં તેમની ઉત્પત્તિ વિશે પ્રચલિત કિંવદંતી—મહાદેવ જંગલની આદિવાસી કન્યાના પ્રેમમાં પડયા. તેનાથી તેમને અનેક સંતાનો થયાં. એમાંના એક કુરૂપ અને દુષ્ટ પુત્રે મહાદેવના વાહન નંદીને કાપી નાખ્યો. આ પુત્રને જાતિ બહાર કાઢવામાં આવ્યો. તેનાથી જે પ્રજા થઈ તે આ ભીલ પ્રજા—ટાંકીને ભીલોની ઉત્પત્તિનું પગેરું શોધવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. પરંતુ, આવા પ્રકારની કિંવદંતી બ્રાહ્મણવાદી માનસ દ્વારા રજૂ થઈ હોવાથી અને તેને કોઈપણ પ્રકારના પુરાવાઓ પ્રાપ્ત ન હોવાથી તેનો ઉલ્લેખ બિનજરૂરી જણાય છે. તેવી જ રીતે પૃષ્ઠ ૩ પર આર્યોએ આદિવાસીઓને અનાર્ય તરીકે ઓળખાવ્યા અને તેમને ‘નીતિ નિયમો કે કાયદા પરત્વે ઉદાસીન આ લોકો.’ ગણાવ્યા. આવી ઓળખ વડે કાળીપરજ શબ્દને વ્યાખ્યાયિત કરવાનો પ્રયત્ન પણ સમજી શકાય તેવો નથી.

પુસ્તકમાં ગામીત જાતિના સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક પાસાને કયા પરિપ્રેક્ષ્યમાં તપાસવામાં આવ્યું છે તે ક્યાંય સ્પષ્ટ નથી. કેટલીક જગ્યાએ તેમની સંસ્કૃતિના યશોગાન ગાયાં છે, તો કેટલીક જગ્યાએ સાંસ્કૃતિકરણની પ્રક્રિયા હકારાત્મક તેમ જ નકારાત્મક રીતે લેવામાં આવી છે. બ્રિટિશ નૃવંશશાસ્ત્રીઓ દ્વારા કરવામાં આવેલ અભ્યાસોની છાપ પણ ક્યાંક ક્યાંક જોઈ શકાય છે. ઉદાહરણ સ્વરૂપે પૃષ્ઠ ૪ પર ભીલ જાતિના પરિચયમાં એવું નોંધવામાં આવ્યું છે કે ‘ઈ.સ. ૧૮૨૫માં અંગ્રેજ સરકારે તેમના પર નજર રાખવા ભીલ એજન્સી સ્થાપી. આ પછી તેઓ શાંત, ઉદ્યમી જીવન જીવતા થયા.’ આનો અર્થ એ થયો કે ૧૮૨૫ પૂર્વે ભીલો અશાંત અને આળસુ જીવન ગાળતા હતા. આ અંગે લેખકો પાસે કોઈ જ પુરાવા નથી. તેવી રીતે પૃષ્ઠ-૬ પર એવું વિધાન કરવામાં આવ્યું છે કે ‘જંગલમાં વસતા ભીલોમાં ચોરી-લૂંટફાટ અને દારૂનું વિશેષ આકર્ષણ જોવા મળે છે.’ આવાં વિધાનોને ઐતિહાસિક વિશ્લેષણાત્મક પરિપ્રેક્ષ્યમાં મૂલવવાની અત્યંત જરૂર છે. અન્યથા ભીલ જાતિ વિરોધી ખોટી છાપ ઊભી થવાનો સંભવ રહે છે. આ જ પ્રકરણમાં કેટલીક જગાએ આંકડાકીય દોષ પણ જોવા મળે છે. પૃષ્ઠ-૨ પર ‘આદિમજાતિની વસ્તી ધરાવતા ગુજરાતના વિભિન્ન જિલ્લાઓમાં પ્રથમ ક્રમે સુરત જિલ્લો આવે છે અને તે પછી અનુક્રમે પંચમહાલ, ભરૂચ, વડોદરા, ડાંગ વગેરે જિલ્લા આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જોતાં અન્ય જિલ્લાઓની સરખામણીમાં સુરત જિલ્લામાં તેમની વસ્તી સૌથી વધુ એટલે કે કુલ વસ્તીના ૫૦ ટકા જેટલી થાય છે’ એવું નોંધવામાં આવ્યું છે. ઉપર્યુક્ત માહિતીમાં હકીકત દોષો છે. ૧૯ ૧ની વસ્તી ગણતરી મુજબ ગુજરાતમાં સૌથી વધુ આદિવાસીઓ (સંખ્યાની દૃષ્ટિએ) સુરત જિલ્લામાં વસે છે અને ત્યારબાદ અનુક્રમે પંચમહાલ, વલસાડ, ભરૂચ, સાબરકાંઠા, બનાસકાંઠા અને ડાંગ આવે છે. જિલ્લાની કુલ વસ્તીમાં આદિવાસી વસ્તીની ટકાવારી અનુક્રમે નીચે પ્રમાણે છે. ડાંગ (૨ ૩૧), વલસાડ (૫૪.૫૮), ભરૂચ (૪૪ ૫૪), પંચમહાલ (૪૧ ૭૬), અને સુરત (૪૧ ૪૬). પુસ્તક

માં આદિવાસી વસ્તી ધરાવતા જિલ્લાઓનો અનુક્રમ ખોટો છે. તેમ જ વલસાડ જિલ્લાનો તો ઉલ્લેખ સુધ્ધાં નથી. જ્યારે સુરત જિલ્લામાં આદિવાસીની વસ્તી જિલ્લાની કુલ વસ્તીના ૪૧.૪૬% છે. તેવી જ રીતે પૃષ્ઠ–૧૦ પર 'કોંકણા સુરત જિલ્લામાં મોટી સંખ્યામાં વસે છે.' તેવું વિધાન કરવામાં આવ્યું છે, જે ખોટું છે. કોંકણાઓ ડાંગમાં મોટી સંખ્યામાં વસે છે. પૃષ્ઠ –૧૫ પર ગામીતોની ૧૯૬૧–૧૯૭૧ના વર્ષની વસ્તીના કોઠામાં ૧૯૭૧ની સુરત જિલ્લામાં ગામીતોની કુલ વસ્તી (૨,૩૨,૬૭૭) અને વિભિન્ન તાલુકાઓમાં ગામીતોની વસ્તીનો સરવાળો (૩,૬૨,૪૯૭) જિલ્લાની ગામીતોની કુલ વસ્તી સાથે બંધબેસતા નથી. સામાજિક સંશોધનમાં આંકડાકીય માહિતી અગત્યની હોઈ ઉપર પ્રમાણેના હકીકતદોષ તરફ નિર્દેશ કરવાનો આશય છે.

પુસ્તકના પ્રકરણ-૨ 'ગામીત સમાજ અને સંસ્કૃતિ'-માં લેખકોએ ગામીત સમાજનાં રંગ, ખાણીપીણી, જીવનશૈલી, વેશભૂષા, વ્યવસાય, કુટુંબવ્યવસ્થા અને ગ્રામસંસ્થા વગેરે વિષે રસપ્રદ માહિતીસભર સામગ્રી પીરસી છે, જે ગામીત સમાજ અને સંસ્કૃતિને સમજવામાં ઘણી ઉપયોગી છે. ગામીત સમાજના જુદા જુદા ઘટકોનું વર્ણન સુંદર રીતે આલેખાયું છે પરંતુ વર્ણન બાદ દરેક ઘટક અંગે લેખકોએ પોતાની સમજ અનુસાર અભિપ્રાય આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે, જે વિશ્લેષણમાં ઘણી ત્રુટિઓ દેખાય છે. સમગ્ર પુસ્તકમાં લેખકોએ આપેલ અભિપ્રાયોમાં જાણે–અજાણે બે ત્રણ બાબતો વારંવાર પુનરાવર્તિત થયા કરે છે, જેમાં પરસ્પર વિરોધાભાસો જોવા મળે છે. ઉદાહરણ સ્વરૂપે પૃષ્ઠ–૨૩ પર 'ઘરસજાવટ' અંગેના વર્ણનમાં લેખકોએ એવું નોંધ્યું છે કે, 'ક્યાં આધુનિક સભ્યતાનો ધ્વજગરો ઉડાડતી ઈંટ ચૂનો સિમેન્ટની ગગનચુંબી ઈમારતોની ભવ્યતા... ટૂંકાણમાં રાચરચીલું, વેશભૂષા અને રહેણીકરણીમાં પરિવર્તનનો પવન ફૂંકાવા લાગ્યો છે અને તેની અસલિયત ઝડપથી ઓસરતી જાય છે' (પૃષ્ઠ–૨૩). તો બીજી તરફ ખાણીપીણી, વેશભૂષા વગેરે અંગે લેખકો પરિવર્તનની સાથે ગામીત સમાજ તાલ–મેલ મિલાવતો રહ્યો છે અને પ્રગતિ કરી રહ્યો છે (પૃષ્ઠ–૨૫–૨૬) એવો અભિપ્રાય આપે છે. અહીં મહત્ત્વની વાત એ છે કે, સામાજિક પરિવર્તનની વિભાવના અને સિદ્ધાંત અનુસાર બૃહદ સમાજમાં આવેલ પરિવર્તનની અસર આદિવાસી સમાજ પર પડતી જ હોય છે જેની હકારાત્મક કે નકારાત્મક અસર હોઈ શકે પરંતુ તેને અવગણી ન શકાય. લેખકોએ જાણે–અજાણે આદિવાસી સંસ્કૃતિના વર્ણનમાં અનેક વિશેષણો વાપરીને તેને અતિ સુંદર બનાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે, જે તેમના મતે ઘણી સારી છે. તેમાં પરિવર્તન આવે તે અંગે તેઓ કડક વલણ અપનાવે છે. જ્યારે બીજાં ક્ષેત્રોમાં પરિવર્તનને આવકારે છે એટલે સમગ્રતયા ગામીત સમાજમાં આકાર લઈ રહેલ સાંસ્કૃતિકરણને (સમાજશાસ્ત્રમાં એમ. એન. શ્રીનિવાસને સૌ પ્રથમ Sanscritization-ની વિભાવના આપી છે.) એક પ્રક્રિયા તરીકે જોવાને બદલે પોતાના અંગત ગમા–અણગમાને ધ્યાનમાં રાખીને ગામીત સમાજને જોવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આને કારણે ગામીત સમાજનું સચોટ ચિત્રણ થયું નથી. પ્રકરણ–૩ 'આધુનિકતાના પ્રવાહ'માં લેખકોએ સભ્ય સમાજ અને આદિવાસી સમાજ એવું વિભાજન પાડીને આદિવાસી સમાજ પર સભ્ય સમાજની શું અસર પડી તેની ચર્ચા કરી છે. અહીં સભ્ય સમાજ એટલે કેવો સમાજ? સભ્યના અર્થમાં ગુહિત રીતે ચઢિયાતાપણું, સારાપણું સમાયેલું છે. એટલે સરળ રીતે એવું કહી શકાય કે, આદિવાસી સમાજ સભ્ય નથી. વળી, લેખકોએ એવું પણ નોંધ્યું છે કે, 'તેઓ નગરસભ્યતા સાથે પ્રગાઢપણે સંકળાયા અને એમના રોજ–બરોજના જીવન વ્યવહારમાં નગરસભ્યતાના અંશો આત્મસાત થવા લાગ્યા' (પૃષ્ઠ–૭૫). અહીં લેખકોનો આશય એવો લાગે છે કે, ગામીતો નગરસભ્યતા સાથે સમરસ થયા તે સારું થયું. આને કારણે ગામીત સમાજને જાણે–અજાણે અન્યાય થતો હોય તેવું લાગે છે. વળી, કેટલીક જગ્યાએ ખૂબ જ સરળ આલેખન કરવામાં આવ્યું છે. જેમ કે, ''સભ્ય સમાજ સાથે ભળી ગયેલાઓમાં ...... તેઓ

સામાન્ય રીતે ઓછું ભણેલા દેખાય છે. સંપૂર્ણપણે નિખાલસતાથી ખૂલી જતા હોય તેની પરિસ્થિતિ હજી દેખાતી નથી. એક તરફ આધુનિક રહેણીકરણીને કારણે રૂઢિચુસ્ત સમાજ સાથેનું એમનું અંતર વધી ગયેલું જણાય છે. તો બીજી તરફ રાજકારણ, અનામતપ્રથા અને રોસ્ટર પ્રથાએ એમના જાતિવાદને પોષીને વધારે પ્રગટ બનાવ્યો હોવાનું કહેવાય છે.' (પૃષ્ઠ-૭૬). ઉપર્યુક્ત ટાંચણ પરથી એવું ફલિત થાય છે કે, ઊજળિયાતો સંપૂર્ણપણે નિખાલસ હોય છે. પરંતુ, લેખકો અહીં એ ભૂલી જાય છે કે, નગર સંસ્કૃતિમાં આદિવાસીઓ ભળે ત્યારે તેમણે ઊજળિયાતોની ગુરુતાગ્રંથિ તેમ જ તિરસ્કારની ભાવનાના ભોગ બનવું પડે છે, જે તેમને લઘુતાગ્રંથિથી પીડે છે. આવી બાબતનું ધ્યાન રખાયું નથી વળી, અનામતપ્રથા, રોસ્ટર કે રાજકારણે તેમનામાં જાતિવાદ પ્રબળ બનાવ્યો હોય તો તે અંગેના અભ્યાસોને ટાંકીને તેનું સમર્થન કરવું જરૂરી ગણાય. કેમ કે સમાજ વિજ્ઞાનમાં આ અંગે ઊંડાણથી વિશદ ચર્ચાઓ છેલ્લા ત્રણ દાયકાથી ચાલી રહી છે અમારા મત અનામતપ્રથા, રોસ્ટર કે રાજકારણ થકી આદિવાસી સમાજમાં નિ:શંક પ્રગતિ થઈ છે, જે અંગેના અભ્યાસો સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ ખાતે ઉપલબ્ધ છે.

પૃષ્ઠ-૮૫ પર આશ્રમશાળામાં શિક્ષણ લઈ રહેલા આદિવાસીઓની પરંપરાગત જીવનશૈલીમાં પરિવર્તન આવ્યું છે અને તેઓ પહેલાંના જેવું આળસુ જીવન ગુજારતા નથી તેવા મતલબનું વિધાન થયું છે, જેને ઐતિહાસિક પુરાવાથી સમર્થન પ્રાપ્ત થતું નથી.

ટૂંકમાં ૧૪૮ પાનાનું 'ગામીત જાતિ : સામાજિક અને સાંસ્કૃતિક અધ્યયન' પુસ્તક ગામીત જાતિની સંસ્કૃતિ અને સામાજિક વ્યવસ્થા પર પ્રકાશ ફેંકે છે. પરંતુ, લેખકોએ હિંદુ બ્રાહ્મણત્વ વિચારધારાનાં આદર્શો–મૂલ્યો વગેરેને કેન્દ્રમાં રાખીને ગામીત જાતિને મૂલવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે જેને કારણે જાણે-અજાણે ગામીત જાતિને અન્યાય થતો હોય તેવું લાગે છે. આમ છતાં, સંસ્કૃતિ–રીતરિવાજો વગેરેને લગતી માહિતીનું વર્ણન ખૂબ જ રસપ્રદ છે સાહિત્યકારો પોતાની સંવેદનશીલતાથી પ્રેરાઈને સામાજિક સંશોધનના ક્ષેત્રમાં પ્રવેશે તે સર્વાંશે આવકાર્ય છે આદિવાસી પરિવર્તન માટે કામ કરનાર કર્મઠો, હિતચિંતકો, સંશોધકો, વગેરે પુસ્તકને અચૂક વાંચે તે જરૂરી છે.

'અર્થાત્' લેખ-લેખક સૂચિ ૧૯૯૪ ગ્રં૩-૧૩

સંકલન : હિના શાહ

સમાજવિજ્ઞાન (ઇતિહાસ સહિત) વિભાવનાઓ અભિગમ, પદ્ધતિઓ

— અનુભવજન્ય સંશોધન સમક્ષના પડકારો, કિરણ દેસાઈ, ૧૩ (૨) એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૪, ૪૩-૫૦

— ફ્રેંકફર્ટ વિચારશાખા, વાય. એ. પરમાર, ૧૩ (૧) જાન્યુઆરી-માર્ચ ૧૯૯૪, ૨૩-૬૯

— આધુનિકીકરણ અને અનુઆધુનિકીકરણ, યોગેન્દ્ર માંકડ, ૧૩ (૨) એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૪, ૧-૮

— ભારતમાં સમાજશાસ્ત્રીય સંશોધન અને અધ્યાપન સંબંધી કેટલાક વિચારો, એ. એમ. શાહ, ૧૩ (૪) ઑક્ટોબર-ડિસેમ્બર, ૧૯૯૪, ૪-૧૨

— ચિરસ્થાયી ક્રાંતિના હિમાયતી ડૉ. અક્ષય દેસાઈ, કલ્પના શાહ, ઘનશ્યામ શાહ, ૧૩ (૪) ઑક્ટોબર-ડિસેમ્બર ૧૯૯૪, ૧-૩

આર્થિક આયોજન/પ્રશ્નો-વિકાસ

— વિકલ્પો વગરનું જગત, રંજની કોઠારી, ૧૩ (૩) જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪, ૧-૧૯

શ્રમિકો

— સુરત આર્ટસિલ્ક ઉદ્યોગમાં રોજગારીની પરિસ્થિતિ, સરિતા અગ્રવાલ, ૧૩ (૨) એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૪, ૯-૨૦

ગરીબાઈ/અસમાનતા

— ગરીબીની વ્યથા અને તેના નિવારણનો વિકલ્પ-રેડિયો, દિલીપ શાહ, ૧૩ (૩) જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪, ૪૧-૪૩

જ્ઞાતિઓ/સામાજિક સમૂહો

— બ્રહ્મભટ્ટ જ્ઞાતિ સુધારણા અને જ્ઞાતિપત્રો ૧૯૧૫-૧૯૫૦, કે. સી. બારોટ, ૧૩ (૨) એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૪, ૩૭-૪૬

સામાજિક પરિવર્તન/પરિસ્થિતિ/સુધારો

— ૧૯ અને ૨૦મી સદીમાં સૌરાષ્ટ્રમાં ગ્રામીણ પરિવર્તનનું સ્વરૂપ, રશ્મિ ટી. વ્યાસ, ૧૩ (૩) જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪, ૨૦-૨૯

આદિવાસીઓ, પુનઃવસવાટ

— આદિવાસી સમાજ અને શિક્ષણ : દક્ષિણ ગુજરાતના હળપતિઓ, એસ. પી. પુનાલેકર, ૧૩ (૧) જાન્યુઆરી-માર્ચ ૧૯૯૪, ૧૯-૨૨

— ગુજરાતના અનુસૂચિત જાતિ અંગેના સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસો : વિહંગાવલોકન, મનુભાઈ મકવાણા, ૧૩ (૨) એપ્રિલ-જૂન ૧૯૯૪, ૨૧-૩૬

— વિસ્થાપિતોના પુનઃવસવાટ અંગેની રાષ્ટ્રીય નીતિ, ૧૩ (૪) ઑક્ટોબર-ડિસેમ્બર ૧૯૯૪ ૩૧-૫૪

— ગામીત જાતિની સંસ્કૃતિ અને સમાજવ્યવસ્થા પર પ્રકાશ, સત્યકામ જોષી, ૧૩ (૪) ઑક્ટોબર-ડિસેમ્બર ૧૯૯૪, ૫૫-૫૮

ગાંધીજી

— ગાંધીજી અને ગુજરાતમાં સ્ત્રીઉત્કર્ષની પ્રવૃત્તિઓ, અંજના બી. શાહ, ૧૩ (૩) જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪, ૩૬-૪૦

સ્ત્રી સવાલો/ચળવળ

— દામ્પત્યના પત્ર સ્મારકો : વિદ્યાબહેન નીલકંઠના પત્રો, ત્રિદીપ સુહૃદ/વર્ષા ભગત, ૧૩ (૧) જાન્યુઆરી–માર્ચ ૧૯૯૪, ૧–૧૬

— સ્મિત અને આંસુની જુગલબંદી, ઉષા ઠક્કર, ૧૩ (૧) જાન્યુઆરી–માર્ચ ૧૯૯૪, ૭૦–૭૩

— યુરોપમાં લગ્ન-એક આઉટડેટેડ સંસ્થા, અંજલિ મહેતા, ૧૩ (૩) જુલાઈ–સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૪, ૩૦–૩૫

લેખક સૂચિ

કોઠારી, રજની—૧૩ (૩), જુલાઈ–સપ્ટે. ૯૪
જોષી, સત્યકામ—૧૩ (૪) ઓક્ટોબર–ડિસેમ્બર
ઠક્કર, ઉષા—૧૩ (૧), જાન્યુઆરી–માર્ચ ૯૪
દેસાઈ, કિરણ—૧૩ (૨), એપ્રિલ–જૂન ૯૪
પરમાર, વાય. એ—૧૩ (૧), જાન્યુ.–માર્ચ ૯૪
પુનાલેકર, એસ. પી—૧૩ (૧), જાન્યુ.–માર્ચ ૯૪
બારોટ, કે. સી—૧૩ (૨), એપ્રિલ–જૂન ૯૪
મકવાણા, મનુભાઈ—૧૩ (૨), એપ્રિલ–જૂન ૯૪
મહેતા, અંજલિ—૧૩ (૩), જુલાઈ–સપ્ટે. ૯૪
માંકડ, યોગેન્દ્ર—૧૩ (૨), એપ્રિલ–જૂન ૯૪
વ્યાસ, રશ્મિ ટી.—૧૩ (૩), જુલાઈ–સપ્ટે. ૯૪
શાહ, અંજના બી—૧૩ (૩), જુલાઈ–સપ્ટે. ૯૪
શાહ, કલ્પના—૧૩ (૪), ઓક્ટોબર–ડિસેમ્બર ૯૪
શાહ, ઘનશ્યામ—૧૩ (૪), ઓક્ટોબર ડિસેમ્બર ૯૪
શાહ, દિલીપ—૧૩ (૩) જુલાઈ–સપ્ટેમ્બર ૯૪
સુહૃદ, ત્રિદીપ—૧૩ (૧) જાન્યુઆરી–માર્ચ ૯૪
અગ્રવાલ, સરિતા—૧૩ (૨) એપ્રિલ–જૂન ૯૪

સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ, દ. ગુ. યુનિ. કૅમ્પસ, સુરતનાં ગુજરાતી પ્રકાશનો

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૧	અમરેલી જિલ્લામાં કુટુંબ નિયોજન અંગે સંશોધન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૬૯	(ઝેરોક્ષ)
૨	દક્ષિણ ગુજરાતમાં આદિવાસી સ્વાયત્ત રાજ્યનું સૂત્ર	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૭૦	૧–૨૫
૩	ગુજરાતના આદિવાસીઓ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૭૦	(ઝેરોક્ષ)
૪	આશ્રમશાળાઓ—એક અધ્યયન	વિદ્યુત એ. જોષી	૧૯૮૦	(ઝેરોક્ષ)
૫	અનામત વિરોધી આંદોલન	લોકાયન	૧૯૮૧	(ઝેરોક્ષ)
૬	વેડછી આંદોલન	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૨	૧૫–૦૦
૭	પચરંગી સમાજમાં ભાષા	પ્રબોધ બે. પંડિત	૧૯૮૩	૮–૦૦
૮	બદલાતા સમાજમાં પરંપરાગત વ્યવસાય: ગુજરાતના કુંભારો	પ્રદીપકુમાર બોઝ	૧૯૮૩	૯–૦૦
૯	આદિવાસી વિસ્તારોમાં હાટ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૩	૧૨–૦૦
૧૦	ગાંધી ચીંધ્યા માર્ગે ગ્રામ્ય વિકાસ	ઘનશ્યામ શાહ અને ચતુર્વેદી	૧૯૮૩	૧૫–૦૦
૧૧	આ પણ ગુજરાત છે, દોસ્તો !	વિદ્યુત જોષી	૧૯૮૩	૨૫–૦૦
૧૨	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં અસ્પૃશ્યતાનિવારણ	આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૮૪	૨૮–૦૦
૧૩	નર્મદાયોજના : એક પરિચય	સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ	૧૯૮૪	૩–૦૦
૧૪	૧૭મી સદીમાં સૂરતના ઇતિહાસમાં વેપારીઓએ ભજવેલો ભાગ	બી. જી. ગોખલે	૧૯૮૪	(ઝેરોક્ષ)
૧૫	કલ્યાણ રાજ્યમાં બાલકલ્યાણ ગૃહોનો અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૬	ચૌધરી આદિવાસીઓ : ગઈકાલે અને આજે	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૭	'પછાતપણા'નો માપદંડ	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૮	આદિવાસીઓમાં શિક્ષણ	સેન્ટર ફૉર સોશ્યલ સ્ટડીઝ	૧૯૮૫	૨૦–૦૦
૧૯	લઘુમતીઓ અને રાષ્ટ્રઘડતર	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૬	૭–૦૦
૨૦	દેવી આંદોલન	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૮૬	૩૦–૦૦
૨૧	શું બંધવા મજૂરો છે ?	ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૮૭	૧૦–૦૦
૨૨	સાહિત્ય અને સામાજિક ચેતના	સં. સુધીર ચન્દ્ર	૧૯૮૭	(ઝેરોક્ષ)
૨૩	પશ્ચિમ ભારતના ગ્રામીણ ગરીબો : એક અભ્યાસ	એસ. પી. પુનાલેકર	૧૯૮૭	૨૦–૦૦

ગુજરાતી પ્રકાશનો—ચાલુ

ક્રમ	નામ	લેખક	વર્ષ	કિંમત (રૂપિયા)
૨૪	મૂડીવાદી ઉત્પાદન અને ગ્રામમજૂરોનુ પરિભ્રમણ	જાન બ્રેમન	૧૯૮૭	૨૦–૦૦
૨૫	સ્ત્રી સમાનતા : પ્રશ્નો અને પડકારો	સં. કલ્પના શાહ અને વિભૂતિ પટેલ	૧૯૮૭	(ઝેરોક્ષ)
૨૬	ગોવર્ધનરામ : કેટલાંક સમાજશાસ્ત્રીય પાસાઓ	સં. સુધીર ચંદ્ર	૧૯૮૮	(ઝેરોક્ષ)
૨૭	બદલાતું ગામ	એ. એસ. પટેલ	૧૯૯૨	૪૦–૦૦
૨૮	ગ્રામીણ ગુજરાતમાં શ્રમ સ્થળાંતર	અર્જુન પટેલ અને કિરણ દેસાઈ	૧૯૯૨	૩૫–૦૦
૨૯	ભારતની આર્થિક કટોકટી અને નવી નીતિ	સુરેન્દ્ર પટેલ	૧૯૯૨	૧૦–૦૦
૩૦	ગુજરાતમાં પાણીનો પ્રશ્ન	રોહિત શુક્લ	૧૯૯૩	૧૦–૦૦
૩૧	જ્ઞાતિ વિભાગો અને ઊંચનીચનો ક્રમ : ગુજરાતમાં જ્ઞાતિઓનું વિહંગાવલોકન	એ. એમ શાહ અને આઈ. પી. દેસાઈ	૧૯૯૩	૬૦–૦૦
૩૨	જંગલ વિસ્તારમાં સત્તાના સંબંધો	ડેવીડ હાર્ડીમન	૧૯૯૩	૩૦–૦૦
૩૩	બદલાતા સમાજમાં જ્ઞાતિઓ	અર્જુન પટેલ	૧૯૯૩	૬૦–૦૦
૩૪	કોમવાદ અને સેક્યુલારીઝમ	સં ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૯૪	૩૦–૦૦
૩૫	સુરતમાં કોમી રમખાણો	સં. ઘનશ્યામ શાહ	૧૯૯૪	—

❂ ❂ ❂

• પત્રવ્યવહાર અને સરનામું •
પ્રકાશન અધિકારી, સેન્ટર ફોર સોશ્યલ સ્ટડીઝ,
દ. ગુ. યુનિવર્સિટી કેમ્પસ, ઉધના–મગદલ્લા રોડ સુરત ૩૯૫ ૦૦૭

અર્થાત

BIBLIOGRAPHIES BY THE CENTRE'S DOCUMENTATION UNIT

1 SCHEDULED TRIBES : A SELECT BIBLIOGRAPHY. Sukla Bose. 1979.

2 SELECT BIBLIOGRAPHY ON SCHEDULED TRIBES. M. R. Mac. 1982.

3 SELECT BIBLIOGRAPHY ON SCHEDULED CASTES. M. R. Mac and Silva Reddy. 1983.

4 COLLECTIVE BARGAINING : AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY. T. J. Jagdish 1984.

5 IRRIGATION – A SELECT BIBLIOGRAPHY. *Durgadevi Gandhi* and M. R. Mac. 1984.

6 DROUGHT, FAMINE AND WATER MANAGEMENT—A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac. 1988.

7 CONVERSION, PROTEST MOVEMENT AND CHANGE : A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac. 1989.

8 JOTIBA PHULE AND HIS LEGACY–A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac and A. B. Fafale. 1991.

9 THE POLITICAL ECONOMY OF HUMAN RIGHTS : A SELECT BIBLIOGRAPHY. M. R. Mac and K. S. Raman. 1992